

El concepto de persona en el pensamiento de Diego Gracia

Anna Blanché Gil-Ortega

<http://hdl.handle.net/10803/693003>

Data de defensa: 18-12-2024

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi doctoral i la seva utilització ha de respectar els drets de la persona autora. Pot ser utilitzada per a consulta o estudi personal, així com en activitats o materials d'investigació i docència en els termes establerts a l'art. 32 del Text Refós de la Llei de Propietat Intel·lectual (RDL 1/1996). Per altres utilitzacions es requereix l'autorització prèvia i expressa de la persona autora. En qualsevol cas, en la utilització dels seus continguts caldrà indicar de forma clara el nom i cognoms de la persona autora i el títol de la tesi doctoral. No s'autoritza la seva reproducció o altres formes d'explotació efectuades amb finalitats de lucre ni la seva comunicació pública des d'un lloc aliè al servei TDX. Tampoc s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant als continguts de la tesi com als seus resums i índexs.

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis doctoral y su utilización debe respetar los derechos de la persona autora. Puede ser utilizada para consulta o estudio personal, así como en actividades o materiales de investigación y docencia en los términos establecidos en el art. 32 del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual (RDL 1/1996). Para otros usos se requiere la autorización previa y expresa de la persona autora. En cualquier caso, en la utilización de sus contenidos se deberá indicar de forma clara el nombre y apellidos de la persona autora y el título de la tesis doctoral. No se autoriza su reproducción u otras formas de explotación efectuadas con fines lucrativos ni su comunicación pública desde un sitio ajeno al servicio TDR. Tampoco se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al contenido de la tesis como a sus resúmenes e índices.

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis and its use must respect the rights of the author. It can be used for reference or private study, as well as research and learning activities or materials in the terms established by the 32nd article of the Spanish Consolidated Copyright Act (RDL 1/1996). Express and previous authorization of the author is required for any other uses. In any case, when using its content, full name of the author and title of the thesis must be clearly indicated. Reproduction or other forms of for profit use or public communication from outside TDX service is not allowed. Presentation of its content in a window or frame external to TDX (framing) is not authorized either. These rights affect both the content of the thesis and its abstracts and indexes.

TESIS DOCTORAL

Título	El concepto de persona en el pensamiento de Diego Gracia
Realizada por	Anna Blanché Gil-Ortega
en el Centro	Facultad de Filosofía
y en el Departamento	Filosofía y Humanidades
Dirigida por	Dra. Montserrat Esquerda Aresté Dr. Francesc Torralba Roselló

En última instancia, vivir significa asumir la responsabilidad de encontrar la respuesta correcta a los problemas que ello plantea y cumplir las tareas que la vida asigna continuamente a cada individuo.

VIKTOR FRANKL, *El hombre en busca de sentido.*

*Tú vives siempre en tus actos.
Con la punta de tus dedos
pulsas el mundo, le arrancas
auroras, triunfos, colores,
alegrías: es tu música.
La vida es lo que tú tocas.*

PEDRO SALINAS, *La voz a ti debida.*

A mi familia, mi única
constante atemporal.

RESUMEN:

La bioética es una disciplina en auge que goza de gran actualidad a pesar de su corta vida. En tan solo medio siglo de existencia se han hecho importantes avances en dicho campo que han repercutido, por una parte, en la práctica clínica y en la manera como entendemos la salud, y, por otra, en el modo en que educamos académicamente al personal sanitario. Y, si bien la bioética nació en la década de 1970 en Estados Unidos, la introducción de este ámbito en Europa es mérito de Diego Gracia, médico e intelectual español que ha dedicado su trayectoria profesional al estudio de esta materia.

Los debates bioéticos, ahora, más que nunca, han ganado en popularidad y tratan de múltiples temas –se dan, por ejemplo, en torno a los confines de la vida, a la mitigación del dolor, a los derechos de los pacientes o a la relación entre la medicina y las nuevas tecnologías, entre tantos otros. Pero una cuestión que raramente se somete a debate y que, sin embargo, es un implícito fundamental en los discursos sobre ciencias de la vida, es la concepción antropológica desde la cual se estructura el pensamiento. Toda bioética sostiene una noción de persona determinada, pero esta se da por sentado, ejerciendo como una suerte de supuesto que inspira desde el interior el sistema bioético defendido. Tal falta de explicitación de la propia perspectiva antropológica es una carencia que Diego Gracia, la figura central de este estudio, también sufre, y ese es precisamente el contexto de nuestra investigación. El presente trabajo significa, pues, un esfuerzo para indagar en la obra de Gracia con el objetivo de reunir y sistematizar los fragmentos que, en sus escritos, permiten entrever la idea antropológica que el autor sostiene a través de sus planteamientos bioéticos y filosóficos. El fin último es, por tanto, ofrecer una síntesis explícita acerca del concepto de persona que radica en la base intelectual de Diego Gracia.

Para llevar a cabo el objetivo de nuestra tesis, hemos juzgado como algo esencial el tener una comprensión general del pensamiento de Diego Gracia. Sin un conocimiento amplio de dicho autor es muy difícil mostrar su teoría sobre el ser humano. Para ello, hemos tomado sus orígenes como punto de partida, motivo por el cual nos hemos remontado hasta los que Gracia considera sus maestros: Xavier Zubiri y Pedro Laín Entralgo. Estos dos intelectuales españoles conformaron el suelo fértil sobre el que Diego Gracia ha fundamentado su propia filosofía; hablar de ellos es absolutamente

necesario si se quiere comprender a nuestro autor en profundidad. Por eso, hemos dedicado una parte de la investigación a presentar debidamente ambas figuras, al tiempo que las hemos puesto en relación con Diego Gracia, indicando aquellos puntos en los que su influencia ha sido más evidente. Tras esto, hemos trazado una breve biografía intelectual de Diego Gracia, poniendo la evolución de sus teorías en el contexto de sus vivencias y con la meta de acercar su persona, y no solo su vertiente como bioeticista, al lector. Una vez obtenido el perfil biográfico de Gracia, y recopilados los rasgos generales de su filosofía que hemos ido señalando a lo largo de todo el trabajo, nos adentramos en la sistematización misma de todos los elementos que constituyen el concepto sobre el ser humano que subyace en su pensamiento. La conclusión de la investigación desemboca, de este modo, en un relato claro y cohesionado que muestra exhaustivamente la idea de persona que sostiene los planteamientos bioéticos de Diego Gracia.

RESUM:

La bioètica és una disciplina a l'alça que gaudeix de gran actualitat tot i la seva curta vida. En tan sols mig segle d'existència s'han fet avanços importants en aquest camp que han repercutit, d'una banda, en la pràctica clínica i en la manera com entenem la salut, i, per una altra, en la manera com eduquem acadèmicament al personal sanitari. I, si bé la bioètica va néixer durant la dècada de 1970 als Estats Units, la introducció d'aquest àmbit a Europa és un mèrit de Diego Gracia, metge i intel·lectual espanyol que ha dedicat la seva trajectòria professional a l'estudi d'aquesta matèria.

Els debats bioètics, ara, més que mai, han guanyat popularitat i tracten molts temes – es donen, per exemple, entorn als confins de la vida, a la mitigació del dolor, als drets dels pacients o a la relació entre la medicina i les noves tecnologies, entre tants altres. Però una qüestió que rarament se sotmet a debat i que, malgrat tot, és un implícit fonamental en els discursos sobre les ciències de la vida, és la concepció antropològica des de la qual s'estructura el pensament. Tota bioètica sosté una noció de persona determinada, però aquesta es dona per descomptat, actuant com una mena de supòsit que inspira internament el sistema bioètic defensat. La falta d'explicitació de la pròpia perspectiva antropològica és una mancança que Diego Gracia, figura central d'aquest estudi, també pateix, i aquest és precisament el context

de la nostra recerca. El present treball significa, doncs, un esforç per indagar en l'obra de Gràcia amb l'objectiu de reunir i sistematitzar els fragments que, dins dels seus escrits, permeten entreveure la idea antropològica que l'autor sosté a través dels seus plantejaments bioètics i filosòfics. La finalitat última és, per tant, oferir una síntesi explícita sobre el concepte de persona que radica a la base intel·lectual de Diego Gracia.

Per a dur a terme l'objectiu de la nostra tesi, hem jutjat que és essencial tenir una comprensió general del pensament de Diego Gracia. Sense un coneixement ampli d'aquest autor és molt difícil mostrar bé la seva teoria sobre l'ésser humà. Per aquesta raó hem pres els seus orígens com a punt de partida, motiu pel qual ens hem remuntat fins aquells que Gràcia considera els seus mestres: Xavier Zubiri i Pedro Laín Entralgo. Aquests dos intel·lectuals espanyols van conformar el terreny fèrtil sobre el qual Diego Gracia ha fonamentat la seva pròpia filosofia; parlar d'ells és absolutament necessari si es vol entendre al nostre autor en profunditat. Per això, hem dedicat una part de la investigació a presentar degudament totes dues figures, al mateix temps que les hem posat en relació amb Diego Gracia, indicant aquells punts en els quals la seva influència sobre ell ha estat més evident. Seguidament, hem traçat una breu biografia intel·lectual de Diego Gracia, posant l'evolució de les seves teories en el context de les seves vivències i amb la meta d'acostar la seva persona, i no només el seu vessant com a bioeticista, al lector. Una vegada obtingut el perfil biogràfic de Gràcia, i recopilats els trets generals de la seva filosofia que hem anat assenyalant al llarg de tot el treball, ens endinsem en la sistematització mateixa de tots els elements que constitueixen el concepte sobre l'ésser humà que rau en el seu pensament. La conclusió de la recerca desemboca, d'aquesta manera, en un relat clar i cohesionat que mostra exhaustivament la idea de persona que sosté els plantejaments bioètics de Diego Gracia.

ABSTRACT:

Bioethics is a growing discipline that is highly contemporary despite its short life. In only half a century of existence, important advances have been made in this field which have had repercussions, on the one hand, on clinical practice and the way we understand health, and, on the other, on the method by which we academically

educate healthcare providers. And although bioethics was born in the 1970s in the United States, the introduction of this area into Europe is due to Diego Gracia, a Spanish doctor and intellectual who has dedicated his whole professional career to the study of this subject.

Now more than ever, bioethical debates have become increasingly popular and concern multiple topics –for example, the limits of life, pain mitigation, patients' rights, the relationship between medicine and new technologies, and so many others. But one issue that is rarely debated, and yet is a fundamental implicit in life sciences discourses, is the anthropological conception from which such thinking is structured. All bioethics assumes a certain notion of personhood, but this is taken for granted, acting as a sort of supposition that inspires the bioethical system defended from within. This lack of an explicit anthropological perspective is a deficiency that Diego Gracia, the central figure in this composition, also suffers from, and this is precisely the context of our research. The present work is, therefore, an effort to investigate Gracia's work with the aim of gathering and systematising those extracts which, in his writings, provide a glimpse of the anthropological idea that the author supports through his bioethical and philosophical approaches. The ultimate aim is, therefore, to offer an explicit synthesis of the concept of the person that lies at the intellectual base of Diego Gracia's reflections.

In order to achieve the purpose of our thesis, we have deemed it essential to have a general understanding of Diego Gracia's thought. Without a broad knowledge of this author it is very difficult to show his theory of the human being. To this end, we have taken his origins as the starting point, which is why we have gone back to what Gracia considers to be his teachers: Xavier Zubiri and Pedro Laín Entralgo. These two Spanish intellectuals shaped the fertile ground on which Diego Gracia has based his own philosophy; it is absolutely necessary to talk about them if an in-depth understanding of our author is to be attained. For this reason, we have devoted a part of the study to properly present both figures, and, at the same time, we have placed them in relation to Diego Gracia, indicating those points in which their influence has been most evident. After this, we have traced a brief intellectual biography of Diego Gracia, describing the evolution of his theories in the context of his life experiences and

with the goal of bringing his person, and not only his bioethicist side, closer to the reader. Once the biographical profile of Gracia has been obtained, and the general features of his philosophy that we have been highlighting throughout this thesis have been established, we enter into the systematisation of all the elements that compose the concept of the human being that underlies his thought. Hence, the conclusion of the research leads to a clear and consistent approach that comprehensively shows the idea of the person that underpins Diego Gracia's bioethical statements.

ÍNDICE DE CONTENIDOS

Introducción	p. 10
PRIMERA PARTE	
Las influencias de Diego Gracia	p. 24
Pedro Laín Entralgo. El referente médico	p. 27
El itinerario intelectual de Pedro Laín	p. 29
Seis pilares filosóficos	p. 100
<i>Los maestros españoles: Ortega, d'Ors y Zubiri</i>	p. 100
<i>Los maestros alemanes: Dilthey, Scheler y Heidegger</i>	p. 116
Rasgos generales del pensamiento lainiano	p. 132
La influencia de Laín Entralgo en Diego Gracia	p. 140
Xavier Zubiri. El referente filosófico	p. 162
Una aproximación biográfica a Zubiri	p. 166
Aspectos generales de la filosofía zubiriana	p. 245
La influencia de Zubiri en Diego Gracia	p. 287
SEGUNDA PARTE	
Diego Gracia. Una breve biografía intelectual	p. 302
El concepto de persona en Diego Gracia	p. 338
La metafísica zubiriana. El punto de partida	p. 341
Razón y ética. El decurso histórico	p. 347
<i>Tres vías de la fundamentación de la moral</i>	p. 348
<i>Tres modos de conceptuar la razón práctica</i>	p. 353
<i>La opción de Diego Gracia: la axiología</i>	p. 357
El sujeto ético	p. 365
<i>Las utopías necesarias</i>	p. 367
<i>Deberes de justicia y deberes de piedad</i>	p. 369
<i>Las distintas facetas de la responsabilidad moral</i>	p. 371
El mundo de los valores	p. 377
<i>La conceptualización zubiriana del constructivismo axiológico</i>	p. 383
<i>Ética de máximos y de mínimos</i>	p. 392
<i>La jerarquía de los principios</i>	p. 395
<i>El valor de una vida: biología y biografía</i>	p. 399
El método deliberativo	p. 401
Sociedad y política	p. 410
Ética y pedagogía	p. 415
Conclusiones	p. 423
Bibliografía	p. 439

INTRODUCCIÓN

La palabra «bioética» apareció por primera vez en 1927, cuando el teólogo protestante y filósofo Fritz Jahr la introdujo en el título de su artículo «Bio-Ethik: Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze» (Bio-ética: Una revisión de las relaciones éticas de los humanos con los animales y las plantas), que fue publicado en la revista *Kosmos. Handweiser für Naturfreunde*. Cuatro décadas más tarde, la bioética empezó a formarse como disciplina académica en Norteamérica. En 1969 David Callahan y Willard Gaylin fundaron The Hastings Center, dedicado íntegramente al estudio y la reflexión ética-social acerca de cuestiones como la salud, las ciencias médicas y los avances tecnológicos. En los dos años siguientes, el bioquímico y profesor de oncología estadounidense Van Rensselaer Potter publicó dos artículos y un libro que reflexionaban sobre la necesidad de un campo que conciliara las humanidades y las ciencias, y llamó a ese conector «bioética».¹ En octubre de 1971, dicho vocablo apareció por primera vez dentro del nombre de una institución: es el caso del centro The Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics –que años más tarde pasó a llamarse The Kennedy Institute of Ethics. Y, hacia finales de esa misma década, aparecieron dos publicaciones que consolidaron de modo definitivo tanto el uso del término «bioética» como también su legitimidad como campo de investigación específico: una, en 1978, fue la *Encyclopedia of Bioethics* que dirigió Warren T. Reich; y, sólo un año más tarde, salió el famoso libro de Tom L. Beauchamp y James F. Childress, llamado *Principles of Biomedical Ethics*. Ambos títulos se convirtieron en literatura de referencia de esa primera formulación de la bioética estadounidense.

Es apreciable, por tanto, que el nacimiento de la bioética como disciplina entraña muchos otros ámbitos de estudio. En ella convergen no sólo las ciencias médicas y la ética, sino también la reflexión sobre metafísica, sociopolítica, las nuevas tecnologías emergentes y también cuestiones específicas de religión. Esto es así porque la bioética, aunque consiste en un movimiento propiamente secular, surge dentro de un contexto católico y ante la demanda de una disciplina que articule los valores morales y la biología. Del mismo modo, aparece en medio de un mundo tecnificado, donde la influencia del neopositivismo es todavía muy vigente y la razón estratégica regula la

¹ Los escritos en cuestión son: «Bioethics, The Science of Survival», publicado en *Perspectives in Biology and Medicine* a finales de 1970; «Bioethics», publicado en *BioScience* en noviembre de 1971; y el libro *Bioethics, Bridge to the Future*, publicado en enero de 1971.

realidad a imagen y semejanza de la esfera económica. La sociopolítica se vuelve una suerte de mercado, dejando la verdad reducida a la certeza científica. Y, si bien la bioética nace para cubrir las necesidades éticas del ámbito clínico que hemos mencionado, por sus orígenes vemos que va más allá de esto.

En el panorama europeo, España fue pionera al importar los avances que estaban teniendo lugar en el contexto norteamericano. Pero si, en tal empresa, hay un nombre propio cuya relevancia en el marco de habla hispana no se puede ignorar es, sin duda, el de Diego Gracia. Este médico y psiquiatra de formación ha dedicado enteramente su carrera al estudio de las cuestiones sobre bioética y ha promovido su instauración en la investigación médica del país desde prácticamente sus inicios en los Estados Unidos. Recién graduado en Medicina y Cirugía por la Universidad de Salamanca, a principios de los años setenta se estableció en Madrid y empezó su proyecto de doctorado bajo la dirección de Pedro Laín Entralgo, que entonces ocupaba la cátedra de Historia de la Medicina de la Universidad de Madrid (ahora conocida como Complutense). Es desde ese ámbito, secundario en el *currículum* académico de las facultades de Medicina y, a su vez, tan central en la trayectoria intelectual de Laín Entralgo, que Diego Gracia emprendió el camino que le llevaría a descubrir ese nuevo campo al cual acabaría por comprometer completamente su motivación investigadora y el trabajo de toda una vida.

Los contenidos de la investigación bioética y de las ciencias de la vida han avanzado radicalmente en el último medio siglo. Los cambios han venido motivados, principalmente, por la presencia cada vez mayor de la noción de autonomía de los pacientes en el contexto de la relación clínica. Cuando Gracia realizó sus primeras incursiones en dicho campo, sobre todo durante la década de los ochenta, la primera concepción con la que se familiarizó fue, justamente, la teoría de los cuatro principios postulados por Beauchamp y Childress. El punto de partida de su tesis se sitúa en 1974, cuando se creó la Comisión Nacional para la Protección de Sujetos Humanos de Investigación Biomédica y de Comportamiento. Uno de los objetivos primordiales que había que tratar era la identificación de las normas morales fundamentales que debían regir la investigación que involucra seres humanos. A resultas del trabajo hecho por los comisionados y de sus reflexiones sobre el asunto a lo largo de cuatro años, en abril de 1979 se publicaron sus conclusiones en el Informe Belmont. En él aparecieron recogidos los tres límites éticos que la Comisión había determinado, que eran: el

respeto por las personas, la beneficencia como imperativo del obrar médico y la consideración por la justicia. La obediencia a estas tres directrices morales tenía que ayudar a la resolución de ciertos problemas éticos derivados de la investigación que trabaja con sujetos humanos. No obstante, Beauchamp y Childress consideraron que esos principios no podían permanecer solamente en relación con los estudios biomédicos, sino que debían formularse para hacerse extensivos también al ámbito clínico y a su problemática moral asociada. Ese propósito dio lugar a su *Principles of Biomedical Ethics*, donde postularon cuatro principios éticos: el de no maleficencia, el de beneficencia, el de autonomía y el de justicia.

Diego Gracia descubrió la bioética en este escenario. Se dio cuenta pronto de las enormes posibilidades que ese campo podía ofrecer para revolucionar la práctica clínica y las relaciones médicas, y, sabiendo que en el contexto europeo no había precedentes de este tipo de pensamiento, vio claro que había que importarlo. Pero no sólo eso. Gracia es un autor que, desde su infancia, posee una fuerte vocación intelectual que ha alimentado con todo tipo de filosofías a lo largo de su vida, pero siempre ha sentido especial predilección por la corriente zubiriano. De hecho, la lectura del libro *Sobre la esencia*, que Zubiri publicó en 1962, marcó un hito tan trascendente para el joven Gracia que cambió el rumbo de lo que entonces parecía su futuro más inmediato: él estaba decidido a estudiar Filosofía, pero el acceso a dicho texto le impresionó de tal manera que le hizo convencerse de que él nunca estaría a esa altura creativa. Consideró, además, que la práctica de la filosofía requería de una formación científica sólida a fin de llegar a unos resultados óptimos, dignos de la altura de los tiempos. Por eso se matriculó en Medicina, siguiendo el ejemplo de Laín Entralgo y esperando poder dedicarse a la filosofía desde un enfoque más concreto propiciado por las ciencias. Pues bien, esa inquietud intelectual tan inclinada a la reflexión teórica fue la que le impidió importar el pensamiento bioético estadounidense a través de la mera traducción de textos. Gracia fue más allá y contribuyó a dar una fundamentación de los principios postulados por Beauchamp y Childress arraigada en la tradición filosófica europea. Al mismo tiempo, y dado el auge que en aquel momento tenían las éticas de máximos y mínimos, estableció un orden jerárquico entre los cuatro principios que era genuinamente suyo: según esa categorización, en ciertos casos concretos donde los principios entraran en conflicto, la no maleficencia y la justicia, que coincidían con unos mínimos éticos, prevalecían por encima de la beneficencia y la autonomía. Sin embargo, el carácter *prima facie*

constitutivo de los principios hace que la priorización de unos sobre otros sea, en última instancia, algo vinculado a las circunstancias particulares, por lo que siempre hay que examinar cada caso. Todo esto quedó excelentemente sistematizado en su importante libro de 1989, titulado *Fundamentos de bioética*, que supone la máxima expresión de la etapa principialista de Diego Gracia y un libro de referencia en los inicios de la bioética mediterránea.

La absoluta novedad de sus ideas le convirtieron rápidamente en una autoridad en Bioética en el ámbito de las ciencias de la vida, primero en España y Europa, y luego a nivel latinoamericano. No obstante, el trabajo de Diego Gracia en el campo de la bioética no se detuvo ahí. A pesar de sus esfuerzos para fundamentar correctamente los cuatro principios *prima facie*, sucedía que su estatuto formal era algo muy ambiguo. De ahí que dedicara buena parte de su investigación posterior a intentar esclarecer cuál era la esencia de tales principios, llegando a concluir que se trataba de una cuestión axiológica. Los principios emanan de valores, y, sobre ellos, se edifican los deberes humanos. Tal planteamiento hizo que Gracia se adentrara en el terreno de una ética mucho más general, al reflexionar específicamente sobre el mundo axiológico y la importancia capital que tiene en la dimensión moral de la vida humana. Esto le llevó a estudiar, pues, qué tipo de fundamentación poseen los principios bioéticos, ahora en calidad de valores. Apoyándose en la filosofía zubiriana y ampliándola por unas vías que el propio Zubiri dejó por explorar, como son la axiología y la ética, Diego Gracia propuso un modelo de fundamentación que rompía con los dos paradigmas que habían imperado históricamente –a saber, el objetivista clásico y el subjetivista moderno. En su lugar, planteó la posibilidad de un constructivismo axiológico, dado que, según Zubiri, sólo la formalidad de realidad dada en la impresión de realidad es invariable, y los contenidos de la mente humana siempre se tratan de constructos. Como tales, pues, los valores e incluso los deberes materiales no constituyen ninguna excepción. Este nuevo posicionamiento marca el final de su periodo principialista y abre uno nuevo: la etapa axiológica, en la que él afirma que aún sigue. Los libros de 2013 *Valor y precio* y *Construyendo valores* son testimonios claros de esta propuesta.

Todo este planteamiento atañe una multiplicidad de elementos que lo convierten en un entramado filosófico muy profundo. Para llegar a sistematizar sus tesis, Diego Gracia ha tenido que revisar críticamente y repensar gran parte de las nociones zubirianas

más importantes a la luz de unos avances científico-técnicos que no existían en la época de Zubiri; probablemente la evolución del concepto de sustantividad es el ejemplo más evidente de dicha labor. A la metafísica de raíz zubiriana hay que añadirle otras dimensiones, como la perspectiva ética a la que nos hemos referido o la apuesta personal de Gracia por la deliberación, que significa la recuperación de una ética aristotélica caída en el olvido histórico ante el predominio del iusnaturalismo estoico. Para Aristóteles, las virtudes dianoéticas de la técnica (*recta ratio factibilium*) y la prudencia (*recta ratio agibilium*) eran razonamientos prácticos regidos por una lógica dialéctica, y la razón se concebía como una deliberación sobre las opiniones en pro de tomar decisiones prudentes. Pero la tradición estoica, donde la *recta ratio* consistía en la adecuación del intelecto humano al orden natural, fue la que arraigó en Occidente, imponiéndose sobre el modelo aristotélico. Ante esto, Gracia se propuso recuperar tanto el rasgo sustantivo de la deliberación postulada por Aristóteles como la idea de una ética que impulsara la autonomía y la responsabilidad moral, preservando lo virtuoso como lo intermedio.

Para deliberar, señala Gracia, hace falta un «*bíos*» específico, una manera de vivir donde la persona ponga todo su empeño en la reflexión ponderada acerca de los problemas que le atañen. Esa actitud, tan imprescindible para el buen ejercicio deliberativo, no es algo que se pueda enseñar teóricamente, sino miméticamente y a copia de práctica. De ahí que la pedagogía sea otro aspecto del intrincado sistema filosófico de Diego Gracia, porque también es necesario repensar el modelo educativo que impera en nuestra sociedad. Hay que potenciar una educación polifacética: que cultive las virtudes requeridas para el buen ejercicio de la deliberación; que eduque en valores; que ayude en la gestión de los deberes; que promueva el conocimiento de uno mismo y del propio mundo emocional, puesto que también accedemos a la realidad mediante la vía de los sentimientos; y que, en definitiva, promueva la madurez y la autonomía de las personas, lo cual mejora la calidad de la sociedad que estas conforman. Sin personas autónomas, capaces de construir un sistema de valores razonables y que se hagan responsables de sus decisiones morales, no puede existir una sociedad madura que mantenga una perspectiva ética global. Por eso hay que buscar fortalecer estos aspectos a partir de la pedagogía, porque sólo así podemos dar cumplimiento a nuestro deber fundamental, que no es otro que añadir valor a la realidad, contribuyendo a enriquecer la cultura de nuestra sociedad.

Hay, todavía, otro elemento que forma parte de este posicionamiento que Diego Gracia defiende y que creemos que es de suma importancia para comprender en profundidad su enfoque bioético. Se trata de la concepción antropológica que cruza transversalmente su filosofía. Esa es una cuestión que no aparece sistematizada dentro de su pensamiento, pero, a la vez, está presente como trasfondo en toda su producción intelectual. La interrogación sobre la esencia del ser humano es una de las preguntas más antiguas de la historia de la filosofía, junto con la reflexión cosmológica y sobre la realidad que rodea al hombre (*ἀρχή τῆς φύσεως*). Esta inquietud para definir y comprender mejor la *φύσις* ocupó el pensamiento filosófico presocrático. No es, pues, hasta Sócrates, que la filosofía pone la mirada en la naturaleza humana.² Es a partir de este momento que empieza la reflexión antropológica. Desde entonces, muchos autores han intentado dar una respuesta a los interrogantes que hay alrededor de aquello que el ser humano es, así como del sentido de su existencia. En varios ámbitos de la sabiduría occidental encontramos sistemas que exploran la cuestión de la realidad humana: se han aportado ideas no sólo desde la antropología sino también desde la ontología, la metafísica, la ética o la teología. Y, de entre las disciplinas que han reflexionado en torno al ser humano, queremos destacar aquí la bioética, y queremos hacerlo mediante la perspectiva ofrecida por Diego Gracia, que, por las razones ya aducidas, resulta una autoridad más que legítima para adoptar como referencia.

No hay ninguna concepción bioética que no implique una antropología. Esto no puede ser de otro modo, dado que los problemas que constituyen el objeto de reflexión de dicha disciplina se dan estrictamente en la realidad humana. Temas como los confines de la vida, la vivencia de las enfermedades, la mitigación del dolor, las consideraciones en torno a los trasplantes de órganos, el peso de las creencias religiosas en la salud, la relación clínica con el paciente, el derecho a la información, etc., todos estos asuntos y más tienen al ser humano como factor común. Por eso conllevan indefectiblemente una noción determinada de lo que es la persona, y

² Hay que remarcar que la reflexión socrática sobre qué es el hombre no surge originariamente como pensamiento metafísico, sino que tiene una intención fundamentalmente práctica, es decir, ética. Sócrates buscó dar una pauta moral de conducta para ofrecer una respuesta a la cuestión de cómo vivir dignamente y, por lo tanto, necesitó dar una explicación previa de qué es el ser humano. Por eso mismo, no se puede considerar que el pensamiento socrático aporte una teoría propiamente antropológica, pero es gracias a su filosofía moral que, por primera vez, se sitúa la cuestión sobre la esencia humana dentro de la filosofía occidental. Y, si bien en el pensamiento socrático lo que encontramos es, principalmente, una teoría ética, hay que decir que en Platón ya hay una reflexión de carácter metafísico y antropológico sobre el ser humano (cf. *Fedro*, 245c³-250c⁸; *Fedón*, 80a-81c³).

alrededor de esa idea se construye la perspectiva bioética que cada uno defiende. Si se afirma que la práctica sanitaria debe ser de una manera concreta o que el médico ha de cumplir con una moralidad propia, es porque hay una concepción específica sobre el ser humano que fundamenta tales estructuras. Y es que de la noción de persona parte todo lo demás.

Sin embargo, sucede que esta antropología vertebradora tiene un carácter de supuesto, de algo que no está manifiesto de forma explícita. El ámbito de las ciencias de la vida es prolífico en debatir largamente sobre los problemas de la bioética, pero, por contra, hay una gran ausencia de discusiones acerca de los supuestos antropológicos que fundamentan todo el sistema de pensamiento. La consecuencia es que, en bioética, no hay una expresión detallada de las distintas perspectivas sobre el ser humano que pueden darse y que, de hecho, inciden en gran medida en los debates de este campo. La teoría sobre el ser de la persona se convierte así en una especie de cadencia subyacente dentro de la reflexión bioética, en un elemento latente que atraviesa todo este ámbito sin acabar de salir nunca del todo a plena luz. No obstante, la noción está ahí, soportando el peso de la estructura que se ha levantado a partir de ella. Y se hace evidente, al contemplar ampliamente la historia de esta disciplina, que hay una bioética imperante, y no es otra que la que se basa en el valor de la autonomía de la persona. Esto es visible tanto en el contexto norteamericano como también en Europa. La autonomía goza una primacía en las ciencias de la vida que no se da en los demás valores, y esto deriva directamente del modo en como se percibe la realidad humana. La persona es vista como un ser *per se* individual, separado y distinto, de tal forma que puede estar o no inserido en un entramado de relaciones humanas.³ Pero eso no es lo que la define, sino el ejercicio del libre albedrío. Esto es lo que marca la esencia humana: su capacidad volitiva, el poder escoger. Para una bioética basada en la autonomía, el mundo es un amplio abanico

³ Esto es a lo que Robert Bellah llamó «expressive individualism». Entre los años 1979 y 1984, Bellah y un grupo de investigadores realizaron entrevistas con doscientos individuos de nacionalidad estadounidense, en un intento por comprender cómo la sociedad americana se percibe a sí misma como sujetos personales y cómo dan sentido a sus vidas. Fruto de este estudio es el libro *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (1985). En el texto, Bellah y sus colegas hicieron patente que había un patrón de identidad que había surgido comúnmente, tanto en un contexto público como privado. La mayoría de los entrevistados sostenían que la persona individual, aisladamente considerada, es la realidad normativa fundamental: «Bellah found that human flourishing consists in the expression of one's innermost identity through freely choosing and configuring life in accordance with his or her own distinctive core of intuitions, feelings and preferences.», cf. SNEAD, O. Carter, *What It Means to Be Human: The Case for the Body in Public Bioethics* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2020), p. 69; ver también pp. 68–71.

de opciones, y la expresión de la propia humanidad se realiza a través de la individualidad y del acto de elegir. Por eso la autonomía destaca por encima de todos los demás valores; a la postre, es una cuestión antropológica.

Aunque esta fundamentación es la dominante, ha tenido y tiene sus detractores. Autores como el filósofo Alasdair MacIntyre, el sociólogo Robert Bellah o el jurista y bioeticista O. Carter Snead han sido muy críticos con esa definición de la persona basada en una hegemonía de la autonomía. Ellos no niegan que tal principio sea clave para entender ciertos aspectos de nuestra existencia, pero el problema es que sólo se refleja esa parte y no la totalidad de la persona. La realidad humana es extremadamente compleja; eso es algo que hay que tener muy presente para evitar caer en reduccionismos y en sesgos. Es la grave intrincación de la estructura formal de la persona la que hace que el principio de autonomía no sea ni el único descriptivo del *factum* viviente que supone el ser humano, ni, quizás, el más adecuado. Las personas somos autónomas, esa es la condición *sine qua non* de la vida moral. Pero no solamente somos eso. Al mismo tiempo devenimos criaturas increíblemente frágiles, tanto material como formalmente, y eso es un hecho que no se muestra mediante la autonomía, porque no tiene que ver con la eticidad sino con una dimensión más ontológica. Así, ante la perspectiva liberal del «individualismo expresivo» (término acuñado por Bellah), cabe defender un «comunitarismo» que ve al humano como un ser dependiente que necesita vivir en comunidad –lo cual no deja de ser un cierto regreso al concepto de *zōon politikon* (ζῷον πολιτικόν) aristotélico. La realidad humana es profundamente vulnerable. Lo somos con más intensidad al nacer, a lo largo de nuestra infancia, en momentos de enfermedad o lesiones y en la época más tardía de nuestra vida; del mismo modo, también hay circunstancias que acentúan esa fragilidad, como la soledad o la precariedad de condiciones de vida. Estos ejemplos evidencian que, en muchos contextos, necesitamos de los demás para que nos auxilien, nos cuiden y nos protejan, y eso convierte al humano en un ser constitutivamente relacional. La persona es autónoma, y debe serlo en aquellas dimensiones de su vida que desempeñe individualmente. Pero hay otros niveles de su realidad que vive de forma relacional, comunitaria, y en esas facetas pone de manifiesto características diversas que sobrepasan o que no atañen al principio de autonomía, sino a otros, como la equidad o la beneficencia. El sujeto personal absolutamente autónomo y autosuficiente es un mito.⁴ Somos seres individuales que

⁴ Esta es la idea central de FINEMAN, Martha A., *The Autonomy Myth. A Theory of Dependency* (Nueva York: The New Press, 2004).

se estructuran socialmente, y lo hacen por necesidad. Obviar esto, como pretenden hacer las éticas en las que la autonomía lo monopoliza todo, significa seccionar la realidad humana y presentar como un todo solamente una parte. Todo este planteamiento paralelo al dominante, pues, funda una perspectiva antropológica radicalmente distinta y perfectamente válida, que, a su vez, genera una bioética completamente diferente de la fundada sobre la sola autonomía.

Diego Gracia es otro ejemplo de autor que no fundamenta su pensamiento en la antropología autonomista de la bioética imperante, por lo que su posición en dicho campo también diverge de la argumentación general. Precisamente él es quien nos recuerda que hay que entender la bioética como la ética de la vida –tomándola en toda su complejidad. El propósito con el que esta disciplina nació era constituir un espacio abierto que sirviera para debatir y poder arrojar luz sobre los problemas que, principalmente, se hallan vinculados a la práctica médica, pero esto también cabe hacerlo extensible a los demás ámbitos que estudian la realidad humana. Ese fue el salto que Diego Gracia dio desde la bioética, como campo específico, hacia una ética general; de ahí la apertura hacia el resto de la sociedad a través de la deliberación y de la educación. La bioética recupera y promueve los valores, y, a su vez, subraya que la realidad no se agota en los hechos, sino que estos hay que tomarlos más bien como un punto de partida. Todo esto presupone una concepción antropológica particular, que no sitúa la autonomía como elemento nuclear de la estructura formal humana, sino otras condiciones muy distintas. La noción de persona que Gracia asume y sobre la cual construye su bioética y su sistema filosófico viene dada por el legado intelectual de Zubiri y Laín Entralgo, los maestros que le influyeron hondamente. Son ellos quienes le transmitieron unas ideas con las cuales Gracia ha gestado una visión antropológica concreta, y es desde esa concepción que reflexiona, en un inicio, acerca de los temas propios de las ciencias de la vida, para luego expandir su pensamiento hacia el marco de la ética social. Por este motivo, no podemos dejar de insistir en la profunda importancia de dedicar unas páginas de la presente investigación a los que nuestro autor considera sus dos maestros, porque Gracia representa de algún modo la síntesis bioética de Laín y de Zubiri, y la influencia que recibió de ambas figuras ha sido determinante en toda su producción intelectual. Sin ellos, el pensamiento de Gracia habría ido, con toda seguridad, por derroteros muy distintos.

Pero con Diego Gracia ocurre lo mismo que con la corriente bioética actual, y es que la antropología que sostiene enteramente su pensamiento tiene la condición de supuesto. Se repite el patrón donde la idea de persona subyace a la teoría bioética: está ahí, es el fundamento, pero lo es de un modo velado, encubierto. Gracia no explicita ni sistematiza en ninguna de sus obras el concepto que tiene del ser humano, por eso en sus libros sólo aparece fragmentariamente y en forma de supuesto. Una filosofía que indague en temas que resultan fundamentales en la realidad humana sin tener una concepción antropológica determinada que le sirva de base no parece ser viable. Por eso, a pesar de que en Diego Gracia no haya una formulación de la noción de persona, su idea está implícita en toda su bioética, y hay fragmentos en sus textos que así lo indican. Y ese es el punto donde se inserta el presente trabajo. A partir de lo expuesto, nuestra investigación quiere abordar la producción intelectual de Diego Gracia con el fin de reunir de forma sistemática todos aquellos elementos que están diseminados en sus obras y que, debidamente recogidos y ordenados, permiten mostrar el concepto de persona que sostiene de forma latente su pensamiento. Lo que nos proponemos es ambicioso, pero perfectamente posible: una suerte de ejercicio exegético que dé como resultado la explicitación de los elementos que componen la perspectiva antropológica de nuestro autor.

El método que hemos seguido para desarrollar la tesis planteada consta de dos aspectos: un primer paso, el más básico, que consiste en la lectura exhaustiva y analítica de las obras de Diego Gracia. Nuestro autor es una autoridad reconocida tanto en el ámbito de la bioética como entre los expertos en la filosofía zubiriana, pero, probablemente por el hecho de que está vivo –es así en la fecha en la que se ha realizado el presente estudio– y, por tanto, todavía sigue evolucionando intelectualmente, eso le convierte en una figura sobre la cual todavía no se ha escrito demasiada literatura. Esto justifica que nuestro trabajo cuente con escasa bibliografía secundaria acerca de Gracia, cosa que hemos suplido con la documentación primaria que él ha producido y que hemos estudiado con sumo cuidado. A este primer paso metodológico hay que añadirle un segundo factor: la introducción a las influencias principales. Volvemos a enfatizar la enorme importancia de conocer las fuentes que uno considera sus maestros: no se puede comprender rigurosamente ni en profundidad a un autor sin indagar también en aquellos que han representado un influjo decisivo en su vida y en sus reflexiones. Si se pretende acceder al pensamiento de alguien obviando a sus maestros, lo que se obtendrá será siempre incompleto,

desarraigado. De ahí la necesidad fundamental de presentar en estas páginas, aunque fuera simplemente de modo aproximativo, las figuras de Pedro Laín Entralgo y de Xavier Zubiri. Sin ellos no se puede entender a Diego Gracia en toda su complejidad. El seguimiento de estos dos pasos, pues, nos han permitido tener una visión detallada de la filosofía de Gracia con la que trabajar exhaustivamente en orden al objetivo de esta investigación.

Para cumplir con el propósito de nuestra tesis, hemos estructurado la investigación en dos bloques diferenciados, estableciendo metas concretas en cada uno de ellos. La primera parte se enfoca en las dos figuras intelectuales que Diego Gracia reconoce como sus maestros: Pedro Laín Entralgo y Xavier Zubiri. Gracia les confiere una grandeza que ya había percibido de joven al leerlos, y que conoció directamente al establecer una relación personal con los dos. Sin estas referencias hay una parte de Diego Gracia que se pierde y que nosotros juzgamos fundamental. Tanto es así, que Laín y Zubiri suponen el objeto principal de la primera sección de esta investigación. En ella hemos querido presentar una aproximación biográfica sintética de cada uno y hemos intentado dibujar las líneas generales de sendos pensamientos. Todo esto con un objetivo triple: primeramente, facilitarle al lector un conocimiento suficiente sobre ambos autores para poder comprender los hechos más relevantes de su vida y su filosofía conjuntamente; seguidamente, obtener una idea global de su pensamiento a partir de las tesis que resultan más relevantes; y, por último y más importante, poner ambos maestros en relación con Diego Gracia a fin de ver claramente el contenido intelectual que él heredó de cada uno, puesto que esa fue la base sobre la que él construyó todo su sistema intelectual.

En cuanto a la segunda parte, esta se centra absolutamente en torno a nuestro autor. Inicialmente, partiremos de una narrativa biográfica e intelectual sobre Diego Gracia, destacando los avances y la evolución de su pensamiento en coherencia con el desarrollo de su vida. Con esto pretendemos poner en situación al lector, a fin de que pueda hallar una respuesta sólida ante la pregunta por quién es Diego Gracia, y cuáles han sido y son los principales contenidos de su posición bioética –y filosófica en general– a lo largo de los años. Una vez presentado debidamente nuestro autor, pasaremos al análisis específico y detallado de los elementos que, a nuestro parecer, vertebran la noción de persona que impregna todo su pensamiento. Para ello, habrán sido fundamentales las referencias a sus maestros, con especial atención a la filosofía

zubiriana. Asimismo, nos acercaremos a su perspectiva antropológica mediante aspectos como la capacidad de raciocinio del ser humano, su dimensión emotiva, su vinculación con el mundo axiológico, la autopercepción como sujeto moral, la descripción del ser humano como «animal deliberativo», su doble faz como ser individual y en tanto que miembro de una comunidad sociopolítica, y, por último, el papel de la educación en el correcto desarrollo de su realidad.

El reto que este trabajo propone es grande. No solamente por el hecho de que pretendemos mostrar una cuestión que el autor aquí tratado no ha desarrollado –cosa que, de por sí, ya supone una dificultad considerable–, sino porque, además, estas páginas se hacen eco de la misma ausencia narrativa que se da en los debates generales de bioética. La concepción antropológica es el eje que vertebra cualquier posicionamiento bioético, y, sin embargo, es un elemento que siempre se da por sentado. Desde aquí queremos llamar la atención sobre lo que, en nuestra opinión, es un error. En el núcleo de toda bioética siempre está la persona: ella es la que motiva las reflexiones acerca de su naturaleza, su vida, sus derechos, sus deberes, sus capacidades y sus debilidades, etc. Por ello, siempre hay una perspectiva antropológica que sirve como base del pensamiento, y hay que formularla, expresarla. No podemos hablar de las cuestiones que rodean al ser humano sin haberlo tratado a él primero. Fundamentar el propio concepto de persona es un ejercicio necesario para legitimar y pensar mejor las opciones que defendemos en el terreno bioético. Hacerlo también beneficiaría el diálogo con los que sostienen otros puntos de vista, dado que un planteamiento que expone más claramente la estructura de sus fundamentos se vuelve más comprensible. Asimismo, la tesis que hemos querido desplegar a lo largo del presente texto constituye una novedad sin precedentes; este es el primer intento de sistematización del concepto de persona en el pensamiento de Diego Gracia. La envergadura del desafío que tal situación significa es notable, pero esto no eclipsa la necesidad de intentar hacerle frente. Diego Gracia ha sido y es considerado no sólo una autoridad, sino también un maestro para un ingente número de bioeticistas tanto de origen español como latinoamericano. Pionero en el desarrollo de la bioética europea, la evolución de su pensamiento converge con los avances mismos que este ámbito ha hecho en el último medio siglo, a pesar de que luego él se haya ido separando de la mentalidad afirmada como dominante en dicho campo. Hablamos de un autor fecundo y complejo, cuya labor investigadora ha sentado un precedente en las ciencias de la vida y la salud mediterráneas y sudamericanas. Un planteamiento

bioético tan potente como el suyo bien merece un estudio que pretenda mostrar la concepción de persona que lo fundamenta. He aquí, pues, la voluntad con la que nos hemos sumergido en dicho proyecto y la ferviente actualidad de nuestro tema. Si, al final de estas páginas, el lector adquiere un conocimiento de aquello que Diego Gracia comprende como persona, esta tesis habrá concluido con éxito.

No podemos cerrar esta introducción sin un ejercicio de gratitud. Esta tesis, como todo proyecto que se dilata a lo largo del tiempo, no ha sido una tarea sencilla, y debe su fruto a distintas personas. En primer lugar, a los Dres. Montserrat Esquerda y Francesc Torralba, que me han acompañado en el proceso de maduración de esta investigación. Seguidamente, al Dr. Diego Gracia, por haber accedido a conocerme y a responder mis preguntas de la forma más afable posible. De igual manera, a mi familia, por brindarme un apoyo infatigable. También al Dr. Joan García del Muro, por toda la ayuda proporcionada desde la más bondadosa disposición. Y, por último, al Dr. Antoni Bosch-Veciana, por haberme enseñado pacientemente lo que significa investigar. A todos ellos va mi agradecimiento más sincero.

PRIMERA PARTE

LAS INFLUENCIAS DE DIEGO GRACIA

Diego Gracia es una de las voces más relevantes de la bioética hispana actual; sus numerosas y fecundas aportaciones a este campo, condensadas en los últimos 50 años, lo corroboran. Su preocupación no sólo por la práctica médica sino por otros aspectos que van más allá de la deontología y se adentran en terrenos como el de la ética o la antropología, entre tantos otros, hacen de él un autor muy necesario a nivel médico, pero también muy relevante a nivel filosófico.

Pero para tratar en profundidad el contenido de su pensamiento hay que situarse en su punto mismo de partida, y ese no es otro que las referencias que Gracia adoptó como sus maestros.

Entre los muchos regalos que me ha hecho la vida, quiero referirme a dos, para mí impagables. Son los que siempre he tenido por mis maestros. Los conocéis bien, Zubiri y Laín, Laín y Zubiri. Lo que yo he hecho en el orden intelectual se lo debo en buena medida a ellos.⁵

Cuando tiene que hacer mención de ellos, como se puede apreciar, Gracia sólo tiene palabras de gratitud hacia los que considera sus maestros, cosa que indica hasta qué punto han sido y todavía son importantes para él. Indagar en las ideas de Diego Gracia supone de modo absoluto hablar de aquellos que, ya fuese en los inicios de su trabajo intelectual o en cualquier otro momento de su vida, le han guiado y ayudado a formarse como profesional e, indisolublemente, como persona. Porque conocer a sus maestros y a las personas que, de un modo u otro, han influido intelectualmente en él es un buen camino hacia el logro de una comprensión más rica y profunda de su pensamiento.

Si hablamos de los maestros de Gracia, no hay duda de las dos personas que cabe mencionar: Pedro Laín Entralgo y Xavier Zubiri. Es el mismo Diego Gracia quien escoge esos dos nombres y los eleva a la categoría de maestros, situándolos por encima de otras tantas influencias que ha recibido a lo largo de su vida. Personas influyentes ha habido muchas; maestros, sólo dos. Hace falta decir que no hay que entender aquí el término «maestro» como un sinónimo de profesor. De hecho, aunque había leído algunos de sus libros, Gracia conoció tanto a Laín Entralgo como a Zubiri una vez finalizada su licenciatura en Medicina. Cuando Gracia usa la palabra *maestro*,

⁵ Intervención de cierre del acto de celebración de los veinte años del Máster en Bioética impartido en la Universidad Complutense de Madrid. Cf. GRACIA, Diego, *En busca de la identidad perdida*, Biblioteca Deliberar, 10 (Madrid: Triacastela, 2020) p. 308.

está refiriéndose a algo más profundo.⁶ Quiere decir que ve en Laín Entralgo y en Zubiri una grandeza que no confiere a nadie más. Una grandeza que ya percibía al leerlos desde joven, que ha conocido directamente al establecer una relación personal con ambos y que ha compartido con ellos a través de un vínculo de amistad. Porque, en efecto, en el caso de estos dos autores su influencia no queda restringida al estrato puramente intelectual. Gracia convivió con ellos; tuvo con ellos una relación que –para usar gramática lainiana– se le puede llamar verdaderamente *dialógica*. Así que es fácil suponer que la presencia de Laín y Zubiri en la vida de Diego Gracia le aportó no sólo un enriquecimiento intelectual, sino también una experiencia de vida que, como él mismo muestra en múltiples ocasiones a través de sus escritos, supo apreciar muy bien.

Laín Entralgo y Zubiri tuvieron un impacto decisivo en Diego Gracia, hasta el punto de que parte de lo que él piensa y escribe se lo debe a ellos –como más adelante trataremos de mostrar.⁷ Para comprender exhaustivamente las ideas de un autor se hace necesario saber de dónde proviene y, en muchas ocasiones, a quién tiene en mente cuando habla. Por todo lo dicho hasta ahora y con el objetivo principal de acercarnos de un modo sistemático al pensamiento de Diego Gracia, nos proponemos iniciar nuestro camino partiendo de los autores que le han ayudado a formar sus propias ideas. Por el gran valor que Gracia les atribuye a nivel intelectual, es evidente que se trata de unas figuras que han tenido una honda incidencia en su vida y en su pensamiento, y, por ello, su influencia también incide en el concepto de persona que Gracia ha ido conformando. Es especialmente relevante comprender las tesis generales que Laín y Zubiri sostienen para ver como estas han ayudado a Gracia a gestar su perspectiva antropológica. Para ello, pues, nos disponemos a estudiar a Pedro Laín Entralgo y a Xavier Zubiri, sus maestros. Todo esto a fin de lograr que el

⁶ Cabe remarcar aquí el uso de la palabra «maestro» en su diferencia con otros términos que frecuentemente se usan como sinónimos, como es el caso de «profesor». Maestro deriva del latín *magister*, cuyo significado es: aquel que posee más experiencia y conocimientos sobre uno o varios ámbitos, cosa que permite tomarle como modelo. Este vocablo latino está compuesto por el adverbio *magis*, más, y el sufijo contrastivo *-ter*. *Magis* deriva, a su vez, del griego *meg*, presente en *μεγας*, y que significa «grande». Hay, por tanto, una grandeza intrínsecamente asociada con aquellos que gozan de la consideración de maestros, pues son aquellas personas que merecen ser tomadas como modelo y de las cuales hay algo que aprender.

⁷ Sobre la influencia de Laín Entralgo y Zubiri, Gracia escribe: «Yo he sido como un enano subido a hombros de gigantes. Esto me ha permitido otear nuevos horizontes, ver más de lo que ellos mismos vieron y hacer mi propio camino. No ha sido mucho, ni muy importante, pero me he considerado siempre obligado a hacerlo por pura fidelidad a mí mismo y por fidelidad a ellos.», cf. D. GRACIA, op. cit; pp. 310–311.

lector obtenga una imagen ordenada de las estructuras que fundamentan el trasfondo de las ideas de Diego Gracia y que, de este modo, sea capaz de identificar qué partes provienen de una larga tradición y qué otras constituyen las nuevas aportaciones que ha dado nuestro autor. Empecemos hablando, pues, de Laín Entralgo.

PEDRO LAÍN ENTRALGO. EL REFERENTE MÉDICO

Pedro Laín Entralgo: un hombre de la generación de la guerra civil española, que ante su terrible espectáculo se propuso como objetivo salvar todo lo positivo, integrar todo lo valioso, viniera de donde viniera.⁸

Gracia resalta sus dos maestros por encima de los demás, y cada uno de ellos lo ha sido en un ámbito distinto. La influencia que Laín Entralgo tuvo sobre Gracia, si bien abarca toda su vida, se produce sobre todo en el ámbito médico. O, más concretamente, en el modo de entender la medicina, la salud y la enfermedad e, indefectiblemente, el modo de comprender al paciente y, por tanto, a la persona humana. Laín vivió desde muy joven el paradigma neopositivista de las ciencias, donde se incluía también la medicina, y se mostró muy crítico con él. Esa no era la manera como él entendía que debía ser concebida la medicina, ni tampoco como se debía practicar el acto médico. En vez de amoldarse a una praxis que se limita sólo a tomar por relevante los hechos y a basarse en las evidencias empíricas, Laín apostó por una medicina que partiera de ahí pero sin olvidar el mundo de los valores; una práctica médica respetuosa con el paciente en tanto que ser humano, y, por encima de todo, respetuoso con sus ideas. Una medicina comprensiva.

Entender la medicina de este modo necesariamente modifica todos los factores que intervienen en ella. No corresponde aquí exponer esto con detalle, sino que lo haremos más adelante. Basta ahora con decir que defender tales ideas sobre la medicina implica un sistema filosófico previo, coherente con ese concepto de ciencia determinado. Tal fue la inquietud de Laín Entralgo a lo largo de su vida: trabajar para elaborar una medicina que estuviera cohesionada con su imperecedero amor por la antropología, para dar lugar a una ciencia que rompiera con las limitaciones del pensamiento positivista imperante y que recuperara al hombre y, en concreto, su dimensión espiritual. Y esa fue la lección que Gracia aprendió de él.

El mundo de los valores. A través de Laín, Gracia hace suyo un sistema axiológico que se convertirá en uno de los núcleos de su pensamiento, dado que los valores son un elemento clave en su manera de hacer bioética. Si bien este es el punto convergente

⁸ Al final de la introducción a la biografía de Diego Gracia sobre Laín Entralgo, y a modo de resumen, escribe estas palabras para expresar sintéticamente el objetivo que movió la vida de Laín, esto es, la voluntad de comprender al otro sin límites, cf. GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) p. 43.

más notable entre Laín y Gracia, cabe decir que no es en absoluto el único. Cuestiones como la *voluntad de comprensión* –para decirlo al modo de Laín–, la importancia de la tolerancia, la moralización de la vida pública, la fundamentalidad de las creencias para la vida humana o la comprensión de la política, entre otros temas, conforman el legado de Laín Entralgo que Gracia supo hacerse suyo. Y, sobre él, ha elaborado sus propias ideas y ha desarrollado un sistema filosófico que ha sabido llevar más allá.

Para ver todo esto con más claridad, pues, estructuraremos el presente apartado sobre tres puntos. En primer lugar, trazaremos una breve introducción biográfica sobre Laín Entralgo que ponga al lector en el contexto de la vida de este autor. Esto con el fin de presentar la evolución y los cambios por los que Laín pasó a lo largo de los años, logrando así una mayor comprensión sobre su pensamiento y, también, sobre la persona que fue Pedro Laín Entralgo. A continuación, sobre la base de esa biografía comentaremos los rasgos principales de su pensamiento para profundizar así en las ideas que dan consistencia a su doctrina.⁹ Entender quien fue Laín Entralgo, qué teorías y principios postulaba y por qué motivos los defendía es, a nuestro parecer, un punto clave para discernir la importancia que tuvo todo esto para Diego Gracia, cosa que nos ayudará a comprender mejor a nuestro autor. Por eso mismo, el tercer y último punto que trataremos en este apartado gira en torno, por un lado, a la relación entre Laín Entralgo y Diego Gracia y, por otro, a las ideas que ambos intelectuales comparten, con el objetivo de ofrecer una imagen clara de los puntos de inflexión donde se hace patente la influencia de Laín en el autor central de este trabajo.

⁹ Si bien utilizaremos más bibliografía de soporte, hay que mencionar que los libros que servirán de referencia fundamental en estos dos puntos serán el ya citado *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo* y el texto autobiográfico de Laín Entralgo: *Descargo de conciencia*.

El itinerario intelectual de Pedro Laín

Un primer hecho relevante en la figura de Laín Entralgo atañe precisamente a su infancia –así lo cuenta él mismo en su autobiografía *Descargo de conciencia*. Nacido en el año 1908 en Urrea de Gaén, Teruel, aprendió que se puede vivir unido a personas con las que se tienen graves diferencias ideológicas si esa unidad se fundamenta en el amor.

Desde niño pude aprender (...) que es posible convivir dentro de un grupo humano interiormente escindido por las más graves discrepancias creenciales e ideológicas y cordialmente unido, sin embargo, por vínculos de mutuo amor y respeto mutuo.¹⁰

Tomando como modelo el seno mismo de su familia, Laín observó desde pequeño que «distinto» no significa hostil. Su madre, institutriz, era una católica sincera y practicante; su padre, médico, era un ferviente republicano con toques socialistas y agnóstico –no obstante, mantuvo siempre una relación cordial con los curas de su pueblo. Más tarde, Laín optaría por defender unas determinadas ideas –principalmente políticas– que le supondrían diferencias para con su padre y su hermano José, pero las discrepancias ideológicas y de opinión de los miembros de la familia nunca provocaron lesión alguna al respeto y al amor profundo que entre ellos se tenían. Es fácil suponer, por tanto, que fue al formar parte de esa realidad tanto variopinta como respetuosa que germinó en Laín la comprensión que se puede amar al discrepante –una reflexión que, de mayor, llegaría a elevar a norma moral.

La infancia de Laín Entralgo se desarrolló en ese contexto familiar. Él se recordaba a sí mismo como un niño a medio camino entre lo burgués y lo rural, creciendo en un entorno campestre.¹¹ Asistió al colegio público de su pueblo hasta los nueve años. En 1917, comenzó el bachillerato en el Instituto de Soria, para continuarlo en Teruel desde 1919 hasta 1921. Luego, pasó los tres primeros meses del curso 1921-22 en Zaragoza, y, desde enero de 1922 hasta 1923, terminó los estudios de bachillerato en Pamplona.¹²

¹⁰ LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Descargo de conciencia*, Breve biblioteca de respuesta (Barcelona: Barral, 1976) p. 16.

¹¹ P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; pp. 15, 18.

¹² GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) p. 51. Ver también P. LAÍN ENTRALGO, *op. cit*; pp. 18–28; y, asimismo, consultar la cronología de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, URL <http://www.cervantesvirtual.com/portales/pedro_lain_entralgo/autor_cronologia/> [fecha consulta 10.01.2022].

Hay que mencionar que, durante esos años, se gestó en el jovencísimo Laín una crisis religiosa que culminó precisamente en 1923, provocada por su fuerte rechazo a lo que G. W. Allport llamó «religiosidad extrínseca». Se entiende por extrínseca la religiosidad que encuentra su fundamento en el cumplimiento de normas y ritos externos a ella, y es utilitaria, pues considera la religión como un medio para alcanzar otros objetivos –que también le son ajenos.¹³ Dicho de otro modo, la religiosidad extrínseca confunde la religión con la moral, de ahí el ahínco en el cumplimiento de un código de normas.¹⁴ Laín, que –como sus hermanos– había sido educado en un entorno religioso y tradicional, reconoció este tipo de religiosidad en las gentes que le rodeaban y en los órganos eclesiásticos que imperaban dentro de la Iglesia, y rehusó formar parte de ello.¹⁵ A eso hay que añadir el hecho que encontró en su padre un modelo que persona que, aunque agnóstica, era de intachable moralidad, con lo cual Laín se dio cuenta muy temprano de la no identificación entre moral y religión, y que esta última no constituye en absoluto un sustento de la moral. Todo esto provocó en Laín una reacción de indiferencia hacia lo relativo a la religión y que se acentuó cuando, en 1923, empezó en Zaragoza sus estudios universitarios de Química.¹⁶ No es de extrañar, por tanto, que esa etapa de la vida del joven Laín Entralgo coincidiera en el tiempo con su interés por la ciencia, y en concreto, por la ciencia positiva. Le interesaba conocer la realidad. Sentía vocación científica y, como su padre, optó también por un pensamiento liberal, moderno, que mirara hacia el futuro y se esforzara para dar lugar a una sociedad nueva. En este contexto, la nueva ciencia no podía no ser positivista, puesto que el conocimiento científico tenía que estar basado en los

¹³ La religiosidad extrínseca se contrapone a la «religiosidad intrínseca», la cual es aquella religiosidad sincera que parte de una experiencia religiosa auténtica. La religiosidad intrínseca es la que siente de verdad la fe y, por eso mismo, no confunde la religión con ninguna otra cosa: «(...) la religiosidad intrínseca, es la interior, la religiosidad del corazón, basada, sobre todo en la tradición cristiana, en el amor confiado de Dios a los hombres y de éstos entre sí.», cf. D. GRACIA, op. cit; p. 61.

¹⁴ D. GRACIA, ibíd; pp. 61–64.

¹⁵ «Pero lo que de hecho aconteció en mi alma es que ésta, sin drama interior alguno, nada unamunianamente, como si el proceso biográfico de la descreencia o el agnosticismo fuese cosa tan natural como el brote de la barba, se hizo indiferente en materia de religión. Dejé de ir a misa, y sin el anticlericalismo enconado o mordaz que tantas veces descubría en mi contorno, vi o creí ver en la Iglesia un cuerpo gigantesco en lenta extinción histórica, aunque lleno, eso sí, de cosas ética, estética o pintorescamente sugestivas. Me encantaba, por ejemplo, recorrer a solas el claustro gótico de la Catedral y, cuando lo había, asistir al espectáculo medieval de las oposiciones a canónigo. (...) Y leía con fruición cuanto caía en mis manos.», cf. P. LAÍN ENTRALGO, op. cit; pp. 35–36.

¹⁶ D. GRACIA, op. cit; p. 65; ver también P. LAÍN ENTRALGO, ibíd; p. 41: «Sin la menor estridencia, mi alejamiento de cualquier forma de vida religiosa se agudizó; qué distante me sentía –y en cierto modo me siento– de aquellas gentes, sinceras muchas, farisaicas no pocas, que vespéralmente recorrían la calle de Alfonso para hacer su visita católico-regional a “la Pilarica”. De seguir allí mis estudios, ¿qué hubiera sido de mi vida?».

hechos empíricos y debía evitar caer en los mitos, especulaciones y viejos prejuicios que se habían anquilosado en el pasado.¹⁷ No obstante, Laín Entralgo no fue nunca un positivista radical, ya que siempre supo tener presente la falibilidad de las ciencias –y del conocimiento humano en general.¹⁸ Esa conciencia que el saber humano no agota la realidad le ayudó a no enrocarse en dogmatismos y le permitió evolucionar a lo largo de los años.

En 1923 empezó su licenciatura en Ciencias químicas en la Universidad de Zaragoza. Allí descubrió en sí mismo un naciente interés por la Físico-química, inquietud que le llevó a proponerse cursar –aunque nunca pudo realizarlo– los estudios de Física en Madrid, una vez que hubiera terminado con la licenciatura en Química.¹⁹ Pero sólo estuvo en Zaragoza el primer año de carrera. En 1924 su familia le sugirió probar suerte en la convocatoria de becas que el Colegio San Juan de Ribera de Burjasot, Valencia, ofrecía a los estudiantes y, en caso de lograr la admisión en la institución, los gastos implicados en el estudio de la carrera (alojamiento, matrícula, libros, etc.) quedaban cubiertos. El alivio económico que proporcionaba era, sin ninguna duda, un gran aliciente para intentarlo.²⁰ Laín consiguió una plaza en el Colegio y en octubre de 1924 se trasladó a Valencia. Pasó en Burjasot los siguientes seis años, que él mismo describió como «rigurosamente decisivos» para su vida.²¹ Prosiguió allí con sus estudios de Química, que terminó en 1927, y después cursó la licenciatura en Medicina, completándola en 1930.

¹⁷ D. GRACIA, op. cit; pp. 52–53.

¹⁸ Esa idea corresponde a lo que se ha denominado «crisis de los fundamentos de la ciencia». Los avances multidisciplinarios que, desde medianos de siglo XIX y sobre todo a inicios del XX, no dejaban de presentar nuevos problemas en los distintos campos científicos terminaron por revelar algo que provocó una ruptura en el paradigma vigente: a saber, que las ciencias –y aún menos los científicos– no son infalibles. De eso se deducía inevitablemente que las aspiraciones del positivismo eran quiméricas, pues se hizo patente que el conocimiento científico iba siempre un paso por detrás de la realidad, sin lograr alcanzarla nunca del todo. Esa conclusión también afectó a la filosofía, cuya tradición se funda sobre el principio clásico que la inteligencia puede conocer esencialmente la verdad de las cosas (*adaequatio intellectus et rei*). Por esa razón se pasó de la verdad como *adecuación* a la verdad como *descubrimiento* (*αλήθεια*). Sobre este tema ver D. GRACIA, ibíd; pp. 53–55.

¹⁹ D. GRACIA, ibíd; p. 52; ver también P. LAÍN ENTRALGO, op. cit; pp. 36–39, 41, 47–48.

²⁰ P. LAÍN ENTRALGO, ibíd; pp. 41–44.

²¹ P. LAÍN ENTRALGO, ibíd; p. 44; asimismo, en las páginas 50–51, Laín escribe acerca de su estancia en el Colegio: «(...) con entera franqueza debo aquí decir que, pasado y olvidado el inevitable recelo exploratorio de los primeros días, y aunque la íntima actitud religiosa de mi espíritu fuese durante meses la misma que en los dos años precedentes, nunca dejó de serme singularmente grata la estancia en el Colegio de Burjasot. (...) en ese Colegio fui de veras joven, y entre sus muros recibí año tras año el regalo impagable de la verdadera amistad.»

Fue mientras era estudiante de Química en Burjasot que le sucedió lo que él llamó *conversio fidei*. En ella le influyeron dos personas: el sacerdote don Antonio Rodilla y el franciscano fray Antonio Torró. Don Antonio Rodilla era, en aquel momento, el vicedirector del Colegio de Burjasot y, aunque era todavía muy joven, Laín vio en él una espiritualidad, un intelecto y una cultura muy notables –recuerda con afecto en *Descargo de conciencia* que fue don Antonio quien hizo gustarle clásicos como fray Luis de Granada o los escritos de Azorín–, además de un grato conversador. Don Antonio estaba siempre dispuesto a charlar con quienes le buscaban para promover su propia calidad intelectual y, del mismo modo, también la moral. De ahí, pues, que el trato diario con don Antonio Rodilla jugara un papel muy importante en la gradual conversión de Laín Entralgo a la visión cristiana del mundo, además de ofrecerle otras perspectivas políticas que hicieron que Laín empezara a pensar en una idea de Estado distinta, donde los valores espirituales fueran algo primordial.²² Por otro lado, Laín entró en contacto con fray Antonio Torró cuando asistió a unas conferencias impartidas por él en el Real Monasterio de Santo Espíritu del Monte, en Gilet (Valencia), durante la primavera de 1925. Fray Torró era considerado una eminencia en materia de mística y ascesis, así como un experto en la espiritualidad de San Francisco de Asís y Fray Juan de los Ángeles, y dedicó su vida intelectual a elaborar una espiritualidad en torno a la idea franciscana del *amor*.²³ Justamente ése fue el objeto de las conferencias a las que asistió Laín. Allí descubrió el amor como *ἀγάπη* y la religiosidad intrínseca, tan distinta de aquella que aborrecía y que le había producido indiferencia en todo lo tocante a la religión. En las palabras de fray Torró encontró una religiosidad sincera que postulaba, entre otras, la idea que *el amor une*, y además, que abre al ser humano al mundo de los valores.²⁴ Esa nueva visión de la religión causó un fuerte impacto en el joven Laín Entralgo, quien empezó a reflexionar

²² P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; pp. 52–54; ver también D. GRACIA, *op. cit*; pp. 65–66; sobre la influencia de don Antonio Rodilla en Laín Entralgo, Gracia escribe: «Laín cambia de parecer respecto a la religión cristiana por influencia de don Antonio Rodilla. En él ve una vida religiosa auténtica y profundamente vivida, además de un exquisito gusto estético y literario. Sus antiguos prejuicios se diluyen.».

²³ La filosofía franciscana a la que aquí aludimos se centra en el *amor* como fundamento y culminación de todo el pensamiento que se estructura alrededor suyo. Ese punto de partida da lugar a una filosofía de corte voluntarista, porque entiende que la voluntad es el motor de la inteligencia; la inteligencia es capaz de abrirse al ser, pero es el espíritu del ser humano el que, mediante la voluntad, presenta la realidad *en su valor* y empuja la razón hacia ella, hacia el ser de las cosas, objetuando la realidad –es lo que Torró llama «prioridad ontológica del querer». La valoración de la realidad, por tanto, es fruto del amor. Un amor que abre a la trascendencia, que busca la comprensión sintética de todo y que siente rechazo hacia las antítesis disgregantes. Si el lector desea profundizar más en la filosofía de fray Torró, Diego Gracia recomienda como síntesis de su pensamiento el libro TORRÓ, Antonio, *Filosofía del espíritu franciscano* (Barcelona: Tipografía Católica Casals, 1932). Sobre este autor ver también D. GRACIA, *op. cit*; pp. 67–71.

sobre algunas cuestiones metafísicas y teológicas.²⁵ Escribió en su autobiografía que, tras escuchar a fray Torró, se replanteó tres cosas:

(...) tuve ocasión de escuchar al P. Torró varias pláticas acerca de la idea cristiana del amor; y oyéndole, y rumiando luego en mi intimidad la sustancia de sus palabras, tres cosas se me fueron haciendo más y más evidentes. Esta: que mucho más allá de todo cuanto sobre la doctrina y la esencia del cristianismo me habían dicho y yo podía pensar, tal idea —basada, por supuesto, en el *Deus caritas est* de San Juan y en el canto de San Pablo a la primacía de la *agápe* o *caritas*— es la más honda, original y eficaz de cuantas novedades trajo al mundo el Evangelio. Esta otra: que aun cuando tantísimos hombres, incluidos los que a sí mismos se llaman cristianos, la desconozcan, no la cumplan y hasta se opongan a ella o a las más inmediatas consecuencias de su formulación, sin ella —quiero decir, sin los presupuestos naturales que ella gratuita y cristianamente alumbró y corona— no sería posible entre los hombres una convivencia humanamente digna, ni la humanidad conocería un progreso histórico no meramente administrativo o maquinal. Esta tercera: que lo que hasta entonces venía siendo el más puro incentivo de mi vocación personal, un conocimiento científico de la verdad del mundo, no es a la postre otra cosa que el resultado intelectual de un previo amor iluminante a la realidad, sea consabido o inédito el modo de la verdad de ésta; en definitiva, la consecuencia de un amor efusivo al mundo, tal como éste es y, sobre todo, tal como para nosotros debe ser.²⁶

Se hace más que notable, pues, la importancia que el contenido de las conferencias de fray Torró tuvo para Laín Entralgo. El descubrimiento del amor de efusión (*ἀγάπη*) supuso para él un hallazgo capital en su vida. No sólo se replanteó su concepción sobre la religión y su propia fe,²⁷ sino que, además, tomó conciencia del papel fundamental que ese tipo de amor desempeña en el mundo y en la historia. Dicho de otro modo, fue ahí donde Laín comprendió que hay algo más allá de lo sensible y de los hechos puros, pues tras ellos están los valores y el nivel de lo espiritual, y es a través del amor que accedemos a estos. Como se puede anticipar, todo esto provocó

²⁴ Se hace inevitable no relacionar esta idea con el pensamiento de Max Scheler. En efecto, en 1923 Ortega y Gasset publicó en la *Revista de Occidente* el artículo «Introducción a una estimativa: ¿Qué son los valores?», donde hacía referencia a una actitud nueva ante lo relacionado con la facultad estimativa que refleja un cambio en la mentalidad de su época, y también apuntaba hacia una sistematización de los valores. Dos años después, el mismo Ortega publicó otro texto, titulado «Vitalidad, alma, espíritu», donde la influencia de la teoría scheleriana de los estratos de la vida emocional se hace muy evidente. En 1925, pues, Ortega seguía con interés las publicaciones de Scheler. Y cabe pensar que, muy probablemente, fray Torró leyó estos ensayos orteguianos, de ahí los puntos en común con Scheler (cf. D. GRACIA, op. cit; p. 72).

²⁵ «Poco a poco, por obra de un ambiente, pero sobre todo por obra de dos personas, me vi íntimamente obligado a sentir y a pensar que si yo no admitía de buen grado la divinidad y la muerte redentora de Cristo, la realidad de mi vida y la realidad del mundo carecerían para mí de sentido.», cf. P. LAÍN ENTRALGO, op. cit; p. 52.

²⁶ P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; pp. 54–55.

²⁷ A través sobre todo de las enseñanzas de San Juan y San Pablo, resurgió en Laín Entralgo una fe cristiana firmemente anclada en el *Deus caritas est*. No obstante, Laín se mantuvo siempre en una posición crítica respecto de la jerarquía eclesiástica, en la que, en los años que siguieron, vio actitudes de fomento de la religiosidad extrínseca entre los feligreses que reprobó duramente, o también el disgusto por la reticencia de la Iglesia en aceptar los avances del mundo moderno (cf. P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; pp. 55–57).

que Laín abandonara la mentalidad positivista que había venido sosteniendo durante esos años. De hecho, se propuso superar el positivismo yendo más allá, dado que su objetivo ya no era el conocimiento científico de la realidad sino aquello que le es anterior y le dota de sentido, a saber, el amor. A partir de ese momento la reflexión acerca del amor se convirtió en el tema de su vida.²⁸ Por todo lo dicho, no es de extrañar que sea alrededor de estos años que Laín empezó a leer a autores como Ortega y Gasset o Max Scheler.²⁹ Nació en él un nuevo interés que con el tiempo se convertiría en vocación: la filosofía.³⁰

Y, junto a la *conversio fidei*, una *conversio morum* liderada por un «amor intellectualis» al modo orteguiano. Diego Gracia considera que Laín entendió, a partir de Ortega, que el amor intelectual –natural– nos abre las puertas al amor cristiano, que representa el nivel sobrenatural que da continuidad al primero. La moral cristiana debe ser, pues, una moral de amor; un amor sobrenatural que parte de la naturaleza. Y es por esto que la realidad nos exige una actitud comprensiva –llena de fe, esperanza y amor–, porque sólo mediante la comprensión podemos llegar a conocer el *sentido* de las cosas. Esa fue, según Gracia, la opción fundamental que Laín Entralgo hizo en su juventud, una opción que perduraría a través de los años y hasta su muerte.³¹ Optó por regir su vida a partir del descubrimiento de esa ética franciscana basada en el amor. Es del propio Laín la catalogación de personas en dos grupos bien definidos: los del tipo «Narciso» y los del tipo «Pígalión». La diferencia yace en la actitud. Son «Narciso» aquellas personas que, como el personaje homónimo de la mitología griega, viven apegadas a sí mismas y que, sin muestra alguna de humildad, se creen merecedoras de cuanto tienen. Por contra, son «Pígalión» aquellos que mediante el amor lo impregnan todo de vida, haciendo que la realidad revele lo magnífico que alberga. A consecuencia de esto sienten una enorme gratitud que les hace tomar conciencia que, a menudo, uno posee más de lo que merece. Diego Gracia ve reflejado en Laín el arquetipo de esa actitud pígaliónica, y cabe pensar que esta

²⁸ D. GRACIA, op. cit; pp. 73–74.

²⁹ Es muy probable que el primer contacto directo de Laín con una obra de Scheler fuera la traducción de *El resentimiento en la moral*, publicada por la editorial Revista de Occidente en 1927 (cf. D. GRACIA, ibíd; p. 72).

³⁰ «(...) en lo sucesivo nunca podría quedar tranquila mi inteligencia mientras, ayudada por quien fuese, no lograra dar una respuesta también filosófica, no sólo científica, al tema por ella estudiado. Al pobre e inconstante científico de afición que yo venía siendo, iba a unirse desde entonces, irrevocablemente, un filósofo de ocasión más pobre aún.», cf. P. LAÍN ENTRALGO, op. cit; p. 66.

³¹ D. GRACIA, op. cit; pp. 77–80.

viene, en parte, de aquella *conversio morum* de juventud.³² Conversión donde influyó también la teoría moral del hombre magnánimo de Ortega, que Laín conocía bien. Ortega puso por escrito esa teoría en 1927, y parece muy probable que Laín la leyera en cuanto se publicó.³³ En ella, Ortega distingue dos psicologías antagónicas que derivan en dos modos de ser distintos y en dos perspectivas morales que se contradicen, a saber: la pusilanimidad y la magnanimidad; el *alma chica* contra el *alma grande*. Es el «deber ser», abstracto y heterónimo, frente al «tener que ser» que nace de uno mismo y que, de serle fiel, le permite al ser humano realizar su vida plenamente. También hay algo de esto en la opción ética fundamental que Laín Entralgo hizo de joven, pues, como dice Diego Gracia, Laín fue un ejemplo de hombre magnánimo, de alma grande.³⁴

Todo lo dicho ocurrió durante los años de su formación en Ciencias químicas, que terminó en 1927. Tras esto, como ya hemos mencionado, su deseo era proseguir con la carrera de Física en Madrid. No obstante, una conversación cambió ese rumbo. Su padre, quien en su momento no quiso que Laín estudiara Medicina, le mostró su preocupación por truncar un porvenir económicamente holgado y, con ello, el posible bienestar de su hijo. Así que le sugirió a Laín que se matriculara en Medicina. Laín expresó que su decisión estaba tomada según lo que él sentía como clara vocación y que no tenía ambición alguna hacia su devenir económico. Pero esa conversación hizo que Laín cayera en la cuenta de la carga económica que supondría su estancia y sus estudios en Madrid. Él quería dedicarse a las ciencias y, para ese cometido, buena era también la medicina –carrera que podía estudiar en Valencia aprovechando las ventajas que le ofrecía el Colegio de Burjasot. Y así lo hizo, abandonando enteramente su deseo de estudiar Ciencias físicas en Madrid. Hay que decir, no obstante, que el interés que pudo sentir Laín hacia la medicina era mayormente teórico, y por tanto, el ejercicio clínico era algo que le resultaba lejano. Tenía muy

³² D. GRACIA, op. cit; pp. 80–81. Sobre el tema lainiano de Narciso y Pigmalión, ver también GRACIA, Diego, *En busca de la identidad perdida*, Biblioteca Deliberar, 10 (Madrid: Triacastela, 2020) pp. 307–308; LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Descargo de conciencia*, Breve biblioteca de respuesta (Barcelona: Barral, 1976) p. 379; LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Sobre la amistad*, Colección Selecta, 41 (Madrid: Revista de Occidente, 1972) p. 335; LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Hacia la recta final. Revisión de una vida intelectual* (Barcelona: Círculo de Lectores, 1990) pp. 391–392.

³³ Se trata de su libro *Mirabeau o el político*, cf. ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, 10 vols (Madrid: Taurus, 2004–2010) vol. IV.

³⁴ GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) pp. 81–84.

presente todavía el sueño adolescente de convertirse en un creador de ciencia, y con esa ambición comenzó su segunda licenciatura.³⁵

La experiencia no fue, por lo general, muy positiva. Por aquel entonces, Laín era un joven de diecinueve años intelectualmente inquieto y ávido de conocimientos, que esperaba una formación avanzada y moderna. Pero eso no fue lo que recibió. Recordaba en sus memorias la decepción que sintió al encontrar un edificio tan anticuado como las ideas del profesorado que ahí trabajaba y cuya calidad era más bien mediocre.³⁶ Sólo tres docentes escaparon de esta crítica: los cirujanos José Segovia y Francisco Martín Lagos, y Juan Peset, médico forense. Los tres eran profesionales bien formados y eficaces, y compartían la característica de ofrecer a sus alumnos conocimientos modernos y atractivos. Fue Peset quien impartió unas lecciones de psiquiatría general –como introducción a la forense–, dando así a conocer el mundo de las enfermedades mentales al joven Laín, que mostró gran interés por esa disciplina.³⁷ Por lo demás, durante los años que estuvo cursando Medicina pensó más de una vez en si realmente su estancia allí tenía algún sentido. A consecuencia de esto, dejó de asistir a sus clases y se refugió en los libros, mientras evadía las responsabilidades prácticas que a un alumno de Medicina se le requirieron.³⁸ A cambio, leía y leía. Leía en distintos idiomas –español, francés, alemán e inglés– y sobre tópicos variados: física, química, revistas de medicina –se suscribió a *La Presse Médicale*, a *Paris Médical*, a *Deutsche Medizinische Wochenschrift* y a la vienesa *Klinische Wochenschrift*–; también leía literatura –los autores de la generación del 98, los de la generación del 14 y los de la generación del 27– y, con una atención que iba incrementándose, filosofía:

Junto a todo ello, la literatura; y con anárquica e indisciplinada afición creciente, la filosofía: algo de la escolástica; algo de la que a la sazón comenzaba a publicar *Revista*

³⁵ LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Descargo de conciencia*, Breve biblioteca de respuesta (Barcelona: Barral, 1976) pp. 60–61.

³⁶ «Aquel pobre y destartado edificio de la calle de Guillen de Castro; la no exigua serie de profesores anticuados e ineficaces con que por entonces llegaba a su lamentable fin la que llamaban “gloriosa escuela médica valenciana”; la mediocre calidad de casi todos los que, no viejos aún, habían venido a ocupar las vacantes de los muertos o los jubilados...», cf. P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; pp. 61–62.

³⁷ P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; pp. 63–64.

³⁸ «(...) asistí poco a la Facultad, no aprendí lo que las clases lectivas y la visita hospitalaria nunca dejan de enseñar, aun cuando sean mediocres sus titulares, y con la coartada de leer y leer cosas diversas traté de disimular ante mí la inconveniencia y el culposo error de mi comportamiento. Me evadí, en suma, tanto de lo que era deber a la vista como de lo que podría ser deber inventado, y terminé mi nueva carrera no mal provisto de conocimientos teóricos, (...) pero harto vacío de conocimientos prácticos, desde los disectivos, micrográficos y fisiológicos hasta los clínico-exploratorios y clínico-terapéuticos.», cf. P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; pp. 65–66.

de Occidente; el inevitable Balmes. Poca cosa, desde luego; pero suficiente para convencerme de que en lo sucesivo nunca podría quedar tranquila mi inteligencia mientras, ayudada por quien fuese, no lograra dar una respuesta también filosófica, no sólo científica, al tema por ella estudiado. Al pobre e inconstante científico de afición que yo venía siendo, iba a unirse desde entonces, irrevocablemente, un filósofo de ocasión más pobre aún.³⁹

Al joven Laín le fascinaba el pensamiento que, a medianos de la década de 1920, se consideraba actual. No puede sorprender, por ello, que el primer influjo filosófico que recibió fuera el de Ortega y Gasset, quien en ese momento suponía el máximo representante español de la filosofía en vanguardia. De él aprendió ideas como la teoría del perspectivismo; o que la razón humana es histórica, además de lógica, porque también es así la verdad –entendiendo esta como un desocultamiento (*αλήθεια*) a través del tiempo.⁴⁰ También era lector de Eugeni d'Ors y de Xavier Zubiri.⁴¹ Pero es mediante los trabajos de Ortega que Laín llegó a Max Scheler. Antes hemos mencionado el momento en que, seguramente, Laín accedió directamente a este autor.⁴² Pero, así mismo, hemos visto también que en los años inmediatamente anteriores a ese momento Ortega ya seguía las publicaciones de Scheler, cosa que se reflejaba en sus propios trabajos.⁴³ A partir de Ortega Laín llegó, pues, a Scheler, y con él descubrió el mundo de los valores, su teoría del *ordo amoris* y su personalismo. Esos hallazgos, como hemos dicho ya, fueron fundamentales, y completaron aquel cambio que se había iniciado en Laín dos años antes, en las conferencias de fray Torró. Laín Entralgo pasó, así, de ser un joven agnóstico y de ciencias naturales con alma moderadamente positivista, a verse como un cristiano estudiante de medicina preocupado por aquello que se encuentra allende los hechos puros. De ahí, y por medio de la psiquiatría, se centró en las llamadas ciencias del espíritu y en la búsqueda de la superación del positivismo. Toda esta transición acabó por desembocar en la filosofía, dando lugar a una nueva vocación: la antropología filosófica.⁴⁴

Fue en el último curso de su licenciatura que se interesó por el estudio del alma humana. Ya había descubierto ese terreno durante las lecciones psicológico-

³⁹ P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; p. 66.

⁴⁰ GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) pp. 55–58.

⁴¹ LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Descargo de conciencia*, Breve biblioteca de respuesta (Barcelona: Barral, 1976) pp. 66–67.

⁴² Ver nota 29.

⁴³ Ver nota 24.

⁴⁴ GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) p. 74.

psiquiátricas de Peset, pero fue un trabajo de clase sobre psicoanálisis —que nunca se pudo llevar a término— lo que hizo que Laín se acercara definitivamente al estudio del alma humana y, por ende, del hombre.⁴⁵ Iba a dedicarse a la psiquiatría, pero no al modo de las ciencias positivistas, sino que quería estudiar la mente humana posando, a su vez, la mirada en el horizonte filosófico que yace detrás suyo: el de la antropología.

Los años finales de su estancia en Burjasot coincidieron con el inicio de un período convulso para la historia de España. En 1929 ocurrió la caída de la bolsa de Wall Street que originó en la economía mundial el fenómeno conocido como *Gran Depresión*. A partir de ese año, en España se empezó a notar una tensión que iba creciendo, puesto que se percibía un ambiente general de inseguridad. El incremento de la deuda pública y el declive de la cotización de la peseta contribuyeron a aumentar una crisis económica y social ya existente en el país cuando, además, se estaba haciendo frente a una importante inestabilidad política. Todo eso provocó que, en enero de 1930, el general Miguel Primo de Rivera abandonara su papel como jefe del gobierno español, poniendo fin a casi seis años y medio de dictadura.

En ese contexto, pues, Laín Entralgo llegó a Madrid —junto a sus dos hermanos— para seguir con su formación académica, tras haber terminado su segunda licenciatura. En octubre de 1930 empezó sus estudios de doctorado, tanto en Química como en Medicina, aunque asistió mucho más asiduamente a las clases relativas a la primera titulación.⁴⁶ Y allí, en los cursos del doctorado en Química conoció a la mujer que, años más tarde, se convertiría en su esposa, Milagro Martínez.⁴⁷

Por otra parte, en las actividades de su doctorado en Medicina entra en contacto por primera vez con distintas autoridades del mundo médico. Una de ellas fue Gregorio

⁴⁵ «(...) mi afición a contemplar teóricamente la realidad me había llevado desde la materia cósmica hasta la intimidad del hombre. Y como secuela del tránsito, una interrogación nueva dentro de mí: (...) ¿no podría ser la psiquiatría, una psiquiatría más antropológica que manicomial, la definitiva tierra de promisión de las constantes inquietudes —o las constantes veleidades— de mi itinerante vocación intelectual?», cf. P. LAÍN ENTRALGO, op. cit; p. 68.

⁴⁶ «Asiste al Instituto Marañón en el Hospital General, a la Cátedra de Jiménez Díaz en San Carlos y al servicio neuropsiquiátrico de Sanchís Banús, también en el Hospital General. (...) En el otoño de 1931 incrementa su asistencia al servicio neuropsiquiátrico de Sanchís Banús, con la resuelta decisión de seguir ese camino profesional.», cf. GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) p. 51. Ver también P. LAÍN ENTRALGO, ibíd; pp. 78–85, 102.

⁴⁷ P. LAÍN ENTRALGO, ibíd; pp. 86–87.

Marañón. Por aquel entonces, Laín ya era un asiduo lector suyo y un ferviente admirador. Aunque sólo asistiera a sus sesiones clínicas como oyente y, como bien dijo el propio Laín, él nunca practicó el oficio clínico de la medicina, aún así elogiaba esas sesiones por ser tanto interesantes como altamente educativas.⁴⁸ Otros nombres relevantes fueron los de Carlos Jiménez Díaz, José Sanchís Banús –con quien profundizaría su formación psiquiátrica–, o Juan Madinaveitia. Asistió a las actividades que estos impartían y aprendió lecciones de todos ellos.⁴⁹

Laín empezó de modo relativamente tranquilo su estancia en Madrid; pero las cosas cambiarían pronto. A partir del resultado de las elecciones del mes de abril de 1931 cayó el reinado de Alfonso XIII y se instauró en España la Segunda República. Los meses previos a ese momento fueron de completa agitación, y así lo vivió también Laín Entralgo.⁵⁰ Esa fue la época en que el camino ideológico de Laín se empezó a escindir del de su padre y el de su hermano: él, joven católico pero no de derechas; su hermano, como su padre, socialista y republicano. Diferencias, como ya hemos dicho, que jamás embrutecieron ni su vínculo familiar ni su mutuo afecto. Ante toda esa situación que acaecía en el país, Laín se veía a sí mismo como alguien todavía indeterminado. No muy convencido ni por un lado político ni por el otro, se limitaba a mirar con esperanzas hacia adelante, deseoso de un futuro nuevo y vanguardista. Consciente que la España que conocía estaba en proceso de cambio, soñaba con que esta se volviera moderna y abierta al mundo.⁵¹ Y, sobre todo, esperaba que las disputas entre bandos políticos lograsen quedar atrás en aras de una España que aunara lo mejor de cada una de las partes.⁵² Ciertamente, Laín había empezado a

⁴⁸ «(...) con tanta mayor y más agradecida vehemencia debo afirmar que las sesiones clínicas de Marañón me enriquecieron en múltiples sentidos: el intelectual, el social, el ético. Aunque yo —en serio, lo que se dice en serio— nunca hubiese de ejercer la Medicina.», cf. P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; p. 81.

⁴⁹ Hemos hecho mención de aquellos que Laín pudo escuchar y ver en directo dentro del ámbito académico. No obstante, por su parte él seguía enriqueciéndose intelectualmente a través de sus lecturas. Diego Gracia recoge los diversos autores que, por aquel entonces, formaban parte de los nombres de referencia que Laín tenía en mente (cf. D. GRACIA, *op. cit*; pp. 85–86).

⁵⁰ P. LAÍN ENTRALGO, *op. cit*; pp. 91–100.

⁵¹ «(...) quiere una España nueva, mejor, más valiosa, con más ciencia, más abierta a Europa, sin perder su raíz cristiana.», cf. D. GRACIA, *op. cit*; p. 93.

⁵² Este modo de pensar, preocupado principalmente por reconciliar las diferencias y aceptar lo bueno que hay en todo pensamiento, sin importar de donde o de quien proceda, es lo que Laín llamó la *dialéctica del abrazo* –o también el *abrazo asuntivo*–, que se basa en una «actitud asuntiva y superadora» y se fundamenta en una suerte de *amor intellectualis* hacia el discrepante. Nos referiremos a ello en profundidad más adelante, al hablar de las ideas que articulan el pensamiento de Laín Entralgo. Baste ahora con indicar que esta actitud fue el eje que rigió la intelectualidad y la moral de Laín Entralgo hasta 1945.

preocuparse por la cuestión de España, que en un futuro no muy lejano se convertiría en un tema fundamental de su pensamiento. Pero, en aquel momento, lo que Laín esperaba de su convulso país era una modernización científica que supiera mantener sus raíces espirituales. Y cuando fue testigo de la quema de iglesias y conventos del 11 de mayo de 1931, o cuando se percató que la nueva pluralidad política generaba una pelea incesante entre los distintos partidos y fragmentaba la sociedad, dudó que sus esperanzas se llegaran a realizar.⁵³

Poco tiempo más tarde, ayudado por Juan Peset y decidido a ampliar su preparación psiquiátrica, esta vez fuera de España, Laín Entralgo obtuvo de la Junta para la Ampliación de Estudios la condición de pensionado y viajó a Viena poco después de Navidad. En 1932, pasó varios meses en la ciudad austríaca asistiendo a la clínica neuropsiquiátrica universitaria, dirigida entonces por Otto Pötzl.⁵⁴ Su estancia en Viena le permitió descubrir y disfrutar de la riqueza de la cultura alemana de aquel momento –aunque los conocimientos que allí adquirió fueron más generales que especializados. Por otro lado, Laín empezaba a preguntarse acerca de su futuro laboral.

Estando todavía en Viena Laín supo, por vía de un amigo, que se abrían oposiciones para una plaza como médico de guardia en el hospital psiquiátrico de Valencia, y decidió intentarlo. Así que, llegado el momento, volvió a Madrid para prepararse y opositar. Lamentablemente, fracasó en su cometido.⁵⁵ A raíz de esto, le surgió de nuevo la duda sobre su futuro, ahora teñida de cierta angustia. Urgido por la situación, aceptó un trabajo como auxiliar de Ciencias en el Instituto-Escuela de Valencia, por aquel entonces recién creado. No obstante, ese empleo no le duró mucho, puesto que pronto tuvo la ocasión de mejorar su situación. Con su futuro suegro como mediador, Laín partió para Sevilla para ejercer de médico de cerca de tres mil obreros que trabajaban en la construcción de un canal que iba entre el río Viar y la Ribera de Cala, en la cuenca hidrográfica del Guadalquivir. Su responsabilidad era, pues, atender médicamente a los obreros y a sus familias, y, además, debía procurar combatir la

⁵³ GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) pp. 93–94.

⁵⁴ LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Descargo de conciencia*, Breve biblioteca de respuesta (Barcelona: Barral, 1976) pp. 109–114.

⁵⁵ De hecho, insinuó en *Descargo de conciencia* que ese fracaso no fue por su culpa, sino por una cuestión de nepotismo: «Confiaba en mi buen éxito; sinceramente creía y sigo creyendo que en aquella lid era yo el mejor. Pero la amistad y la camaradería de Emilio Mira, factótum del tribunal, con otro de los opositores, pudieron más que el Kraepelin y el Bumke de mis veinticuatro años. El fracaso me deprimió.», cf. P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; p. 115.

malaria, que en esa época era muy frecuente en la zona donde se encontraba.⁵⁶ Es digno de mención que Laín, en sus memorias, recordó esta experiencia como un *western* a la andaluza. De esa vivencia en Sevilla sacó valiosas lecciones a nivel médico, socio-político y también a nivel personal. Allí aprendió mucho sobre la situación de la que parte un médico sin recursos para tratar al enfermo como cree que deba hacerlo; y aprendió todavía más sobre la realidad humana obrera del sur del país. Estando en el campo andaluz fue donde empezó a leer los artículos de la revista *Cruz y Raya*, que empezaba a publicarse. Esas lecturas serían importantes tanto para su desarrollo intelectual como para recordarle su vocación. Así que, tras haber ahorrado algo de dinero, empezó a preguntarse si no debía volver al cauce de su camino, que era la voluntad de hacer una psiquiatría de corte antropológico. Y, en efecto, llegado el otoño de 1933 dejó su puesto como médico en la construcción del río Viar.⁵⁷

Su siguiente trabajo también fue en Sevilla. Se acercó al Dr. Pablo Gotor y le pidió trabajar de modo no remunerado junto a él en el centro psiquiátrico de Miraflores, donde Gotor era jefe de servicio. Él aceptó la oferta, así que Laín empezó a trabajar por las mañanas en el centro, mientras que por las tardes seguía profundizando en su formación psiquiátrica, leyendo sobre todo las obras de Oswald Bumke –entre otros autores. La perspectiva de instalarse definitivamente en Sevilla rondó por su cabeza, pero a la vez, sentía que su vocación tiraba de él en otra dirección.⁵⁸

Justamente entonces, la misma amistad que, estando Laín en Viena, le había contado que había una vacante por oposiciones en el centro psiquiátrico de Valencia le hizo saber que, de nuevo, se volvían a abrir convocatorias para otro trabajo. Volvió a intentar ganar la plaza, esta vez con éxito y logrando, así, el puesto de médico de guardia en el Instituto Psiquiátrico Provincial Valenciano. Se instaló otra vez en Valencia y empezó su nuevo empleo a finales de la primavera de 1934. El trabajo no era mucho y no obtenía una gran remuneración, aunque ganaba lo suficiente para poder vivir. Hacía una guardia de veinticuatro horas cada cuatro días, y sus responsabilidades eran principalmente dos: atender médicamente cualquier incidente que pudiera ocurrir en el interior del

⁵⁶ También conocida como paludismo, por ahora se mantiene erradicada de Europa, de donde desapareció durante la segunda mitad de siglo XX. No obstante, en la década de 1930, la malaria seguía siendo una enfermedad endémica de algunas zonas de España, como por ejemplo los campos andaluces.

⁵⁷ LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Descargo de conciencia*, Breve biblioteca de respuesta (Barcelona: Barral, 1976) pp. 116–125.

⁵⁸ P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; pp. 125–127.

centro y, por otro lado, recibir y ayudar a instalarse a los nuevos pacientes que pudieran ingresar allí. En suma, pues, el trabajo era relativamente tranquilo y repleto de horas que Laín invirtió en leer. Leía psiquiatría, psicología, filosofía y, además, novelas policíacas. También aprovechó ese tiempo libre para empezar a redactar sus primeros artículos, así como para seguir preparando su doble titulación doctoral.⁵⁹ Y, en diciembre de 1934, contrajo matrimonio con Milagro Martínez.⁶⁰ Poco después y simultáneamente a su trabajo como médico de guardia, probó de adentrarse en la práctica privada de la psiquiatría, así que abrió una consulta en su propio domicilio, junto con otro médico del Instituto Psiquiátrico, Marco Merenciano. Pero tal empresa fue un fracaso, dado que a penas llegaron a visitar a ningún paciente.⁶¹

Otro proyecto en el que se embarcó en esa época fue, junto con Merenciano y don Antonio Rodilla, la creación de una revista intelectual capaz de reunir a un grupo de personas que pudiera convertirse en el germen de una universidad católica. Se llamó *Norma*, y su primer número vio la luz en marzo de 1935. En él aparecieron artículos de J. J. López Ibor, de Merenciano y del mismo Laín. Entre ese primer número y el siguiente hubo de pasar un año, el tiempo que tardaron en recaudar fondos para garantizar la continuidad de la revista. De ahí que el segundo número saliera en abril de 1936. A partir de entonces, los siguientes números de la revista tenían que publicarse trimestralmente, pero la proximidad con el inicio de la guerra civil española truncó ese proyecto, acabando con *Norma* ese mismo mes de julio.⁶²

La segunda estada de Laín en Valencia fue desde 1934 hasta 1936, unos años que fueron biográficamente agrídulces para él. Hemos mencionado ya su boda, a finales

⁵⁹ «(...) mis lecturas del cuarto de guardia tuvieron dos campos principales: el saber psiquiátrico-psicológico-filosófico y la novela policíaca. (...) No sería disparate grave establecer una razonada conexión formal entre uno y otro campo, y ver en el pensamiento esquizofrénico la versión patológica del pensamiento novelístico-policíaco.», cf. P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; p. 129; ver también pp. 132–133, 136.

⁶⁰ GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) pp. 51–52. Ver también P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; p. 140.

⁶¹ El mencionado médico, Marco Merenciano, era amigo suyo de la época de Burjasot y la misma persona que había alertado a Laín Entralgo de las convocatorias de oposiciones en Valencia en el pasado. Hay que mencionar que, aunque él y Laín no tuvieron éxito en su tentativa de ejercicio de la medicina privada, Merenciano lo volvió a intentar por su cuenta, tiempo más tarde, convirtiéndose en el psiquiatra más solicitado de la ciudad (cf. P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; pp. 131–132).

⁶² P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; pp. 134–135; GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) pp. 180–181.

de 1934. Dos meses antes, el 6 de octubre, tuvo lugar una sublevación relevante sobre todo en Cataluña y Asturias, contra el gobierno del Partido Radical y la CEDA –vigente durante el «bienio negro» de la Segunda República. Fue, dicho superficialmente, un nuevo conflicto político entre la izquierda y la derecha; otra muestra de la fragmentación de la sociedad que tanto disgustaba a Laín. Aquel día él se encontraba en Sevilla, en casa de sus futuros suegros, con motivo de la preparación de la boda. Pero su hermano José, que desde 1932 era miembro de las Juventudes Socialistas, sí formó parte de la revuelta que tuvo lugar en Madrid. Por ello, al cabo de pocos días se vio obligado a exiliarse cruzando a escondidas la frontera, primero hacia Francia y, más tarde, a la Unión Soviética. La angustia que acompañaba este triste hecho tuvo un fuerte impacto en la salud de la madre de Laín, causándole problemas agravados de hipertensión arterial y, en enero de 1935, su muerte a raíz de una hemorragia cerebral.⁶³ Y diez meses después de esa pérdida nació la primera hija de Pedro Laín, Milagro.

A principios de 1936, Laín recibió una oferta que cambiaría nuevamente el curso de su vida y su destino intelectual. Por encargo de la Junta Central de Acción Católica, Juan José Barcia Goyanes –catedrático de Anatomía y jefe del Servicio de Enfermedades Nerviosas en el Hospital General, en Valencia–, estaba preparando un ciclo de conferencias sobre medicina y biología para los cursos universitarios de verano en Santander. Invitó a Laín a que le visitara en su domicilio y le ofreció colaborar en el proyecto.⁶⁴ Laín aceptó sin dudar, y acordaron que el tema que iban a tratar sería el de una medicina fundada sobre el ser humano en su integridad. Barcia, desde la morfología, trataría el cuerpo humano bajo una perspectiva formalmente antropológica; y, desde la psiquiatría, Laín expondría una descripción del alma humana que contempla su vinculación con el cuerpo y el dinamismo que este le confiere. El objetivo

⁶³ «Pues bien: apenas afectada hasta entonces por la leve hipertensión arterial que padecía, mi madre comenzó a derrumbarse rápidamente. Pensar día y noche que su hijo, de cuya calidad moral no podía dudar nadie, sería perseguido por la policía si por error o por impaciencia volvía a España, le destrozaba a la vez el alma y el cuerpo. Ni sombra de lo que meses antes había sido era ya en diciembre, el día de mi boda. Como sentí yo esta penosa realidad cuando a su lado atravesé el Patio de los Naranjos de la Catedral de Sevilla, y cuando la abracé luego —sin saber que nos despedíamos para siempre— en la puerta del Hotel de Inglaterra. Aquél fue, en efecto, nuestro último abrazo.», cf. P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; p. 143; ver también pp. 141–144.

⁶⁴ Barcia era miembro de Acción católica y había leído el primer número de *Norma*, con especial atención a lo que Laín había escrito y publicado en la revista. Le llamó la atención la voluntad que Laín manifestó de llegar a una nueva ciencia que, partiendo del estrato natural, no olvide la dimensión más humana y cristiana de la realidad, cf. GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) pp. 183–184.

final conjunto sería, pues, ofrecer una visión más íntegramente humana de la enfermedad y de su tratamiento.⁶⁵ Laín se lanzó con avidez a la preparación de su parte de trabajo, motivado principalmente por dos razones: primero, por el interés inherente a la materia misma. Él sentía que el tema escogido reflejaba su vocación de construir una antropología filosófico-médica, así que su fervor se correspondía en gran parte con la ilusión con la que trabajaba.⁶⁶ Y, en segundo lugar, por las posibles implicaciones profesionales que su curso de verano podía conllevar de cara a su futuro. Si todo salía de manera óptima, encontraba razonable pensar que alguien pudiera ofrecerle un puesto docente en Madrid, algo modesto pero que le permitiera vivir allí con su recién formada familia. Eso haría posible que él realizara su vocación, empezando por estudiar Filosofía en la universidad donde enseñaban Ortega y Zubiri –a quienes Laín ya consideraba sus maestros españoles *ex lectione*.⁶⁷ Y así, tal vez, podría ver cumplirse su deseo de obtener una cátedra universitaria relacionada con la antropología filosófica donde ejercer como «intelectual católico» y sentirse, al fin, auténticamente realizado. A la altura de 1936, pues, Laín Entralgo tenía claro que su vocación pasaba por estudiar filosofía y convertirse en un pensador católico –un catolicismo paulino–, dedicado a la reflexión en torno a una antropología que aunara en sí la filosofía y la medicina.⁶⁸

Para preparar su intervención en Santander Laín se puso a leer, principalmente, autores alemanes: Kraus, Krehl o Viktor von Weizsäcker entre los médicos, y Scheler o Heidegger –además de Ortega y Zubiri– entre los filósofos. Se centró en la producción intelectual germánica puesto que, en la década de 1920, surgió con fuerza en Alemania el interés por la antropología filosófica como nueva disciplina. Laín quería formar parte de ese mundo, pero su propósito no era sólo repetir lo que otros estaban diciendo. Él quería innovar, poder ir más allá de lo que sus predecesores habían

⁶⁵ LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Descargo de conciencia*, Breve biblioteca de respuesta (Barcelona: Barral, 1976) p. 137.

⁶⁶ «(...) indagar cómo el médico, en tanto que biólogo del ser humano, podría completar lo que los psicólogos para mí entonces más atractivos, Bühler, Köhler y Koffka, Külpe, en su campo habían creado; poner orden intelectual y lograr verdadera profundidad en la revuelta doctrina de nuestra vida instintiva; estudiar cómo la enfermedad es siempre un acontecimiento vital de quien la padece, además de ser una lesión anatómica y un desorden bioquímico de su cuerpo; he aquí, entre veinte más, las cuestiones que como posibilidad intelectual rápidamente me apasionaron; (...)», cf. P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd.*; p. 138.

⁶⁷ LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Hacia la recta final. Revisión de una vida intelectual* (Barcelona: Círculo de Lectores, 1990) p. 371; D. GRACIA, *op. cit.*; p. 141.

⁶⁸ LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Descargo de conciencia*, Breve biblioteca de respuesta (Barcelona: Barral, 1976) pp. 137–139; D. GRACIA, *ibíd.*; pp. 179, 181–184.

llegado.⁶⁹ Quería proyectar, como veremos más adelante, una nueva «analítica de la existencia humana», al modo de Heidegger, pero dándole una luz nueva a partir del pensamiento católico.

Pasados los meses de trabajo, Laín tomó el tren la noche del 14 de julio de 1936 en la estación de Valencia, en dirección primero a Madrid y, desde allí, a Santander.⁷⁰ Por su parte, su mujer y su hija viajarían al pueblo natal de Laín y allí, junto al padre de él, esperarían que volviera. Laín llegó a su destino la tarde del día 15, y los cursos de verano del Colegio Cántabro empezaban el día siguiente. Barcia, entre algunos ponentes más, dio las primeras dos lecciones pero, lamentablemente, las clases se suspendieron el día 19. El alzamiento militar del 18 de julio que dio inicio a la Guerra Civil arruinó los planes de futuro que, en aquella época, Laín tenía en mente, y le obligaría a tomar caminos que entonces ni siquiera imaginaba.⁷¹

Tras la sublevación y el inicio de la guerra, Barcia y Laín se vieron forzados a permanecer un mes en Santander. Durante esas primeras semanas el entorno de la ciudad era de relativa calma: Cantabria, junto a Guipúzcoa, Vizcaya y Asturias, se mantenía fiel al Frente Popular y a la República. Había milicianos armados en las calles pero poca presencia militar y, por tanto, pocos altercados –las cosas se complicarían más tarde, pero ellos dos ya estarían a punto de abandonar Santander. Barcia y Laín ocuparon el tiempo de esos días como pudieron.⁷² Sobre todo, recabando información acerca de la situación en la que se encontraba España e intentando imaginar qué debía ser de sus familias, haciéndose tan sólo una idea aproximada acerca de la realidad.⁷³ Ambos confiaban en una victoria rápida del

⁶⁹ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 184–186.

⁷⁰ Es digno de mención que el mismo día Laín había recibido una llamada telefónica de un amigo suyo, Diego Sevilla, persona relevante dentro de las Juventudes de la Derecha Regional Valenciana. Le advertía que parecía bastante seguro que pronto hubiera un levantamiento militar. Esa información, sumada a la tensión que cada vez se acumulaba más en España –justo el día anterior habían asesinado a Calvo Sotelo–, no hizo sino incrementar la inquietud de Laín, aunque no alteró sus planes y, como estaba previsto, marchó hacia Santander esa misma noche (cf. LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Descargo de conciencia*, Breve biblioteca de respuesta (Barcelona: Barral, 1976) pp. 146–147).

⁷¹ D. GRACIA, *op. cit*; pp. 191–192; P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; pp. 144–147, 151–155.

⁷² Laín Entralgo describió cómo fueron los días de aquel mes que tuvieron que permanecer en Santander, y también cómo era la gente con la que allí se relacionó (cf. P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; pp. 155–166).

⁷³ Sobre la realidad del viaje que su mujer y su hija hicieron, Laín dijo: «El viaje de mi mujer y mi hija, luego lo supe, fue harto más arduo y complicado que mi idea de él. En el tren de Valencia a Barcelona las sorprendió la huelga general. Entre esporádicos tiroteos pudieron alcanzar Reus y Tarragona, para, tras unos días, verse obligadas a regresar a Valencia. Por fin se restableció el tráfico ferroviario y lograron llegar a mi pueblo, donde les esperaba la ocupación

alzamiento militar, y la intención de Laín cuando pudiera salir de Santander era pasar a la llamada «zona nacional» y, desde allí, reclamar a su mujer y a su hija. Pero, mientras tanto, tenía que permanecer en Santander, y allí vivió un encuentro inesperado: a finales del mes de julio, cuando iba con Barcia por la calle, se cruzó con su hermano y dos camaradas suyos. Había vuelto a España de su exilio en Moscú cuando el Frente Popular ganó las elecciones, pocos meses antes. Siendo sorprendidos por el levantamiento militar en París, donde se celebraba una reunión socialista, volvieron inmediatamente al país y estaban tratando de llegar a Madrid. Su camino por Bilbao, Santander, Puerto del Escudo y Madrid era ya su tercera ruta de acceso a la capital, y todos sus intentos habían fracasado. Se disponían, por ello, a volver a Francia y, desde allí, lo intentarían de nuevo por Portbou, Barcelona y Valencia. Por su parte Laín también le contó sus planes y esperanzas. Conversaron unos minutos, se abrazaron con ese amor fundamental que se sobreponía a sus diferencias y se volvieron a separar. Tardarían veintiún años en volverse a ver.⁷⁴

A medida que pasaban las semanas, salir de Santander y volver con sus familias se convertía en la máxima prioridad. Por aquel entonces un barco inglés y otro alemán, ambos de guerra, habían empezado a prestar un servicio de evacuación entre Santander y Bayona. Barcia y Laín lograron, no sin problemas, los trámites que les pedían para permitirles subir a cualquiera de los barcos y dejar Cantabria. El 18 de agosto embarcaron en el *Seeadler*, el barco alemán, y este les llevó hasta Bayona. Una vez allí, pasaron por San Juan de Pie de Puerto, y cruzaron la frontera española por Valcarlos en dirección a Pamplona, donde Barcia tomaría un tren hacia Galicia, dando por finalizado su trayecto conjunto.⁷⁵ Por lo que refiere a Laín, aún tendrían que pasar varios meses antes de su reencuentro con su mujer y su hija. Dirigirse a

del lugar por las milicias anarquistas que desde Barcelona habían invadido el Bajo Aragón, en su marcha hacia Zaragoza.», cf. P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; p. 159.

⁷⁴ «Nos abrazamos y conversamos unos minutos, apartados de nuestros respectivos acompañantes. Muchas cosas nos separaban; otras muchas nos unían; entre ellas la muerte de nuestra madre, la vida de nuestro padre y un cariño fraternal que, pese a todo, nunca había de romperse. Rápidamente me contó las vicisitudes que acabo de relatar, me expuso sus planes inmediatos y me declaró su total fe en un triunfo inmediato de la República. También yo le hice saber mis propósitos; mis deseos, más bien. Ambos con los ojos húmedos, nos miramos mutuamente durante algunos segundos; luego nos abrazamos con fuerza. Ríos de sangre iban a separarnos hasta que veintiún años después volviéramos a reunirnos. ¿Seguiríamos siendo los mismos? Sí, pero de otro modo.», cf. P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; p. 165. Ver también GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) pp. 197–198.

⁷⁵ Si el lector desea una explicación pormenorizada del viaje, Laín detalló en sus memorias las vicisitudes por las que Barcia y él pasaron para lograr abandonar Santander y llegar hasta Pamplona (cf. P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; pp. 166–172).

Pamplona fue, en sí misma, una decisión, ya que pudo optar por tomar otro camino que le llevara más deprisa con su familia, pero antepuso el deber de servir a su país y consideró que era allí donde debía estar.

Pamplona supuso un impacto fuerte para Laín desde el momento mismo de su llegada. Al entrar a la ciudad en autobús vio camiones llenos de requetés partir voluntariamente hacia el frente de Guipúzcoa, mientras entonaban canciones, a luchar por el bando nacional. La escena despertó en Laín una mezcla de sensaciones: de un lado, una cierta admiración; por otro, la tristeza de contemplar cómo marchaban, quizás, hacia su muerte. Y también volvió nuevamente a su cabeza la preocupación que años atrás sentía sobre qué iba a ser de él, puesto que los planes de futuro que proyectaba se habían desvanecido por completo.⁷⁶ Pero aún hubo dos hechos impactantes más. Uno sucedió después de presentarse ante las autoridades militares de Pamplona para ofrecerse voluntario para ayudar, y de allí le destinaron como médico hacia el Hospital Militar. Cuando la mañana siguiente llegó al hospital recorrió los pasillos que, para su sorpresa, estaban vacíos de personal, hasta dar con una sala donde todos estaban reunidos escuchando una arenga de Millán Astray ante el cadáver –sin féretro– del teniente coronel Ortiz de Zárate, muerto en el asalto en el fuerte de Erlaiz, que terminó con Millán cantando el himno de la Legión. Presenciar eso le dejó perplejo y sobrecogido, y le hizo pensar en los esperpentos de Valle-Inclán, a la vez que, como ya había hecho Ortega, se preguntó para sus adentros: ¿qué era en realidad España, para que una escena así pudiera suceder?⁷⁷ El otro momento que conmocionó a Laín pasó un poco más tarde. Cuando se recuperó la actividad hospitalaria habitual, Laín pudo hablar con el comandante que estaba al cargo, y este le dijo que no precisaban de médicos en aquel momento, y que era mejor que se presentara en una de las milicias, a saber, el Requeté o la Falange. Para Laín, escoger la milicia carlista hubiera sido algo simplemente anacrónico. Y, aunque en aquel momento sabía muy poco sobre la Falange, veía en ella un movimiento análogo

⁷⁶ P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; pp. 171–172.

⁷⁷ «Mientras viva recordaré el estupor y el escalofrío que me invadieron el alma. Lo que entonces estaba viendo y oyendo, ¿qué otra cosa era sino el trasunto de una página de Valle-Inclán en cuyo contenido el ingrediente trágico dominase sobre el grotesco? Y para que de su misma entraña brotase una escena como la que yo estaba contemplando, ¿qué era en su entera realidad mi patria, tan desconocida para mí si me limitaba a mirarla desde lo que mi pequeño mundo personal hasta entonces me había enseñado? Como Ortega otra vez, pero con un motivo hartó más punzante que en su caso: “Dios mío, ¿qué es España?”», cf. P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; p. 179; ver también pp. 177–178. Asimismo: GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) p. 226.

al fascismo italiano o al nacionalsocialismo alemán. Unas ideologías que percibía muy lejanas a la suya, que era más bien pacifista, a pesar de sentir ya cierta simpatía hacia José Antonio Primo de Rivera. Entonces se encontró con un antiguo amigo suyo, Fidel Jadraque. Laín le contó su situación y él le sugirió que dejase el hotel donde se hospedaba y se instalara en su casa, a lo que Laín aceptó. Resultó que Jadraque se había hecho falangista –aunque no era ningún doctrinario–, y ayudó a resolver las dudas que tenía Laín. A finales del mes de agosto Laín ingresó formalmente en la Falange Española de las JONS, entrando así en la actividad política, pero el convencimiento real con el partido lo tuvo a partir de leer un folleto con tres discursos de José Antonio Primo de Rivera.⁷⁸ A partir de ahí, Laín se incorporó al cuartel de las milicias falangistas. Un día de finales de agosto o principios de septiembre, les convocaron para las seis en punto de la mañana siguiente, sin decirles el porqué. El motivo resultó ser asistir a una ejecución sumarásimas de un hombre joven acusado de rebelión. Laín vio cómo le mataban y quedó horrorizado. Tan pronto como pudo, corrió a refugiarse en la primera iglesia que encontró –fue la iglesia de San Ignacio. Allí, hallándose muy confundido, se sumió en una meditación. Se puso a reflexionar sobre su fe, sobre el *Deus caritas est* que regía su vida espiritual y su moralidad, sobre la guerra y sobre su deber como español. Y poco a poco, llegó a tomar cuatro resoluciones claras: no volver a coger un arma; aceptar la Guerra Civil como un mal inevitable; mantenerse donde estaba, *consagrando toda su actividad no privada al empeño por asumir y coordinar las vidas y las ideas de todo aquel que conociese, aunque fuera distinto a él*; y, por último, hacer lo necesario para reencontrarse con su familia. Ese es el momento exacto en el que Laín Entralgo dio forma a la «dialéctica del abrazo» y a la «actitud asuntiva y superadora». Después de aquello, abandonó el servicio en el cuartel de milicias.⁷⁹

Por todo lo dicho podemos ver que su llegada a Pamplona marcó un hito en la vida de Laín Entralgo. Fue allí donde España, la patria que tanto amaba pero de la que sólo conocía lo que quedaba dentro de su pequeño marco de realidad, se le reveló como algo inmenso y enigmático, sumido en un momento anómalamente trágico. El país se

⁷⁸ Según explica Diego Gracia, esos tres discursos pudieron ser: el de la fundación de la Falange (Madrid, 29.10.1933), el de la proclamación de la FE de las JONS (Valladolid, 04.03.1934) y el Discurso de constitución del SEU (Valladolid, 20.01.1935). Los textos mencionados se pueden consultar en las obras completas online de J. A. Primo de Rivera, URL <<http://www.rumbos.net/ocja/>> [fecha consulta 04.02.2022]. Ver también D. GRACIA, *ibíd*; p. 235.

⁷⁹ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 225–227; LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Descargo de conciencia*, Breve biblioteca de respuesta (Barcelona: Barral, 1976) pp. 179–184.

convirtió, para él, en algo verdaderamente problemático. Y le pareció que las ideas de José Antonio Primo de Rivera identificaban bien el problema y ofrecían una buena solución. Veía en su pensamiento el reflejo de los valores espirituales que Scheler postulaba y que Laín ansiaba ver realizados en la «persona común» o el «destino colectivo» de España. Fue en esa época cuando empezó a leer los textos y discursos de José Antonio; de ahí su adhesión sincera a la Falange y al nacionalsindicalismo. En aquellos años, Laín no tenía simpatía alguna ni por el comunismo ni tampoco por el liberalismo político, dado que ninguno de los dos modelos tiene como objetivo la instauración de los valores jerárquicamente superiores, los espirituales. El falangismo de José Antonio, en cambio, se basaba en la noción de jerarquía y proponía una España nueva donde, mediante una estructura social orgánica –familia, municipio y sindicato–, se promovieran los valores espirituales, siguiendo la filosofía scheleriana.⁸⁰ Laín irrumpió así en la vida política del país, en un camino que acababa de empezar. Y lo hizo con una idea muy clara: hay que moralizar la política y acabar con la división constante de la patria, y hay que hacerlo a partir de una actitud *integradora* hacia lo diferente y desde la verdad católica.⁸¹

A Laín le urgía saber la situación de su mujer y su hija, y también la de sus suegros. Consiguió un salvoconducto para ir a Francia y, aprovechando los contactos que había hecho, volvió a Bayona. Desde ahí habló con unos amigos de la familia de su mujer. Estos le escribieron a ella haciéndole llegar noticias de Laín y, también, gracias al hermano de Laín, un pretexto documental para obtener un permiso de las autoridades valencianas para salir hacia Francia que le fue concedido cuatro meses después, en diciembre. Una vez informada su mujer, quiso saber de sus suegros, así que cogió un tren que le llevó a Sevilla. Allí averiguó que su suegro, un miembro entre muchos de Acción Republicana, había sido asesinado con lo que se conocía como «muerte paseada». Pidió explicaciones a dos amigos de su suegro, ambos de derechas y bien situados socialmente, y los dos se excusaron diciendo que no pudieron hacer nada por él.⁸² Aquello fue otro golpe para Laín que, afligido, volvió a Pamplona todavía más

⁸⁰ D. GRACIA, *ibíd*; p. 127.

⁸¹ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 198, 218–219.

⁸² «Uno y otro, el médico eminente y el rico propietario, esos dos amigos de mi suegro —¡Dios mío, a qué vil cosa llamamos a veces amistad!— comenzaron a enseñarme en vivo algo que más tarde tantas y tantas veces había de ver yo: la incapacidad de nuestra derecha para la denuncia de cualquier fechoría cometida en aras del que ella considera “su orden”. Aunque en ocasiones ese derechismo se haya tácticamente disfrazado de “vida piadosa”, de “tradicionalismo” o de “falangismo”.», cf. P. LAÍN ENTRALGO, *op. cit*; pp. 186–187. Ver también pp. 184–185.

convencido de las resoluciones que había tomado durante su meditación en la iglesia de San Ignacio. Meses más tarde, cuando su mujer y su hija llegaron finalmente a Pamplona, Laín le contó a ella lo ocurrido en Sevilla y, asimismo, se enteró de la situación de su propio padre, que ante el estallido de la guerra había permanecido fiel a la República. Supo así del grave incidente que ocurrió en su pueblo natal cuando anarquistas catalanes de la CNT-FAI tomaron el lugar, mataron a varios amigos de su familia, profanaron el cementerio donde descansaba su madre y quemaron la iglesia y todo lo que había en el interior. Ese terrible episodio causó un sentimiento de impotencia en su padre, que no pudo hacer nada para evitar todo lo sucedido, así como el disgusto por permanecer en el pueblo y tener que soportar el ambiente que allí había quedado.⁸³

Poco después de dejar el cuartel, a través de Fidel Jadraque, Laín entró a formar parte de la redacción del periódico *Arriba España*.⁸⁴ Aparte de las noticias que ahí se ofrecían, había dos temas que se imponían a diario: el avance de la guerra y la vida política de los altos cargos de la Falange. En ese contexto Laín publicó, durante la primavera de 1937, una serie de artículos y folletos reunidos bajo el título «Tres generaciones y un destino». En esa serie hablaba de la Generación del 98, la del 14 –la de Ortega– y la del 36, la vivida en aquel entonces, y reflexionaba acerca de cómo esas sucesivas generaciones se habían enfrentado al problema histórico-cultural de España y qué soluciones habían hallado. No debe pasar inadvertido que la serie de artículos quedó interrumpida tras terminar con la Generación del 14. No obstante, fue en esas publicaciones donde apareció por primera vez la idea de introducir en la realidad española la «voluntad asuntiva y superadora»: ante una cultura y una política desgarradas como estaban las vigentes en la España del momento, Laín proponía resolver la división del país mediante una asunción unificante y superadora de ambas partes –en una suerte de *Aufhebung* hegeliana, como él mismo decía.⁸⁵ Cabe

⁸³ LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Descargo de conciencia*, Breve biblioteca de respuesta (Barcelona: Barral, 1976) pp. 196–197; GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) p. 222.

⁸⁴ El diario *Arriba España* nació el agosto de ese mismo año, y estaba dirigido por Fermín Yzurdiaga y Ángel María Pascual. Un mes antes la Falange había incautado la redacción de *La Voz de Navarra*, y usó sus mismas instalaciones para editar su nuevo periódico. Fue el primer diario con que la Falange contó para difundir su ideología. Entre los autores del bando nacional que colaboraron en el periódico destacan Eugeni d’Ors, Dionisio Ridruejo o Antonio Tovar, entre otros.

⁸⁵ «(...) pensé que el problema de la escisión cultural y política de los españoles ulteriores al siglo XVIII, y por tanto, la enconada y pertinaz pugna entre «las dos Españas», podía y debía ser resuelto por la asunción unificante de una y otra en una empresa «superadora», palabra en boga, de lo que en sí y por sí mismas habían sido ambas. (...) La primera lección de nuestra

mencionar que en esas ideas se encontraba ya el germen de otro libro de Laín Entralgo que años más tarde escribiría, el titulado *España como problema*.⁸⁶

Una vez reunido con su mujer y su hija, el nivel económico del que disponían era demasiado escaso para mantenerlos a los tres, así que Laín pidió a la Diputación de Navarra adscribirse como médico supernumerario del centro psiquiátrico provincial y cobrar, a título de préstamo, lo mismo que ganaba en Valencia.⁸⁷ La petición tuvo éxito y gracias a eso él y su familia pudieron salir adelante.

Para Laín, los últimos años de la década de 1930 estuvieron marcados por la circunstancia bélica que se daba en el país. Pero, desde un punto de vista más concreto y centrado en él, la vida en Pamplona le llevó a viajar, y, casi como una consecuencia directa de esto, a conocer distintas personas con las que forjaría verdadera amistad.⁸⁸ En enero de 1938 viajó a Segovia, invitado por Pilar Primo de Rivera a dar una conferencia en el segundo Congreso Nacional de la Sección Femenina de la Falange. Allí conoció a Agustín de Foxá, pero aún más importante fue su encuentro con Dionisio Ridruejo; en ese momento empezó una amistad entre ellos dos que duraría el resto de sus vidas. Otro viaje lo hizo con su mujer y su hija a Zaragoza, donde dieron con la madre de su mujer que, tras lo ocurrido en Sevilla, había tenido que abandonar su hogar bajo amenazas de acabar como su marido y, por ello, se había refugiado en la «zona nacional». La convencieron para que se fuera con ellos a Pamplona. Asimismo, viajó varias veces y por distintas razones a Salamanca, y en esas idas y venidas conoció a Gonzalo Torrente Ballester, Carlos Jiménez Díaz y a Ramón Serrano Suñer. En el que ya era su tercer viaje a Salamanca, cuando pasaba por Valladolid le presentaron a Antonio Tovar, que sin duda se convirtió en otra amistad larga y sincera. Y también viajó a San Sebastián para nada menos que conocer a Eugeni d'Ors, en un encuentro que había sido acordado a raíz de la

atroz guerra civil, ¿podía ser otra que una resuelta decisión de integrar a *todos* los españoles de buena voluntad en una España fiel a sí misma y al nivel de nuestro tiempo?», cf. P. LAÍN ENTRALGO, op. cit; p. 195.

⁸⁶ Ver P. LAÍN ENTRALGO, ibíd; pp. 187–195; D. GRACIA, op. cit; pp. 198–199.

⁸⁷ Por su parte, el intento de su mujer de encontrar trabajo no tuvo tanta suerte. Solicitó un empleo en el Instituto de Pamplona que no le dieron, y al mismo tiempo, las Juntas Técnicas de Burgos –de talante nacional– la expulsaban del Instituto de Utrera y de la lista de docentes de Enseñanza Media, todo por el hecho de ser hija de un republicano. Acabó recurriendo a dar clases particulares. Cf. P. LAÍN ENTRALGO, ibíd; pp. 197–198.

⁸⁸ Dionisio Ridruejo, Gonzalo Torrente Ballester, Agustín de Foxá, Luis Rosales, Antonio Tovar, Carlos Jiménez Díaz, Ramón Serrano Suñer, Luis Felipe Vivanco, María Josefa Viñamata, Ernesto Giménez Caballero o Eugeni d'Ors son algunos nombres de esas amistades (cf. P. LAÍN ENTRALGO, ibíd; p. 200).

fundación de la revista *Jerarquía. Revista Negra de la Falange*, una publicación de corte claramente orsiano, y que acabaría con d'Ors trasladándose a Pamplona e ingresando oficialmente en la Falange,⁸⁹ llegando a convertirse en una influencia clara de la ideología falangista.⁹⁰

De esos años se hace igualmente destacable la creación de dos nuevas series de publicaciones. Después del Decreto de Unificación, Fermín Yzardiaga fue ascendido a la Jefatura Nacional de Prensa y Propaganda de la FET y de las JONS, cosa que aumentó un poco los fondos para sus proyectos editoriales. Esto llevó a la creación, de un lado, de «Ediciones Jerarquía», más intelectuales y literarias, que tenían su origen en la ya citada revista *Jerarquía*; y por el otro, de «Ediciones Fe», más políticas y salidas a partir de la revista *FE*. Laín, junto a Luis Rosales y Luis Felipe Vivanco, fueron los encargados de planear y dirigir ambas series de publicaciones.⁹¹ Laín pasó, así, más tiempo acompañado de personas que eran mucho más afines a él, y, por el contrario, frecuentó menos la redacción de *Arriba España*. Y, en cuanto a las revistas *Jerarquía* y *FE*, cabe mencionar que Laín publicó artículos en ambas.⁹²

Mientras desempeñaba su labor editorial, desde un piso expresamente alquilado para que él, Rosales y Vivanco pudieran trabajar en ambas series de publicaciones, Laín recibió la llamada de un tío suyo dándole la noticia de que su padre había fallecido. Resultó que, no pudiendo soportar lo que había ocurrido en su pueblo, se adscribió como médico al ejército republicano y le destinaron a un hospital de Sueca (Valencia). Allí murió poco después, no sin antes manifestar el deseo de que llevaran sus restos junto a los de su esposa cuando eso fuera posible.⁹³

⁸⁹ P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; pp. 200–212.

⁹⁰ GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) p. 158–159; P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; pp. 214–217.

⁹¹ P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; pp. 217–218.

⁹² En el primer número de *Jerarquía* publicó «Sermón de la tarea nueva. Mensaje a los intelectuales católicos», un artículo donde Laín recogió su pensamiento inmediatamente anterior al inicio de la guerra, y donde se hace patente su vocación de «intelectual católico». Y, en *FE* y bajo un pseudónimo, publicó una nota titulada «Análisis espectral de la retaguardia», que era un ataque contra la derecha arcaica, cerrada y no asumente en nombre de un falangismo que sí pretendía ser asuntivo; P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; pp. 210–211, 218; GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) pp. 181–184. Si el lector desea profundizar en el artículo de Laín en *Jerarquía*, ver también ÁLVAREZ BOLADO, Alfonso, «Un católico en la España del siglo XX», *La empresa de vivir*, ed. Diego Gracia, Biblioteca Pedro Laín Entralgo (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2003) pp. 164–167.

⁹³ «No había podido soportar el ambiente de mi pueblo, pidió su adscripción como médico al ejército republicano y fue destinado a un hospital de Sueca. Ahí fueron extinguiéndose las

Laín y su familia permanecieron en Pamplona hasta la primavera de 1938. Aún en guerra, acababa de constituirse en Burgos el primer gobierno del nuevo Estado español, presidido por Francisco Franco. Un día Laín fue llamado al despacho de Ramón Serrano Suñer, entonces ministro del Interior, y este le ofreció el cargo de jefe del Servicio Nacional de Propaganda. Laín respondió que la persona adecuada para ese puesto era Dionisio Ridruejo, y que él no tenía ambición alguna de hacer carrera política. No obstante, ante la insistencia de Serrano Suñer y poniendo el nombre de Ridruejo como condición, aceptó convertirse en el encargado de la Sección de Ediciones —y junto a él, Ridruejo como jefe del Servicio. Por todo lo dicho, Laín y su mujer se mudaron a Burgos empezando, así, una nueva fase de su vida.⁹⁴

En ese Burgos se afianzó mi amistad con los que desde Pamplona eran ya mis amigos para siempre; en él nacieron otras amistades equiparables a las anteriores y pronto sumadas a ellas; en él encontré —por fin— el camino intelectual de mi vida ulterior y, tras las truncadas ilusiones valencianas de la primavera del 36, comencé operativamente a descubrirme a mí mismo, por lo menos según la más central de las líneas de mi vocación; en él, aunque con una esperanza cada vez más herida, comenzó a realizarse, siquiera fuese bajo la deficiente y fictiva forma de un como si, la primera de las etapas de una instalación en la vida española menos irreal, más consistente que el puro ensueño.⁹⁵

Nueva etapa. Rosales, Vivanco y Torrente Ballester y Laín trabajaban juntos bajo la dirección de Ridruejo, y, cerca suyo, estaban Tovar y Rodrigo Uría.⁹⁶ Estos intelectuales formaban un grupo unido por muchos factores, pero sobre todo, compartían la esperanza de ver en la España que estaba por venir, tras la guerra, una patria basada en el *amor*, resueltamente *integradora*, *asuntiva* y *superadora* de las diferencias que habían provocado la división de la sociedad y el drama que aún estaban viviendo. Esa era su común actitud hacia el problema de España, y hay que decir que no era un talante popular entre la gente de la «zona nacional», sino todo lo contrario: tal forma de pensar era vista con recelo por las milicias y los militares, que no pasarían nunca de tolerarles. Donde unos proponían comprender e integrar, los otros hablaban de excluir y eliminar; había, por lo tanto, un conflicto fundamental entre la actitud intelectual y la militar, y, lamentablemente, el poder estaba en manos de los segundos. Esa contraposición llevó al grupo de Burgos a auto-identificarse como una

fuerzas de su corazón enfermo, y allí, muy estimado por cuantos le trataron, murió pronto. Se despidió de la vida declarando su deseo de que sus restos, cuando fuese, reposaran junto a los de mi madre.», cf. P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; p. 219. Ver también D. GRACIA, *ibíd*; p. 222.

⁹⁴ P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; pp. 222–223.

⁹⁵ P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; p. 229.

⁹⁶ Hemos citado las figuras más relevantes por la amistad que mantuvieron con Laín Entralgo, pero el grupo de compañeros de Burgos era notablemente más grande. Laín recogió en sus memorias una lista más extensa de las personas que trabajaron allí junto a él (cf. P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; p. 230).

suerte de gueto inverso al poder tradicionalista que Franco estaba consolidando otra vez en España. Eran un «*ghetto* al revés», puesto que lo que deseaban era precisamente acabar con los guetos entre los españoles. Se sabían ideológicamente disidentes y, por ello, unos marginados dentro del sistema de gobierno. Su propósito era realizar la voluntad asuntiva y superadora en el nuevo Estado –una estrategia obviamente opuesta a la militar, que se centraba en aniquilar todo aquello que difiriera de su pensamiento–, y querían lograrlo desde dentro del régimen. Sólo el tiempo les permitiría ver su fracaso.⁹⁷

Laín vivió en Burgos desde la primavera de 1938 hasta el verano de 1939. Él y su mujer –dado que su hija y su suegra se habían quedado en Pamplona– se hospedaron largo tiempo en el Hotel Sabadell, para luego trasladarse a un modesto piso. En sus memorias, Laín destacó cinco hechos de ese año vivido en Burgos. El primero, su inserción definitiva en un «nosotros» determinado; ese «nosotros» eran los autollamados «siete de Burgos».⁹⁸ Lo hemos dicho ya: les unía la misma actitud intelectual y el mismo proyecto para la España de la posguerra. Además, todos ellos compartían la misma oposición a cuatro elementos concretos: el *establishment* político-militar y social de la «zona nacional»; la derecha tradicional; los técnicos mercenarios, dispuestos a venderse para conseguir el mayor beneficio propio; y los falangistas nuevos, más numerosos e interesados, más franquistas y menos joseantonianos. Así, pues, Laín encontró su lugar dentro de ese «nosotros» compuesto por personas muy afines a él.⁹⁹ El segundo hecho a destacar de esa etapa en Burgos fue el descubrimiento del camino intelectual definitivo que Laín tomaría en su vida. Su idea surgió a partir de la reflexión sobre qué sería de él después de la guerra. No deseaba volver a su antiguo trabajo en el centro psiquiátrico de Valencia, pero sus planes de ir a Madrid a estudiar Filosofía con Ortega y Zubiri tampoco tenían ya cabida. Por aquel entonces, tenía tres cosas claras sobre sí mismo: que era un psiquiatra sin demasiada afición a la práctica clínica pero que sentía, en cambio, gran interés por la antropología; que era hijo de un país y de una guerra que había marcado

⁹⁷ GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) p. 199, 255–257; LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Descargo de conciencia*, Breve biblioteca de respuesta (Barcelona: Barral, 1976) pp. 230–233.

⁹⁸ Rosales, Vivanco, Torrente Ballester, Uría, Ridruejo, Tovar y el propio Laín.

⁹⁹ P. LAÍN ENTRALGO, op. cit; pp. 242–245. Asimismo, en estas páginas Laín Entralgo reflexionó sobre por qué no consideraban al bando republicano como parte de los elementos a los que se oponían, y explicó que su enfrentamiento era sólo debido al contexto bélico. Ellos vivieron la guerra como un drama fratricida, y su voluntad asuntiva y superadora se extendía a todo lo bueno –intelectual, ética y artísticamente– que hubiera en el bando «rojo». La España asuntiva debía integrar necesariamente lo valioso de ambas partes.

profundamente a los españoles y, como tal, se había despertado en él una fuerte conciencia histórica y la profunda necesidad de conocer su propia realidad temporal –esto es, su pasado y su futuro–, haciendo de la historia, por tanto, algo crucial en su vida; y, por último, que era un escritor y ensayista, dado que expresarse mediante la escritura era algo que se le imponía desde su interior. Viendo claros estos tres aspectos de su persona, un día se le ocurrió que podía tratar de proponer un acercamiento a la antropología filosófica desde la Historia de la Medicina, es decir, intentar aplicar a la ciencia médica sus propias ideas sobre el hombre, la vida y la historia. Tal propuesta se hallaba en medio de la medicina teórica, la historia del saber médico y la filosofía, y, por eso mismo, se trataba de un ámbito intelectual prácticamente inexplorado. Ese nuevo camino, diferente del que había planeado antes del estallido de la Guerra Civil, tal vez podría llevar a Laín hasta la meta profesional que tanto deseaba, la docencia universitaria, retomando así la voluntad de realizar su vocación intelectual. De este modo descubrió en la Historia de la Medicina un terreno fértil donde tender un puente entre la medicina y la antropología filosófica, y a eso dedicó el resto de su vida.¹⁰⁰ El tercer hecho a remarcar de aquellos meses fue la experiencia de la ocupación de Barcelona. Ya había estado en la ciudad tres veces –en 1929, en 1932 y en 1935. Laín viajó allí nuevamente en 1939, para establecer contacto con las imprentas catalanas que tendrían que trabajar para la Editora Nacional tras la toma de la ciudad. También aumentó los fondos de la biblioteca del Ateneu Barcelonès con libros encontrados en un almacén de Diputació–Passeig de Gràcia, y ayudó a limpiar la ciudad de pornografía y anarquismo barato. Era la primera vez que visitaba Barcelona tras la derrota republicana en la batalla del Ebro y la estampa de la urbe catalana, antes vivaz y entonces reducida a un ambiente desolado, le sobrecogió. Además, vio ya allí los inicios de la corrupción de la retaguardia, donde algunos usaban la clandestinidad de la gran ciudad como amparo para el estraperlo y otras actividades dudosas.¹⁰¹ El cuarto hecho notable de los días de Laín en Burgos fueron sus viajes a la Alemania nacionalsocialista. Estuvo en el país germano en dos ocasiones. En otoño de 1938 formó parte del grupo falangista que tenía que asistir al Congreso anual del Partido Nacionalsocialista, en Nuremberg; y en verano de 1939 asistió a un congreso internacional organizado por la *Kraft durch Freude* en

¹⁰⁰ P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; pp. 248–250; GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) p. 199, 290–292.

¹⁰¹ P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; pp. 251–254.

Hamburgo.¹⁰² Esos dos viajes le permitieron percatarse de la realidad político-social de la Alemania de 1930. Vio desfiles del Servicio del Trabajo y de las SA, asistió a un colérico discurso de Hitler, y, en sus memorias, recordó el espanto que le provocaron las ideas que, de fondo, sostenían toda esa litúrgica escenificación. No obstante, esas breves estadas en Alemania fueron importantes por las lecturas que Laín adquirió allí: libros de Historia de la Medicina –Sudhoff, Neuburger o Sigerist–, la *Ética* de Scheler y, sobre todo, *Sein und Zeit* de Heidegger, cuyas ideas examinaría en profundidad poco tiempo más adelante. Y, además de esto, en su segundo viaje él y Tovar se detuvieron en Berlín para hacer una visita a Carl Schmitt, a quien Laín admiraba profusamente, en su hogar.¹⁰³ Finalmente, el quinto hecho a destacar del tiempo que Laín vivió en Burgos fue el nacimiento de su hijo Pedro, en 1938.¹⁰⁴

Con el ansiado final de la Guerra Civil, Laín, su mujer y su hijo hicieron un viaje rápido a Valencia para encontrarse con parte de sus familiares. Allí tuvo que ayudar a su cuñado a salir del campo de concentración de Albaterra, y, después de conseguirle un salvoconducto con un nombre falso, este se fue a Bilbao para esconderse en casa de los tíos de Laín. Poco más tarde, la mujer y la hermana de Laín sacaron a su cuñado de España. De Valencia, pues, volvieron otra vez a Burgos, donde Laín y Tovar se pusieron al frente de lo que quedaba del Servicio Nacional de Propaganda, a la vez que su mujer buscaba una casa en Madrid. Permanecieron en Burgos hasta el final del verano de 1939, y en septiembre se trasladaron a la capital española con el resto de su familia. Fuera de España, entretanto, las tropas alemanas invadían Polonia y marcaban, así, el inicio de la Segunda Guerra Mundial.¹⁰⁵

¹⁰² La *Kraft durch Freude*, cuya traducción es «Fuerza a través de la alegría», era una organización política nacionalsocialista encargada de coordinar y vigilar el tiempo libre de la población alemana, además de ser un medio propagandístico para enaltecer las virtudes del nazismo. Era parte del Frente Alemán del Trabajo, un sindicato que dependía del Estado. Deseaban lograr una comunidad popular (*volks-gemeinschaft*) aria, un pueblo alemán perfeccionado y refinado a través de programas de ocio estrictamente estructurados.

¹⁰³ LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Descargo de conciencia*, Breve biblioteca de respuesta (Barcelona: Barral, 1976) pp. 254–257; GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) p. 103.

¹⁰⁴ P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd.*; pp. 257–258.

¹⁰⁵ «Con el naciente otoño, otra vez a Madrid, a otro Madrid. En él iba a conocer yo los últimos destellos de mis ingenuas ilusiones falangistas; adiós para siempre al adolescente sueño de una España “asuntiva y superadora”. En él habría de revisar a fondo mi instalación en la vida española y en la general historia de los hombres. En él, en fin, a fuerza de conflictos, renunciaciones y entregas, terminaría encontrándome a mí mismo.», cf. P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd.*; p. 261; ver también pp. 258–261.

Laín llegó a Madrid junto a los suyos y se instaló en el piso que fue su hogar durante más de veinte años. Al principio de su andadura por la capital española, su vida pública se regía según tres facetas: una más representativa, dado que le nombraron miembro del Consejo Nacional del Movimiento; otra administrativa, como jefe del Servicio de Ediciones y director de la Editora Nacional;¹⁰⁶ y en tercer lugar, otra literario-propagandística, a partir de conferencias y cursos impartidos en distintos centros y artículos que publicó en diversos folletos, periódicos y revistas.¹⁰⁷ También seguía a cargo de la Sección de Ediciones del Servicio Nacional de Propaganda. En el ámbito intelectual mantenía su decisión de lograr un empleo como docente universitario para impartir Historia de la Medicina, y a través de esta materia iba a construir una nueva antropología médica. Y en lo tocante a su ideología, seguía siendo falangista, pero a la altura de 1939 había ya que distinguir entre los nuevos falangistas, principalmente belicistas y franquistas, y la Falange originaria. Esta segunda era la de José Antonio, la que tenía un proyecto de país basado en los valores personales y espirituales y que promovía un arquetipo de patria unitaria que, según los del «gueto al revés», podía llegar a ser asuntiva. Esa era la Falange a la que Laín se había unido, pero la crudeza de la Guerra Civil y el fascismo tradicionalista del naciente Estado –que se hizo patente a partir del Decreto de Unificación– le causaron una honda preocupación acerca del problema de España y, a su vez, empezó a dudar de que ese proyecto asuntivo pudiera llevarse a cabo.¹⁰⁸ En el fuero interno de su pensamiento se estaba dando un progresivo desapego respecto del nuevo Estado, motivado por el hecho de situarse en el lado opuesto de lo que Laín y sus compañeros de Burgos querían para la nueva España. Ellos habían planeado un modelo de país que integrara otra vez a los dos bandos en una misma sociedad; querían curar las heridas que la guerra había abierto entre vencedores y vencidos. Todos eran españoles y había que tratar de volver a unirlos en una nueva patria que pudieran compartir. Pero el nuevo Estado desoyó las ideas que estos aportaban, y, lejos de sus propuestas, contribuyó a hacer más graves las diferencias entre «su bando» y el de los que habían perdido la guerra. Empezó a imperar un discurso tradicionalista y maniqueo, tanto a nivel ético como político, que arruinó por completo las esperanzas de forjar un país asuntivo que integrara a los vencidos dentro de la España victoriosa.

¹⁰⁶ Vale la pena hacer una mención especial a tres libros que la Editora Nacional publicó bajo la dirección de Laín Entralgo y a los que este guardaba gran aprecio: *Alondra de Verdad*, de Gerardo Diego y *Opera omnia lyrica*, de Manuel Machado, ambos libros de poesía. Y uno de filosofía, *Naturaleza, Historia y Dios*, de Xavier Zubiri (cf. P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; p. 273).

¹⁰⁷ P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; pp. 270–274.

¹⁰⁸ P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; pp. 267–268; D. GRACIA, *op. cit*; pp. 292–293.

No obstante, aunque se sentía cada vez más alejado de la «España oficial» que el régimen de Franco estaba asentando, Laín todavía permaneció unos años dentro del sistema, tiempo en el que publicó varios textos de contenido marcadamente falangista, en el que dirigió brevemente la Residencia de Estudiantes, o en el que, junto a Ridruejo y los demás del «gueto al revés», fundaron la revista *Escorial*, la voluntad de la cual no era otra que promover la integración de valores y cuyo primer número vio la luz en noviembre de 1940.¹⁰⁹ Asimismo, hay que mencionar que fue también en estos años que Laín Entralgo pudo conocer en persona a José Ortega y Gasset, a Gregorio Marañón y, por fin, a Xavier Zubiri, filósofo clave para entender su pensamiento y con quien forjó una larga y sincera amistad.¹¹⁰

Esos años que Laín siguió adherido al nuevo sistema de gobierno le brindaron la oportunidad de relacionarse con tres dimensiones distintas de la política: la intelectual, la socioeconómica y la religiosa. En cuanto a su experiencia con la política intelectual, Laín fue testigo de cómo los intelectuales que merecían ser considerados los mejores en sus ámbitos de trabajo se les repudiaba e ignoraba deliberadamente, sólo en virtud de si su mentalidad política era afín al régimen o no. Y, en caso de no serlo, jamás tendrían la oportunidad de ocupar cargos para los que eran las personas idóneas, dado que las tendencias políticas primaban por encima de las aptitudes intelectuales. Laín vio cómo esto sucedía con muchas de las personas que respetaba; el descarte de Zubiri para la dirección de los estudios filosóficos puede valer aquí como ejemplo.¹¹¹ Respecto a la política socioeconómica, por otro lado, su experiencia fue parecida a la anterior. La circunstancia que la gente vivía era extrema: hambre y miseria entre los pobres, auge del estraperlo y un escandaloso favoritismo que incrementaba las riquezas de los aventajados a costa de aumentar las desigualdades sociales. Laín propuso dos recursos para contribuir a la mejora de la situación: uno, la entrega de la gestión de los permisos de importación a las entidades docentes y benéficas con el fin de evitar la injusta distribución de las nuevas riquezas; el otro, la creación de una relación parroquial de ayuda entre familias pudientes y familias necesitadas para mitigar así la ingente desigualdad alimentaria de aquel momento. El pretexto que le movía era una pura cuestión de justicia social, pero sus intentos para mejorar el contexto socioeconómico tampoco fructificaron.¹¹² Y, en lo tocante a la experiencia de

¹⁰⁹ P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd.*; pp. 276–280, 286–287. Sobre la creación de la revista *Escorial* ver pp. 281–283.

¹¹⁰ P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd.*; pp. 301, 357–360, 364.

¹¹¹ P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd.*; pp. 283–285, 301–302.

¹¹² P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd.*; pp. 287–289.

Laín con la política religiosa postbélica, su suerte no fue mejor. Observó con disgusto la mimetización casi completa entre el poder político y el orden eclesiástico, dando lugar a un Estado y una Iglesia prácticamente indiferenciados. Desde el catolicismo mismo, Laín defendía una separación del poder político y el religioso; es fácil suponer que esto tiene que ver con su concepción de religiosidad intrínseca y extrínseca.¹¹³ Se hace lógico, por tanto, que la adulación que hubo al poder político por parte de la jerarquía eclesiástica, su silencio ante las injusticias sociales, su intromisión en el ámbito universitario y la persecución y censura de intelectuales como Ortega o Unamuno causaran en Laín un profundo desagrado. Y lo mismo cabe decir del Estado, el cual mantenía tan espléndida relación con el poder religioso que acababa por asumir sus mismos preceptos políticos, sometiéndose a ellos con frecuencia.¹¹⁴ No es de extrañar que, por todo lo dicho, entre 1940 y 1945 a los del grupo de Burgos se les quebraran sus esperanzas de que, una vez finalizada la guerra, el poder político oiría sus propuestas y confiaría en la Falange –la tradicional, de raíz joseantoniana– para fundar una nueva España, basada esta en la integración de valores y la convivencia con el discrepante. No fue así. Por ello, Laín y el resto del «gueto al revés» fueron alejándose de la «España oficial» y de lo que entonces era ya canon político, a la vez que el grupo fue disgregándose poco a poco.¹¹⁵ De este modo, Laín abandonó la utopía de la «asunción unitaria y superadora» y pasó a defender un *pluralismo por representación*: ya que no era políticamente posible integrar a los discrepantes, Laín iba a ser su portavoz para intentar, así, integrarlos culturalmente. Esa fue su nueva actitud.¹¹⁶

Dejando a un lado su circunstancial dedicación a la política, durante esos años Laín también prosiguió su camino académico, dado que se mantenía firme en la realización de su vocación de intelectual. Se introdujo en la docencia universitaria como profesor de Psicología experimental durante el curso 1939–1940 en la Universidad de Madrid, donde también impartió un ciclo de conferencias cuyo nombre era «El hombre, la

¹¹³ Ver páginas 24–25 del presente trabajo.

¹¹⁴ P. LAÍN ENTRALGO, op. cit; pp. 289–293, 310.

¹¹⁵ Hay un fragmento en *Descargo de conciencia*, relativo a la relación entre Laín y la jerarquía eclesiástica, pero que resume igualmente bien la situación en que se hallaban todos los del «gueto al revés» dentro del sistema: «(...) yo no podía ser sino lo que fui y sigo siendo: un cristiano caviloso y exigente, al que se estima, sí, pero al que se prefiere estimar desde lejos.», cf. P. LAÍN ENTRALGO, ibíd; p. 292.

¹¹⁶ GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) p. 325; P. LAÍN ENTRALGO, ibíd; pp. 310–311, 319.

enfermedad y la curación». ¹¹⁷ Al año siguiente se adscribió a la cátedra de Historia de la Medicina de la Universidad de Madrid y fue auxiliar interino de esta hasta que, en otoño de 1942, ganó por oposiciones la titularidad de la cátedra. Mientras esperaba la convocatoria de oposiciones, obtuvo el grado de doctor en medicina al presentar su tesis doctoral, la cual apareció luego publicada como libro bajo el título de *Medicina e Historia* (1941). ¹¹⁸ Hay que destacar que en ese trabajo se encontraban condensadas las intuiciones fundamentales de la filosofía que Laín Entralgo desarrollaría en los años venideros. Algunas de esas cuestiones son las dos dimensiones del amor –la histórica y la eterna–; la definición de «Historia» y la concepción de esta como método de la razón; la definición de «Antropología» y su vínculo con la Historia; el amor como condición *a priori* del conocimiento de la realidad y como verdad; los tres modos de la actividad amorosa humana –el amor *instante*, el *distante* y el *creyente* o *concreyente*–; y, sobre todo, la idea de que persona es una realidad amorosa y, por ello, trasciende la historia. ¹¹⁹ Todo esto se encontraba ya, aunque de modo todavía germinal, en el contenido de *Medicina e Historia*. Laín complementó ese libro con la llamada Memoria de cátedra, un trabajo que debía recoger el concepto, el método y las fuentes de la disciplina –de la Historia de la Medicina, en este caso. Dentro del marco historiográfico, la idea fundamental de la Memoria que hizo Laín fue una crítica de la «razón pura» y del análisis histórico que resulta de ella, para proponer, en su lugar, una «razón *comprensiva*». ¹²⁰ Cabe hacer mención, también, que en 1943 fundó y dirigió el Instituto Arnau de Vilanova de Historia de la Medicina, dentro del CSIC.

Laín Entralgo llegó, así, a la cátedra de Historia de la Medicina de la Universidad de Madrid, en 1942, dispuesto a enfocar su materia hacia una medicina antropológica. Con ese objetivo publicó *Estudios de Historia de la Medicina y Antropología médica* (1943) y el artículo «El escrito de *prisca medicina* y su valor historiográfico» (1944). ¹²¹ No obstante, la producción histórico-médica que entonces empezaba no hizo que abandonara el otro tema que llevaba años preocupándole, de modo que alternó sus

¹¹⁷ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 326–327.

¹¹⁸ LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Descargo de conciencia*, Breve biblioteca de respuesta (Barcelona: Barral, 1976) pp. 323–328; sobre el proceso de sus oposiciones, ver también pp. 331–334. Del mismo modo ver también D. GRACIA, *ibíd*; pp. 360–363.

¹¹⁹ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 328–339.

¹²⁰ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 340–357.

¹²¹ *Estudios de Historia de la Medicina y Antropología médica* es un volumen que recoge los siguientes tres ensayos de Laín: «Discurso sobre el papel del médico en el teatro de la historia», «La obra de Segismundo Freud» y «La peripecia nosológica de la medicina contemporánea». Esos fueron los primeros trabajos que Laín realizó como historiador de la medicina (cf. P. LAÍN ENTRALGO, *op. cit*; pp. 335–336; D. GRACIA, *ibíd*; pp. 363–364).

ensayos histórico-médicos con el análisis e interpretación de la historia de España –del siglo XX, concretamente. De ese periodo destacan libros como *Sobre la cultura española. Confesiones de este tiempo* (1943), su importante *Menéndez Pelayo. Historia de sus problemas intelectuales* (1944), *Las generaciones en la historia* (1945), *La generación del Noventa y ocho* (1945), los tres primeros títulos de *Clásicos de la medicina* (1946–1948), *Europa, España, Iberoamérica* (1947) o *Vestigios. Ensayos de crítica y amistad* (1948); y algunos artículos tales como «Sobre el apoyo del hombre en la historia» (1944), «Fisiología “antigua” y fisiología “moderna”» (1947), «La enfermedad humana en la patología contemporánea» (1948), «Reflexiones de un historiador de la medicina acerca de la idea de enfermedad» (1948) o «Hispanidad y modernidad» (1948).¹²² Laín dio por cerrada en 1945 la etapa de su vida que se había iniciado con la Guerra Civil y que dedicó a la reflexión sobre la historia contemporánea española, y es destacable que transicionó del análisis histórico de España al análisis también histórico de la medicina, aplicando al segundo el mismo método que usaba en sus indagaciones acerca del problema de la patria. Se centró en su proyecto de dedicarse al cultivo de la Historia de la Medicina, y, en lo tocante a su empleo, su ocupación como catedrático hizo que pudiera dejar definitivamente la práctica médica. En 1946, además, fue elegido miembro de la Real Academia Nacional de Medicina, cuyo discurso de ingreso fue *La anatomía humana en la obra de fray Luis de Granada*.¹²³

A partir de 1948, Laín se sintió mucho más seguro en su papel como historiador de la medicina. Escribió algunas biografías de grandes figuras de la medicina como William Harvey, Claude Bernard o Santiago Ramón y Cajal, entre otros, que le sirvieron a él mismo para profundizar sus conocimientos. Y también escribió *Introducción al estudio de la Patología psicosomática* (1950) o *La historia clínica. Historia y teoría del relato patográfico* (1950), libros donde expresó su noción de la Historia de la Medicina, es decir, siguiendo a Ortega y a Zubiri, la concepción de la historia como un sistema y la visión de esta como una asunción autoafirmadora y autoproyectiva del pasado. En estos libros Laín quería dejar clara la utilidad de la Historia de la Medicina, que, constituida sobre la base de la comprensión, podía aportar una nueva luz para explicar los problemas médicos actuales.¹²⁴

¹²² P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; pp. 336–343, 348–350; D. GRACIA, *ibíd*; pp. 316–317, 365–366.

¹²³ P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; p. 361.

¹²⁴ P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; pp. 350–352.

No obstante, en 1949 tuvo que reabrir el capítulo de la reflexión sobre España que había dado por cerrado. El motivo empezó un año antes, con una invitación por parte del Instituto de Cultura Hispánica para que Laín diera una serie de conferencias en Argentina, Chile y Perú.¹²⁵ Preparó varias sesiones, una de las cuales era sobre la cultura española contemporánea, para la Asociación Cultural Española. Ese curso lo integraban cinco lecciones. Las tres primeras suponían un resumen de lo que ya había publicado: «Origen y planteamiento del problema de España», «Menéndez Pelayo» y «La generación del 98». La cuarta, «La europeización como programa», exponía biográficamente la actitud de Ortega ante España y su cultura nacional. Y la quinta, que llevaba por título «Los nietos del 98 y el problema de España», quería revelar el problema que habían identificado en el país, los deseos culturales y el proyecto nacional del grupo generacional al que Laín pertenecía y que, a la altura de 1948, daba por fracasados.¹²⁶ La generación a la que se refería Laín se dividía entre la del 27, los séniors, y la del 36, los juniors con los que él se identificaba y cuya figura paradigmática seguía viendo en José Antonio Primo de Rivera. Pues bien, ya en 1949 el Instituto de Cultura Hispánica publicó esas cinco lecciones agrupadas en un libro llamado *España como problema*.¹²⁷ Algunos meses después y en un claro ataque a Laín y al grupo de falangistas liberales, Rafael Calvo Serer publicó *España sin problema*. Calvo gozaba entonces del amparo del régimen franquista, detalle no menor puesto que, de algún modo, se volvía a confirmar la diferencia fundamental entre la actitud comprensiva de los intelectuales y el carácter excluyente de los militares y sus simpatizantes. La comprensión frente a la exclusión. Esto no tardó en pasar del plano intelectual al terreno propiamente político. En 1952, Dionisio Ridruejo publicó, tras los cortes de la censura, varios artículos dedicados a la reflexión sobre la conciencia integradora, uno de los cuales fue «Excluyentes y comprensivos». Ahí contrapone la mentalidad «restauracionista» de los que se aferran a la tradición y al conservadurismo y piensan que no hay ningún problema, y la mentalidad de los que sí creen que en España hay un problema a nivel social, histórico y religioso, para el que hace falta un cambio, una solución. Raimundo Fernández Cuesta, que entonces era Secretario General del Movimiento, se hizo eco de esta polémica en dos ocasiones en

¹²⁵ Ese viaje acabó dando lugar, el año siguiente y junto a Aníbal Ruiz Moreno, a la creación del *Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica*. El nombre actual de la revista es *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*.

¹²⁶ Hay que remarcar que todo esto lo escribió Laín en un punto de inflexión en su vida, dado que acababa de dar el paso de la asunción unitaria y superadora al pluralismo por representación, y todavía estaba madurando esa nueva actitud político-moral.

¹²⁷ En 1956 se lanzó una reedición en dos volúmenes y más completa de *España como problema*.

1953, y lo hizo en defensa de la actitud comprensiva que el «gueto al revés» promovía. En respuesta a esto, el general Jorge Vigón acusó a los orteguianos comprensivos de minar la paz del régimen, Vicente Marrero los culpaba de descristianizar España y Florentino Pérez Embid dirigió una carta al obispo de Madrid recriminando la promoción que estaban haciendo los orteguianos de intelectuales «enemigos de la Iglesia», como Unamuno, Baroja o Cajal, entre otros nombres; también el Ministerio de Información colaboró para desacreditar a los intelectuales de mentalidad integradora. El resultado de toda esta polémica fue que el término «comprensivo» empezó a usarse como un insulto, un sinónimo de blando o débil. Protegido por el Ministerio de Información, Claudio Colomer Marqués comparó a los defensores de la actitud comprensiva con el berenguerismo y sugirió que estos se movían por prebendas. Ridruejo le escribió una respuesta que no pasó la censura y, meses más tarde, fue destituido de la dirección de *Revista. Semanario de Actualidades, Arte y Letras*. En efecto, la comprensión era contraria a la ideología del Gobierno.¹²⁸

La década de 1940, como puede entreverse, fue algo inquieta para Laín. Prosiguió su camino intelectual hasta llegar a ocupar la cátedra de Historia de la Medicina que tanto deseaba, pero la vertiente política de su vida le propinó el golpe que supone caer en la cuenta de que aquello en lo que él y sus compañeros creían y habían soñado para su país quedaba ya reducido a una quimera irrealizable. Esto le llevó a repensar su posición y a alejarse de un sistema de gobierno que no representaba su modo de pensar ni de hacer las cosas. Abandonó la asunción unitaria y superadora en virtud del pluralismo por representación y retomó su personal aspiración de hacer una cultura eminentemente europea, esto es, vigente y moderna –a la altura de su tiempo, para decirlo orteguianamente. Escribió y publicó numerosos títulos, como hemos visto, en distintos formatos y sobre tópicos variados. Además, se refugió en su familia y amigos: la relación con el matrimonio Zubiri llegó a formar parte de la vida cotidiana de Laín y de su mujer, y la amistad que les unía fue un puntal valiosísimo para él. Pero no era el único. Igualmente frecuente era su trato con Carlos Jiménez Díaz y su esposa. Asimismo, Laín se reunía asiduamente con aquellos del «gueto al revés» que todavía

¹²⁸ LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Descargo de conciencia*, Breve biblioteca de respuesta (Barcelona: Barral, 1976) pp. 356–357; GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) pp. 318–321; MAINER, José Carlos, “Los primeros años de *Revista* (1952–1955): diálogo desde Barcelona”, *Prensa, impresos, lectura en el mundo hispánico contemporáneo: Homenaje a Jean-François Botrel*, coord. Jean-Michel Desvois (Bordeaux: PILAR, 2005) pp. 416–417.

quedaban en Madrid –Uría, Rosales, Vivanco, Javier Conde, José Romero Escassi y José Caballero, y a estos se les unió Darío Fernández Flórez. También conoció a José Luis L. Aranguren y a su esposa, y se veía con Julián Marías, Leopoldo Panero, Enrique Gómez Arboleya, Juan Rof Carballo o con José María Valverde, entre otros amigos.¹²⁹ Y también aprovechó los años cuarenta para viajar: dentro de España profundizó en Cataluña y descubrió Galicia; fuera del país visitó Italia, Francia, Alemania, Hungría y la ya mencionada Sudamérica.¹³⁰

En 1951, Laín fue nombrado Rector de la Universidad Central de Madrid a petición de su amigo Joaquín Ruiz-Giménez, que hacía poco que ocupaba el cargo de Ministro de Educación Nacional. La intención inicial de Ruiz-Giménez era hacer de Laín el Subsecretario del Ministerio, pero Laín se negó rotundamente aludiendo al hecho, por un lado, que él no era político y que carecía de las habilidades necesarias para desempeñar ese rol, y por otra parte, que su vinculación con el sistema era cada vez más frágil. Sin embargo, dos días después Ruiz-Giménez le hacía una nueva oferta: el Rectorado de la Universidad Central matritense. Tras una nueva negativa por parte de Laín y un reiterado forcejeo para convencerle, este cedió. En aquel momento Laín estaba en plena redacción de su *Historia de la medicina: Medicina moderna y contemporánea* y semejante responsabilidad no le facilitaba las cosas, pero aceptó el cargo dispuesto a hacerlo lo mejor posible. Se convirtió, así, en Rector universitario el septiembre de ese mismo año. Y, como tal, Laín trabajó para robustecer la unidad universitaria, renovó el profesorado de la Universidad, priorizó la formación cultural y profesional del estudiante, intentó compensar las heridas de guerra que habían quedado en el cuerpo docente de la Universidad, procuró incentivar la investigación universitaria, mantuvo una actitud anti-dualista y respaldó a distintos intelectuales que estaban siendo maltratados por el régimen, incrementó las relaciones de la Universidad con la sociedad e hizo un esfuerzo de limpieza para borrar la actividad docente fraudulenta de la Universidad –como la venta de tesis doctorales prefabricadas o la organización lucrativa de clases particulares privadas.¹³¹

¹²⁹ P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; pp. 364–369.

¹³⁰ En *Descargo de conciencia* relató una simpática experiencia que tuvo lugar en Roma la primavera de 1950 y que es digna de mención por estar relacionada con nada menos que el Papa Pío XII (cf. P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; pp. 371–373). Sobre otros viajes que Laín Entralgo realizó en esa época ver pp. 369–375.

¹³¹ P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; pp. 383–386, 393–404.

Laín Entralgo ocupó el cargo de Rector de la Universidad Central de Madrid hasta febrero de 1956, y los hechos que provocaron su salida del puesto fueron tensos y turbulentos. Veámoslos. Para comprender lo ocurrido a principios de 1956 hace falta remontarse dos años atrás. Con motivo de una visita de la reina de Inglaterra a Gibraltar, el Sindicato Español Universitario (SEU), organización oficial vinculada al régimen, movilizó a los estudiantes ante el edificio de la embajada inglesa. El desenlace de tal manifestación fue la represión de los estudiantes allí amotinados mediante la fuerza, con golpes y carreras. Aquello provocó que, a la mañana siguiente, los alumnos de Derecho y de Ciencias Políticas culparan al SEU de la violencia recibida y se rebelaran en su contra. Cientos de estudiantes se encerraron en el edificio de San Bernardo, gritando en contra del SEU y tratando de agredir al jefe nacional del sindicato; fue Laín quien tuvo que protegerle y quien le sacó de ahí a través de la masa estudiantil enfurecida. Ya por la tarde, un contingente de la Policía Armada dispuesto a detener e identificar a los alumnos rodeó el edificio universitario. Los grupos de estudiantes que intentaron salir se resistieron a ser detenidos y, tras ser golpeados, se replegaron. Entonces empezaron a tirar piedras a los policías y estos respondieron a balazos, uno de los cuales atravesó el muslo de uno de los estudiantes. En aquel momento intercedió Laín, saliendo del edificio, identificándose y solicitando ver el comandante del cuerpo de policía para proponerle que, si este se avenía a no detener a nadie, él mismo se comprometía a evacuar el edificio. El hombre aceptó el trato y, a media tarde, Laín logró ir sacando a los alumnos, en grupos de cuarenta o cincuenta que él mismo acompañaba, para devolverlos a sus casas. Ese episodio vivido en 1954 mostraba ya, aunque no hubiera aún conciencia de ello, la mentalidad revolucionaria de la generación del 56 y marcaba el comienzo de la oposición de los estudiantes universitarios al régimen franquista.¹³²

La relación no sólo de Laín sino de todo el grupo de Burgos con los jóvenes de esa generación fue crucial. Tanto la generación del 36 como la del 56 tenían puntos en común que les permitían entenderse. La generación del 56 eran jóvenes que no padecían la mácula de la guerra, puesto que el mundo que habían empezado a conocer era el postbélico y dictatorial; su conciencia política se gestó en esas circunstancias. Ellos, como los del 36, también rechazaban el liberalismo y se consideraban revolucionarios, dado que perseguían el logro de un Estado más justo. Eso les acercó al socialismo y, a través de influencias francesas, al marxismo –cosa

¹³² P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; pp. 404–405.

que los del 36 no compartían. Además, ambas generaciones eran hegelianas: todos veían la síntesis de las diferencias sociales como un destino al que había que llegar y que debía darse en el Estado, entendido este como la expresión completa del «espíritu objetivo». Pero discrepaban en dos aspectos, a saber, el papel de la religión y la interpretación de la dialéctica. Para Laín y los falangistas comprensivos, por encima del espíritu objetivo se encontraba el «espíritu absoluto», cuya máxima manifestación se halla en la religión. Por ello, el Estado que promovían era el de las esencias eternas que, a su vez, coincidían con las católicas. Los del 56, en cambio, tendían a relativizar o hasta a anular la religión. Por otra parte, Laín y los demás comprendían la dialéctica como una integración de las diferencias en el orden de la síntesis, mientras que los del 56 la interpretan al modo marxista, es decir, como una lucha de clases –idea que causaba rechazo en los del «gueto al revés» por el hecho que veían en ello una fuerza potencial de desunión. No obstante, los de la generación del 36 se identificaban precisamente como *comprensivos*, atributo que, de ser honestos, les obligaba moralmente a asumir todas las ideas, hasta las diferentes a las suyas. Por eso mismo, los del 36 tuvieron que aceptar los planteamientos de los jóvenes del 56, incluso los que les desagradaban, con la esperanza de calmar y guiar el espíritu de esa nueva generación y evitar, así, los posibles conflictos que pudieran originarse en el orden social. La realidad es que, como resultado de ese encuentro generacional, ambos grupos se influyeron mutuamente y fueron matizando sus respectivas posiciones para, tiempo después, acabar llegando a un punto intermedio común: la socialdemocracia. Todo lo dicho permite entender el porqué de la peculiar evolución de los falangistas viejos. La convergencia de ambas generaciones provocó que los del 36 tuvieran que confrontar su origen falangista y revolucionario con el marxismo de la juventud del 56, cosa que promovió en Laín y sus compañeros una evolución intelectual y política que les hizo transitar del nacionalsindicalismo joseantoniano al socialismo democrático. Todos los que conformaban el «gueto al revés» venían acarreado desde 1945 un profundo distanciamiento respecto de la dictadura franquista. Algunos, como Dionisio Ridruejo, habían roto definitivamente con el sistema pero otros seguían apegados a él. Criticaban la estructura del régimen y sus medidas represivas y excluyentes, pero conservaban una fe en los ideales de José Antonio y la vieja falange que les mantenía vinculados aún al gobierno, aferrados a la creencia de que podrían reformar la política española desde el interior mismo del sistema. Esa era la situación de Laín a medianos de 1950. No supieron –o puede que en algunos casos no quisieran– romper con esa esperanza de revolución y, de ese modo, seguían atados al régimen. Necesitaban

ayuda para ver la realidad tal y como estaba, y, en tal contexto, los jóvenes universitarios de la generación del 56 les facilitaron ese menesteroso empujón.¹³³

Avancemos hasta 1955. Enrique Múgica, Javier Pradera y Ramón Tamames formaron el primer grupo encubierto del Partido Comunista en la Universidad de Madrid, escondidos bajo la forma de demócratas, republicanos y liberales. Entraron en contacto con Ridruejo en 1954 y a través de él con Laín, a quien, como Rector de la Universidad, le pidieron una estructura mínima para poder organizar actos culturales en la Universidad, empezando por unos Encuentros entre la Poesía y la Universidad. Ridruejo, Vivanco, Rosales y Leopoldo Panero, entre otros participantes, también se involucraron en el proyecto. Esos Encuentros, organizados al margen del SEU, sirvieron para expandir el grupo y, a finales de 1954, el número de miembros del Partido Comunista había crecido lo suficiente para tener representantes en todas las Facultades de la Universidad. Por esa razón, la siguiente propuesta que le presentaron a Laín era mucho más ambiciosa: celebrar un Congreso Universitario de Escritores Jóvenes, fechado para noviembre de 1955. Laín aceptó y les facilitó la ayuda económica que le habían pedido. Trabajaron a lo largo del año y publicaron tres boletines pero, para lograr la realización del Congreso, los encargados de la organización recurrieron a la colaboración del SEU. Al principio cooperaron, pero el SEU fue percatándose de lo que estaba ocurriendo y suspendió el Congreso en el mes de agosto. Dicho Congreso nunca tuvo lugar. Así, cuando a penas dos meses más tarde –el 18 de octubre– falleció Ortega y Gasset, Múgica y los demás prepararon un homenaje universitario en su honor, enfatizando la faceta liberal orteguiana que había sido largamente censurada. El acto de homenaje, en el que tomaron parte Jesús López Pacheco, Fernando Sánchez Dragó, Antonio López Campillo y Ramón Tamames, desembocó en una manifestación que fue desde el edificio de la calle San Bernardo hasta el cementerio, hecho que supuso una sacudida para la sociedad. Laín publicó al mes siguiente el texto *Reflexiones sobre la situación espiritual de la juventud universitaria*, que era un escrito sobre los motivos de la inquietud del alumnado universitario dirigido al Jefe del Estado en primer lugar, y, seguidamente, enfocado a parar las divagaciones de algunas autoridades políticas y religiosas que mal interpretaban el orteguismo de Laín. Una vez publicado el texto, pues, tuvo una audiencia con Franco donde le entregó el primer ejemplar del libro mientras le explicaba sumariamente su contenido. Poco tiempo después, Joaquín Ruiz-Giménez y

¹³³ GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) pp. 383–386.

Alberto Martín Artajo, por separado, le comentaron a Laín que, durante un Consejo de Ministros, ambos habían reconocido en Franco alguna palabra de su libro –parecía, por tanto, que lo había leído–, cosa que llevó a Laín a pensar que quizás aún era posible romper el hermetismo del sistema, pero ese optimismo le duró muy poco. Hay que resaltar aquí que, en el discurso de fin de año, Franco reflejó algunas palabras del texto de Laín pero tergiversando el mensaje original que este tenía. Laín había querido mostrar que, para los jóvenes que ya no conocían la guerra, esta había perdido su carácter fundacional, pero Franco afirmó que las nuevas generaciones no tenían el recuerdo de la guerra y esto, sumado al pensamiento liberal que había ido sobreviviendo, constituía un peligro para la patria. Aunque la intención de Laín no fuera esa, su libro le había servido a Franco para identificar cuál era el problema y, en consecuencia, poder atajarlo.

Vayamos ahora a enero de 1956, un mes antes de que Laín abandonase el cargo de Rector de la Universidad Central de Madrid. Múgica, Pradera y Tamames tenían un nuevo proyecto entre manos: la convocatoria de un Congreso Nacional de Estudiantes. El objetivo que perseguían era la democratización de las organizaciones estudiantiles para que pudiera haber una alternativa al SEU. Y, para que ese nuevo Congreso pudiera celebrarse, necesitaban integrar a todo aquel que fuera de mentalidad abierta y liberal. Pidieron el apoyo de Ridruejo y este intercedió por ellos ante Laín; ninguno de los dos sabía entonces que esos muchachos eran comunistas, sino que los tomaban por tres jóvenes con ansias de liberalizar la política española. Tamames y Miguel Sánchez Mazas escribieron un «Manifiesto a los universitarios madrileños» que sobrepasaba el marco universitario y hacía reivindicaciones a nivel nacional. En él se denunciaba la exclusión de muchos intelectuales españoles por razones ideológicas y la correspondiente mediocridad que por ello sufrían las universidades; la monopolización del pensamiento que impedía o pervertía la manifestación y representación auténtica de los universitarios; la ruptura totalmente infructífera entre lo que teóricamente era la Universidad «oficial» y la realidad de la Universidad y sus estudiantes; el desencanto y la frustración de los jóvenes y, al fin, la amargura de aquellos que se veían obligados a emigrar del país, dejando atrás una España de futuro incierto. Por todo lo dicho, el Manifiesto pedía la celebración de un Congreso Nacional de Estudiantes cuyos participantes fueran democráticamente elegidos en los centros universitarios de todo el país. El evento tendría lugar en Madrid, del 9 al 15 de abril de 1956, y, asimismo, se instaba a los Ministerios correspondientes a hacer posible todo lo necesario para su realización. El 1 de febrero el Manifiesto fue leído y distribuido en todas las Facultades, y se hizo una recogida de firmas para apoyarlo. Su

contenido era radicalmente opuesto a la mentalidad del gobierno, que no tardó en reaccionar. El día 6 empezaron los altercados en la Universidad, que continuarían en los días siguientes. Durante el día 7, el SEU de Derecho se hallaba reunido en el edificio de San Bernardo mientras los alumnos de la Facultad protestaban en contra del Sindicato y pedían la celebración del Congreso Nacional de Estudiantes. En medio de una tensión discordante, los titulares del SEU y los estudiantes pasaron pronto de las palabras a las manos y la planta baja del edificio se convirtió en un campo de batalla. Pero las consecuencias de la pelea no fueron sólo los golpes: colgado en la escalera que llevaba a la parte alta del edificio había el emblema de la Falange, hecho de madera, y a lo largo de la contienda alguien le había arrancado una de las flechas que, después de la refriega, había quedado tirada en el suelo. El jefe del SEU la recogió de allí y la llevó ante sus superiores políticos, atribuyendo una intención insultante a la ruptura del emblema. Este hecho fue suficiente para que, en la mañana del día 8, grupos del régimen invadieran el edificio de San Bernardo y obligaran al alumnado a cantar el *Cara al sol*. De nuevo, el incidente acabó en un enfrentamiento violento en el que se expulsaron a los asaltantes y que causó daños en la propiedad de la Universidad. El día 9 de febrero se repitió el altercado, y esta vez invadió la vía pública. Ese día era el aniversario del asesinato de Matías Montero, quien había sido convertido en mártir falangista y del régimen; por ese motivo se celebraba anualmente un homenaje ante su lápida. Una vez terminada la conmemoración, los grupos del SEU y los miembros del Frente de Juventudes que se habían reunido para el acto se encontraron con un grupo de estudiantes en plena calle Alberto Aguilera. Fue la contienda más grave. En medio de la batalla campal, un disparo hirió severamente en la cabeza a un joven falangista, Miguel Álvarez Pérez. El chico tuvo que ser operado enseguida y pasó los siguientes días en estado crítico. La noticia sobre lo ocurrido provocó una gran conmoción y el ambiente general se crispó todavía más. Ese día se produjeron varias detenciones: Ramón Tamames, Miguel Sánchez Mazas, Enrique Múgica, Javier Pradera, Dionisio Ridruejo, José María Ruiz Gallardón y Gabriel Elorriaga fueron encerrados en la cárcel de Carabanchel. Y, durante el mismo 9 de febrero, empezaron a oírse rumores de que la Falange estaba preparando una «noche de los cuchillos largos» –como la que tuvo lugar en Alemania el 30 de junio de 1934– que seguiría a la probable muerte de Miguel Álvarez. Estuvieron reuniendo armas y elaborando listas con los nombres de aquellos a los que pretendían asesinar, entre los cuales había sin duda el nombre de Laín Entralgo y el de Manuel Torres López, el decano de la Facultad de Derecho. La amenaza era tal que Joaquín Ruiz-Giménez y Javier Conde insistieron a Laín para que durmiera fuera de su hogar. La situación pareció calmarse cuando, por un lado, Miguel Álvarez salió del estado crítico y empezó a mejorar, y, por el otro, el Gobernador Militar de Madrid confiscó las armas de los centros falangistas.

El día 10 se declaró el estado de excepción y se cerró la Universidad. Laín había tomado ya la decisión firme de dimitir como Rector en el momento del asalto falangista al edificio de San Bernardo. El día 12 se cesó del decanato de Derecho a Torres López, y el 16 fueron cesados también Raimundo Fernández Cuesta como Ministro Secretario General del Movimiento y Ruiz-Giménez como Ministro de Educación.¹³⁴

Mi despedida oficial del cargo que, sin yo desearlo, había ocupado casi cuatro años y medio, tuvo lugar cuando me reuní en ese despacho con todos los miembros catedráticos de la Junta de Gobierno (...). En cualquier caso, mucho antes de mi cese *de iure* como Rector y aún de la sustitución de Joaquín Ruiz-Giménez por Jesús Rubio, el nuevo Ministro de Educación Nacional, ya se había producido mi cese *de facto*. Como Rector así cesante asistí, pues, a la toma de posesión de Jesús Rubio, y como persona sensible a los movimientos amistosos, y más cuando estos llevan dentro de sí un nervio de emoción verdadera, de veras agradecí el que hacia mí tuvo el Ministro entrante: terminado el breve y patético discurso con que puso fin a ese acto, me abrazó estrechamente, y en el mismo abrazo me pidió que siguiera en el cargo. No podía ser, y así se lo declaré con toda seriedad en su despacho, pocos días más tarde. Por las más graves razones, las que emergen de ese hondón del alma donde la vocación personal y la conciencia ética echan sus raíces, no podía ser; mi actuación oficial en la vida política de España, que cargo también político, no sólo académico, es en definitiva el Rectorado de una Universidad, había terminado para siempre.¹³⁵

De este modo, Laín inició su condición que él mismo llamó de «paria oficial», rompió con el régimen y con su residual adscripción a la Falange, y, tras él, le siguieron aquellos del grupo de Burgos que aún no habían dado el paso.¹³⁶ Fueron los jóvenes del 56 los que les ayudaron a abrir los ojos para darse cuenta de que, dentro del franquismo, toda esperanza de integración y de apertura era vana; no se podía cambiar el sistema. Es por ello que esa ruptura les causó una suerte de sentimiento ambivalente: por una parte, se marcharon liberados del peso de formar parte de una política con la que hacía años que no se identificaban –si es que alguna vez lo llegaron a hacer–, pero, por otra, experimentaron una amarga sensación de fracaso. El «gueto al revés» había fracasado. Viendo esto claro, se retiraron a la vida privada y se

¹³⁴ GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) pp. 386–390; LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Descargo de conciencia*, Breve biblioteca de respuesta (Barcelona: Barral, 1976) pp. 413–425; *Jaraneros y alborotadores. Documentos sobre los sucesos estudiantiles de febrero de 1956 en la Universidad Complutense de Madrid*, ed. Roberto Mesa, 2a edición (Madrid: Editorial Complutense, 2006) pp. 29–40, 43, 45–53, 64–73, 82–116. Asimismo, sobre el orden cronológico de lo ocurrido en el movimiento de 1956, se recomienda consultar el libro de LIZCANO, Pablo, *La generación del 56: La Universidad contra Franco* (Madrid: Saber y Comunicación, 2006).

¹³⁵ LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Descargo de conciencia*, Breve biblioteca de respuesta (Barcelona: Barral, 1976) pp. 424–425.

¹³⁶ «Por fin, a la vez, quedaba clara para mí y para todos nosotros —Dionisio, Antonio, yo mismo; el propio Joaquín, no obstante su benévola y pertinaz voluntad salvadora; los restantes miembros del *ghetto* al revés, estuviesen o no estuviesen en Madrid— la radical incapacidad del sistema para revisar y rebasar sus originarios presupuestos político-sociales y político-religiosos; más aún, el empecinado, arregostado, jactancioso cultivo de esa incapacidad.», cf. P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; p. 441.

pasaron a la oposición para trabajar por un futuro menos represivo y más liberal y justo; se hicieron socialdemócratas. Ridruejo siguió en política y, al salir de la cárcel, después de haber cumplido un mes y diez días por lo ocurrido en febrero de 1956, fundó un grupo político nuevo y de corte democrático, progresista y económicamente neosocialista, que acabó por llamarse Acción Democrática. Uría, Tovar o Laín, entre otros, le apoyaron enérgicamente.¹³⁷

No obstante, esta etapa de la vida de Laín no se redujo sólo al Rectorado. Aunque su principal dedicación era su cargo universitario, siguió dando clase una vez por semana en la Facultad de Medicina y sus cursos de verano en la Universidad de Santander. También impartió distintas conferencias, como «Las cuerdas de la lira», «La acción de la palabra poética» o «San Ignacio, santo moderno», que tuvo lugar en Salamanca la víspera del día que empezaron los hechos de febrero. Logró terminar la redacción del libro que tenía a medias cuando aceptó convertirse en Rector de la Universidad. Así, publicó su *Historia de la medicina: Medicina moderna y contemporánea* en 1954, y, además de ese, otros títulos como *Palabras menores* (1952), *Sobre la Universidad hispánica* (1953), *Clásicos de la Medicina: Laënnec* (1954), *Mysterium doloris: Hacia una teología cristiana de la enfermedad* (1955) y *La aventura de leer* (1956). Durante esos años también viajó. Volvió a Sudamérica con motivo de un Congreso de Educación en Quito y una Asamblea de la UNESCO en Montevideo; estuvo además en Perú y Argentina. En Europa –y fuera de España– visitó París, Nápoles, Palermo, Salerno y Roma. Siguió asistiendo a los cursos impartidos por Zubiri, y, asimismo, participó en algunos proyectos de Dionisio Ridruejo, como la columna semanal que Laín escribía para *Revista* o su asistencia a dos de los Congresos de Poesía que Ridruejo planificó, concretamente el de Segovia y el de Salamanca; fue en ocasión del Congreso de Segovia que Laín forjó amistad con el poeta catalán Carles Riba. Del mismo modo, también intervino en las Conversaciones de Gredos, unas reuniones de intelectuales católicos organizadas por el sacerdote Alfonso Querejazu en las que se quería ofrecer a los invitados un espacio de diálogo libre. En 1954 ingresó en la Real Academia Española de la Lengua (RAE), donde el 30 de mayo leyó su discurso «La memoria y la esperanza. San Agustín, San Juan de la Cruz, Antonio Machado, Miguel de Unamuno».¹³⁸ En cuanto a su entorno, Laín mantenía las mismas amistades que

¹³⁷ GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) pp. 201, 390–392; P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; pp. 440–442.

¹³⁸ En relación con el título de su discurso de ingreso sucedió un desagradable incidente, cuya causa fue una completa falta de información: «En el Teruel de donde era obispo, fray León

antes de acceder al puesto de Rector, y, de hecho, tanto ese cargo como su ingreso en la RAE le permitieron conocer a gente nueva y ampliar su círculo.¹³⁹ Aún así, la realidad esencial de sus amistades continuaba edificada sobre dos pilares fundamentales, a saber, sus compañeros del «gueto al revés» y la estrecha y fraternal relación con Xavier Zubiri. Y, en lo tocante a su vida familiar, la mujer de Laín, él y su hermana Concepción decidieron que había que cumplir la última voluntad de su difunto padre: que sus restos reposaran junto a los de su esposa.¹⁴⁰ Tras acudir al entierro de Ortega y Gasset partieron hacia Sueca, lugar en el que su padre había fallecido diecisiete años antes. Allí exhumaron sus restos y, con ellos, se dirigieron al pueblo natal de Laín, donde el Ayuntamiento organizó un funeral —en la misma iglesia que su padre había intentado defender durante el ataque a su pueblo, al principio de la Guerra Civil, y que acabó quemada. Al fin quedaron reunidas las cenizas de sus padres y, a continuación, inauguraron una placa en honor a Pedro Laín, tanto el padre como el hijo, en la fachada principal de la casa donde Laín Entralgo nació.¹⁴¹

A principios de 1956, pues, Laín rompió con las estructuras en las que se había visto amparado los casi veinte años anteriores y con el régimen que le había impuesto una serie de obligaciones que habían condicionado su manera de estar en el mundo. Cuando estalló la Guerra Civil Laín iba sin un rumbo definido, preguntándose quién era y qué iba a ser de él. En 1956, en cambio, no sólo sabía qué proyecto vital quería desempeñar sino que, además, se sentía liberado del peso de los condicionantes que le hacían imposible realizarse:

Veinte años han pasado ya desde aquél en que, casi enteramente liberado de obligaciones impuestas o sobrevenidas —casi: ¿dónde está el hombre para el cual no hay otro mundo que el que él quiere que haya?—, llegué a ser y luego he venido

Villuendas leyó la reseña del acto, y sin más averiguaciones lanzó contra mí en la prensa local —cito de memoria, pero con verdad— la grotesca y bien poco franciscana pulla siguiente: “¡Vaya con el Rector de Madrid! Junto a San Agustín, Unamuno; junto a San Juan de la Cruz, Machado. En su próximo discurso es seguro que estudiará la relación entre Santa Teresa y Lola Flores”. ¿Se me creerá si digo que tuve noticia de tal patochada porque la Agencia Logos la difundió por la prensa de toda España? (...) Envié a fray León un ejemplar de mi discurso, rogándole que me hiciera saber si después de leerlo seguía manteniendo su juicio. Su respuesta fue una carta en la que se mezclaban el elogio y el arrepentimiento; pero, eso no, rectificación pública no la hubo.», cf. P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; p. 437.

¹³⁹ José Corts, Francisco Lozano, Rafael Lapesa, José Antonio Maravall, Carlos Ollero, Melchor Fernández Almagro o Camilo José Cela fueron algunos de los nuevos conocidos que Laín hizo en esos años, a la vez que su contacto con Gregorio Marañón y con Teófilo Hernando fue haciéndose más frecuente.

¹⁴⁰ Ver página 47 del presente trabajo.

¹⁴¹ P. LAÍN ENTRALGO, *op. cit*; pp. 425–440.

siendo «yo mismo». Aunque haya vivido en el mundo, éste ya no me ha arrebatado mi yo.¹⁴²

Laín había vivido las tareas de gestión y administración en las que se vio envuelto como algo incoherente consigo mismo, hasta el punto de percibir esas responsabilidades como un cierto robo de su ser, de su identidad. Él no era político, no lo había querido ser jamás. Tampoco fue franquista. Por ello, el separarse definitivamente de las obligaciones administrativo-gestoras que le impedían dedicarse a su vocación supuso para Laín una liberación y una reconquista de su auténtica identidad, aunque esto comportara el convertirse en un «paria oficial».¹⁴³ Ahora era libre para ser él mismo, y eso quería decir que había llegado el momento de enfocarse de nuevo en su proyecto de construir su propia teoría antropológica. Habían pasado casi veinte años desde que ideó tal cometido, tiempo en el que enriqueció sus conocimientos, ganó experiencia y desatendió el tema del problema de España para centrarse en su concepción del ser humano. Escribir su sistema antropológico, pues, parecía el siguiente paso a dar.

No es de extrañar, por tanto, que en los años siguientes y hasta 1972 Laín produjera sus grandes libros de antropología: *La espera y la esperanza: Historia y teoría del esperar humano* (1957), *Teoría y realidad del otro* (1961) y *Sobre la amistad* (1972). Estas obras constituían el núcleo de su teoría antropológica cuyos conceptos, además, tenían que poderse aplicar al ámbito médico y, en concreto, al de la enfermedad. Así se interrelacionaban sus dos nuevas líneas de investigación: su Antropología general, por un lado, y la Historia de la Medicina y Antropología médica por el otro.¹⁴⁴ Con *La espera y la esperanza* Laín daba inicio a la segunda etapa de su pensamiento, pero cabe decir que el contenido del libro llevaba años gestándose. Sus reflexiones sobre la esperanza humana comenzaron en 1941, cuando Laín trabajaba en *Medicina e*

¹⁴² LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Descargo de conciencia*, Breve biblioteca de respuesta (Barcelona: Barral, 1976) p. 447.

¹⁴³ Las circunstancias en las que se dio la salida de Laín Entralgo del Rectorado de la Universidad Central de Madrid (ahora Universidad Complutense) propiciaron la condición que el propio Laín llamó «de paria oficial». En sus memorias dejó escritos algunos recuerdos sobre cómo pasó de figura académica relevante a ser juzgado como alguien subversivo, cuyo nombre e iniciativas profesionales eran frecuentemente ignorados. Cabe destacar aquí que la auto-llamada condición de *paria* es en referencia a cómo él fue tratado desde la esfera política tras los hechos del febrero de 1956; tal condición no refleja el trato social que recibió Laín, que sin duda fue mucho más amable (cf. P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; pp. 448–452).

¹⁴⁴ Los libros siguientes pertenecen a la tarea de aplicar su antropología a la comprensión de la enfermedad y el enfermo: *La relación médico-enfermo. Historia y teoría* (1964), *El estado de enfermedad. Esbozo de un capítulo de una posible antropología médica* (1968), *El médico y el enfermo* (1969), *La medicina hipocrática* (1970) y *Antropología médica para clínicos* (1984), cf. URL <<https://dbe.rah.es/biografias/11561/pedro-lain-entralgo/>> [fecha consulta 14.04.2022].

Historia y en la Memoria académica para las oposiciones a la Cátedra de Historia de la Medicina. Esas ideas empezaron a tomar forma en 1950, durante un curso estival que impartió en la Universidad Menéndez Pelayo de Santander, y cobraron solidez mientras preparaba otro curso para el Colegio Mayor Jiménez de Cisneros de Madrid, en 1953. Un año más tarde Laín dedicó su discurso de ingreso en la RAE precisamente a este tema, y, en marzo-abril de 1956, inmediatamente después de abandonar el Rectorado de la Universidad de Madrid, empezó a redactar *La espera y la esperanza*.¹⁴⁵

Hubo, asimismo, otro cambio destacable en Laín relacionado con lo sucedido en febrero de 1956: el abandono del pluralismo por representación para pasar a defender un *pluralismo auténtico*. Laín venía sosteniendo la asunción unitaria y superadora hasta que, en 1945, renunció a esta al darse cuenta de su naturaleza utópica, y decidió convertirse en una «oposición interna» dentro del régimen. Su afán por dar voz a los discrepantes ignorados y perseguidos se mezcló con la esperanza de poder dar un giro al sistema desde su interior, lo que dio lugar al ya mencionado pluralismo por representación. Mantuvo esa actitud hasta medianos de los años cincuenta, pero con el altercado de 1954 en la Universidad empezó a parecerle que el pluralismo por representación no era más que un «arbitrio-coartada», aunque el golpe final, por supuesto, fueron los hechos del febrero de 1956.¹⁴⁶ Así, la ruptura de Laín Entralgo con el régimen y la FET y de las JONS supuso también el abandono definitivo del pluralismo por representación; su hasta entonces oposición interna al franquismo se externalizó. A partir de 1956, pues, su objetivo fue promover una realidad político-social *plural*, donde se respetaran todos los puntos de vista y los diversos valores y creencias. A esta voluntad de convivir con lo diferente es a lo que llamó «pluralismo auténtico», y constituyó su reto sociopolítico definitivo.¹⁴⁷

La comprensión como método: he ahí el santo y seña de toda la actividad de Laín Entralgo entre 1936 y 1970. De 1936 a 1956, intenta ponerlo en práctica en el análisis del problema de España y en relación al suceso, siempre lacerante, de la enfermedad humana; (...). A partir de 1956, Laín se dedica a elaborar la parte positiva de su programa, la teoría de la comprensión, por una parte, y la antropología general que cabía derivar de ella.¹⁴⁸

¹⁴⁵ LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Descargo de conciencia*, Breve biblioteca de respuesta (Barcelona: Barral, 1976) pp. 425, 480–482; GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) pp. 428–429, 432–433, 461.

¹⁴⁶ P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; pp. 319, 405–406.

¹⁴⁷ D. GRACIA, *op. cit*; pp. 535–537.

¹⁴⁸ D. GRACIA, *ibíd*; p. 499.

En lo tocante a lo familiar, en enero de 1957 Laín se reencontró con su hermano José. Él, su esposa y su hija volvieron de Moscú, ciudad en la que habían vivido desde finales de la guerra civil española. Hacía casi veintiún años desde que los dos hermanos se habían encontrado fortuitamente en las calles de Santander, en julio de 1936. El hecho de haber experimentado el estalinismo había dañado profundamente el modo, mucho más noble, como José entendía los ideales marxistas; además, en su fuero interno crecía la añoranza de su país –dejando a un lado, por supuesto, la política entonces vigente. Es por eso que habían decidido volver a España. Después de dos décadas ambos habían vivido mucho, y unas vidas en varios aspectos contrapuestas. Pero, aún así, al reencontrarse en 1957 los dos sabían que no había nada en el pasado del otro que pudiera mermar el amor fraternal que se tenían.¹⁴⁹

Así, pues, el periodo comprendido entre 1956 y los años setenta fue una época más calmada para Laín Entralgo. A principios de los cincuenta, Laín se propuso trabajar en lo que se había iniciado con la publicación de *La historia clínica*, esto es, una historia del problema morfológico, otra del problema fisiológico, las historias que derivan del conocimiento científico de la enfermedad y su tratamiento técnico, y, también, un estudio sobre la relación entre medicina y sociedad. A esta investigación quiso dedicar la década de 1950 a 1960 pero, lamentablemente, no pudo llevar a cabo tal labor, dado que el puesto de Rector ocupó gran parte de su tiempo.¹⁵⁰ En cambio, como hemos dicho, se centró en el cultivo de su teoría antropológica y la aplicación de esta al estudio de la enfermedad y del enfermo promoviendo, así, un cambio en el ejercicio de la práctica clínica.

Otro hito que conviene destacar de estos quince años es su ingreso en la Real Academia de la Historia, razón por la que escribió su discurso *La amistad entre el médico y el enfermo en la Edad Media*, que leyó en junio de 1964. Asimismo aprovechó esos años, de nuevo, para viajar impartiendo cursos y conferencias. Estuvo en Francia, Italia, Alemania, Austria, Suiza y las islas Canarias; fuera de Europa, volvió a Sudamérica y también visitó los Estados Unidos. Hizo nuevas amistades, como el cardiólogo Paco Vega Díaz, el filólogo e historiador cultural Américo Castro –que se convirtió en una influencia relevante para Laín Entralgo– o los muchos intelectuales que se formaron con Laín y se consideraban discípulos suyos, y también reafirmó su vínculo con algunos antiguos compañeros. El entramado de relaciones sociales de esa

¹⁴⁹ P. LAÍN ENTRALGO, op. cit; pp. 453–454.

¹⁵⁰ P. LAÍN ENTRALGO, ibíd; pp. 352–353.

época abarcaba muchos nombres, pero, a pesar de todo, Zubiri y los del «gueto al revés» que todavía tenía cerca formaban el núcleo de sus amistades más íntimas. Sin embargo, durante esos tres lustros Laín Entralgo tuvo que vivir la triste experiencia del fallecimiento de algunos de sus amigos: Ángel Álvarez de Miranda, Melchor Fernández Almagro, Enrique Gómez Arboleya; también las dolorosas muertes de Dionisio Ridruejo, Luis Felipe Vivanco, su yerno José Luis Alemán y, en enero de 1972, la pérdida prematura de su hermano José.¹⁵¹

No hay que pasar por alto otra inquietud de Laín Entralgo que fue relevante en esta etapa de su vida: su faceta como dramaturgo. En efecto, el interés de Laín por el teatro fue una constante en su vida, en tanto que lector y espectador. Como se ha hecho ya patente, Laín era un apasionado de todo lo relativo al estudio de la vida humana, pero el lenguaje que se usa en el ámbito teórico es siempre abstracto. A diferencia de esto, en el teatro encontramos una expresión concreta y narrativa de las situaciones humanas, esto es, una imagen más cercana a la cotidianidad en que se expresa nuestra vida. El lenguaje teatral, por tanto, ofrece un contrapunto distinto y complementario al modo en que se expresa la ciencia. En 1943 y a propósito de Freud, Laín estudió el valor catártico de la palabra, tanto la pronunciada como la escuchada (*catarsis ex ore y ex auditu*), y, a partir de esta segunda, examinó con atención el texto de la *Poética* de Aristóteles sobre la función catártica de la tragedia. Más tarde, en su libro *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica* (1958) trató el tema más ampliamente. En 1959, junto con Antonio Tovar y Julián Marías, Laín empezó a escribir semanalmente un comentario sobre una pieza teatral, bajo el nombre «Teatro y vida», para la revista *Gaceta Ilustrada*.¹⁵² Algunas de sus reseñas aparecieron compendiadas en el libro de 1967 *Tras el amor y la risa*. El mismo año publicó también el volumen *Tan sólo hombres*, que recogía tres historias cortas escritas por Laín. Otra recopilación de ensayos suyos acerca del teatro fue *Teatro del mundo* (1986), y, finalmente, a partir de un ciclo de conferencias del Colegio Libre de Eméritos, en 1995 publicó el libro *Teatro y vida: Doce calas teatrales en la vida del siglo XX*, trabajo con el que cerró su papel como crítico teatral. Laín Entralgo recibió el Premio Nacional de Teatro por sus críticas de 1970–1971 en *Gaceta Ilustrada*. Asimismo, hay que mencionar que además de sus análisis Laín hizo de traductor; un ejemplo de esto es su traducción de *El círculo de tiza caucásico*, de Bertolt Brecht, estrenada en el Teatro Nacional María Guerrero en 1974. Es fácil suponer, por todo lo dicho, que llegara un punto en el que Laín

¹⁵¹ P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; pp. 467–471.

¹⁵² Tovar hacía una crítica literaria y Marías se ocupaba de la de cine.

quisiera probar el papel de autor teatral. Otros pensadores le habían precedido en la necesidad de explorar lenguajes alternativos al ensayístico y habían recurrido a la narrativa teatral; Sartre, Camús o Unamuno son una muestra de esto. En el caso de Laín, el salto hacia la dramaturgia se dio de 1964 a 1968, periodo en el que escribió seis obras de teatro que trataban algunas de las cuestiones que le inquietaban intelectualmente: *Cuando se espera*, que gira en torno a la esperanza y el futuro; *Entre nosotros*, sobre el amor y la amistad; *Las voces y las máscaras*, un drama unamuniano acerca de la distancia que existe entre la realización de un ser humano y su vocación, entre lo que alguien es y lo que soñaba ser; *Judit 44*, que pone a la Judit del mito bíblico en la piel de una joven francesa de ascendencia judía en la Francia ocupada de 1944, durante el desembarco de Normandía, y habla del amor y el respeto a los valores trascendentes; *A la luz de Marte*, dedicado a la cuestión sobre el significado de la condición humana una vez que se ha desvinculado de su relación con Dios; y, en último lugar, *El empecinado*, que reflexiona acerca de la defensa de la libertad y la lucha por una España nueva, fundada sobre la igualdad y la justicia.¹⁵³ He aquí, pues, seis piezas teatrales escritas por Laín Entralgo en un lapso de cuatro años que sintetizan los temas principales de su pensamiento a lo largo de los anteriores treinta años, y que, además, cumplen una función catártica dentro de la filosofía lainiana:

Su moraleja es que la solución de los problemas real y verdaderamente humanos no puede buscarse por vía puramente racional como si de un teorema matemático se tratara. (...) Es preciso ir de modo más humilde y confiado a las cosas, aceptando su complejidad y, por tanto, la posibilidad de que los otros, pensando de modo distinto al mío, puedan tener, al menos, tanta razón como yo. De ahí el respeto a la pluralidad de perspectivas y al disidente o discrepante. Lo verdaderamente humano no hay que buscarlo tanto en la inteligencia cuanto en las categorías básicas de la existencia auténtica: la creencia, la esperanza y el amor.¹⁵⁴

Acercarse a la realidad del ser humano sólo desde la razón es ser reduccionista con su complejidad; ese es el mensaje.¹⁵⁵

En el contexto histórico general, hablar de los años sesenta es hacer referencia obligada al surgimiento de la teoría universal de los derechos humanos, poniendo

¹⁵³ Dos de las seis obras que Laín escribió fueron representadas en los escenarios: *Entre nosotros*, estrenada en el teatro Windsor de Barcelona en marzo de 1966, y *Cuando se espera*, estrenada en el teatro Reina Victoria de Madrid en abril de 1967, cf. BLEZNICK, Donald W., "El teatro de Pedro Laín Entralgo", *Cuadernos Hispanoamericanos: Revista Mensual de Cultura Hispánica*, 446–447 (1987) p. 219.

¹⁵⁴ GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) p. 497.

¹⁵⁵ LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Descargo de conciencia*, Breve biblioteca de respuesta (Barcelona: Barral, 1976) pp. 506–507; D. GRACIA, *ibíd*; pp. 477–478, y, para un análisis más detallado sobre el contenido de cada una de las obras de teatro de Laín Entralgo, ver también pp. 478–496, así como D. W. BLEZNICK, *op. cit.*, pp. 219–234.

especial énfasis en el derecho a la libertad. Esto supuso una bocanada de aire fresco para la sociedad española. Si la generación del 36 había tendido al totalitarismo de derechas, la generación del 56 había sido igualmente totalitaria pero por el extremo opuesto, dado que apostaban por un modelo político marxista-leninista. Fue el grupo generacional siguiente, el del 76, el que adoptó una opción liberal y democrática, haciendo posible la posterior transición política. Surgió, así, una nueva mentalidad que logró una convergencia ideológica –tanto desde la izquierda como desde la derecha– hacia una política de centro, a la vez que se daba el abandono progresivo del marxismo en aras del creciente socialismo. Varios de los partidos del momento, pues, se alejaron del carácter revolucionario (extremista) para pasar a otro de *reformista* (de centro). Esta suerte de metamorfosis es la misma que, a nivel individual, hicieron Laín y los del grupo de Burgos tras ver sus ideas confrontadas con las de la juventud del 56.¹⁵⁶ Fue, en definitiva, ese nuevo carácter reformista de la política española el que promovió el consenso constitucional de 1978, y, consecuentemente, la transición democrática del país que tuvo lugar una vez fallecido el dictador. No obstante, hay que decir también que el marco europeo fue un elemento sumamente importante en los cambios de mentalidad que se dieron de 1956 a 1976: sin el contexto de la Europa occidental de los años sesenta y setenta no se puede entender la transición española. Las políticas a favor de los derechos humanos y el Mercado Económico Europeo (llamado luego Comunidad Económica Europea) fueron factores sin duda decisivos para la promoción de la democracia en España.¹⁵⁷

Si bien Laín Entralgo, por su parte, no intervino de forma directa en la política de la transición, se hace notable que muchos de los que sí lo hicieron le tenían como un modelo.¹⁵⁸ En efecto, Laín formó parte del grupo de intelectuales que, durante la década de los sesenta, trabajaron para crear una apertura hacia los que pensaban diferente a lo establecido, manteniendo una actitud basada sobre todo en el respeto. Con esa manera de hacer las cosas sirvieron de ejemplo para toda la generación que,

¹⁵⁶ «La convergencia ideológica hacia el centro, es decir, hacia una política de corte democrático, liberal, respetuosa de los derechos humanos y preocupada por la justicia social, era la gran aspiración de Dionisio Ridruejo y de sus seguidores. Él, desdichadamente, no pudo verlo, porque falleció el 29 de junio de 1975.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 526.

¹⁵⁷ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 523–526.

¹⁵⁸ Lo dicho sobre Laín Entralgo se puede aplicar también a Dionisio Ridruejo, Antonio Tovar, Santiago Montero, José Luis L. Aranguren y José Antonio Maravall. Todos ellos fueron el objetivo de un movimiento anónimo de desacreditación, difundido desde el Ministerio de Información y Turismo, que tomó la forma de un libro titulado *Los nuevos liberales: Florilegio de un ideario político* (1965), el cual recordaba el pasado falangista de todos ellos (cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 527–528).

poco después, encabezaría el cambio político. Laín y los demás no fueron los ideólogos de la transición, pero educaron al grupo generacional que sí que lo fue en el valor de la tolerancia y la democracia, y, de este modo, contribuyeron a crear las condiciones y el marco intelectual necesarios para que naciera «el espíritu de la transición».¹⁵⁹

Así las cosas, Laín afrontó la transición democrática del país con una nueva esperanza, y es que creía que el cambio social que se acercaba podría aunar, al fin, a «las dos Españas» en un proyecto de país nuevo. Una España fundamentada sobre el respeto, la comprensión y la igualdad, más liberal, plural, europea y que dejara atrás las heridas de la guerra y la dictadura. Ya no se trataba, por tanto, del abrazo asuntivo del vencedor hacia el vencido, sino del diálogo y del encuentro con el otro en condiciones de igualdad. Y, para ello, había que dejar de convertir al discrepante en enemigo. Esta fue la gran aportación de Laín Entralgo a la transición española, y Ortega y Gasset estaba muy presente a través de esa manera de pensar. Políticamente, todo esto se tradujo en el hecho de que Laín optó por el partido de Dionisio Ridruejo, pero este murió en 1975 y, con él, su partido. Después, el partido socialista (PSOE) renovado por Felipe González eliminó definitivamente el marxismo de su ideario en 1979, y esa fue la nueva opción política de Laín, haciendo plenamente efectivo su paso del nacionalsindicalismo a la socialdemocracia.¹⁶⁰

Las nuevas circunstancias en las que se empezaba a vivir y el cambio de mentalidad de Laín le llevaron a revisar otra vez el tema de España. El pluralismo auténtico había pasado a ser su actitud intelectual, y la labor de no identificar al discrepante ideológico con el enemigo era el objetivo educativo pendiente. En ese contexto Laín publicó en 1968 *Una y diversa España* y, en 1971, el que puede considerarse como el libro acerca de su patria más representativo de la etapa de los años sesenta y setenta: *A qué llamamos España*.¹⁶¹ Para Laín se había hecho necesario reinterpretar la historia

¹⁵⁹ D. GRACIA, *ibíd*; p. 528.

¹⁶⁰ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 528–530. Hay que aclarar que el socialismo que defendía Laín distaba un poco de la idea política general que imperaba. Laín entendía el socialismo de un modo casi utópico: tenía que ser el procedimiento colectivo para definir y escoger los mejores valores, cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 533.

¹⁶¹ En relación a esto, en 1965 Laín Entralgo había escrito ya un texto autobiográfico como introducción a un volumen de *Obras*. Lo llamó «El autor habla de sí mismo» y, entre otros temas, en sus páginas hizo revisión de su actitud política y describió las tres etapas de su periplo intelectual: la asunción unitaria y superadora, el pluralismo por representación y el pluralismo auténtico o verdadero. Esto es así porque su nuevo programa intelectual empezó en 1956, tras la edición definitiva de *España como problema*, aunque no se intensificara hasta la

de España bajo una perspectiva distinta a las habituales. De lo que se trataba era de formular una pregunta sobre la conflictividad civil española –concretamente, desde la prisión de Jovellanos hasta la guerra de 1936–, y que su respuesta sirviera como lección para que la gente del país tomara conciencia de la nueva oportunidad que entonces nacía; para que España llegara a ser lo que debía ser y aún no había sido. Había que procurar que la transición a la democracia no se convirtiera en otra batalla más. Para este propósito es indispensable la figura de Américo Castro dado que, en 1948, Laín descubrió en sus tesis una respuesta al porqué de las múltiples luchas fratricidas protagonizadas por el pueblo español. *A qué llamamos España* era, así, la articulación de la idea –de raíz castriana– que Laín tenía sobre la realidad histórica de su patria a la altura de los años setenta.¹⁶² No en vano Laín dedicó el libro a sus dos hijos, y, con ellos, a toda su generación; era una dedicatoria a los que representaban el futuro del país. Decía así:

*Escribo desde mi presente, desde un presente empapado por un grave temor y una tenue esperanza... La tenue esperanza: que un día visible por mí o por mis hijos nuestra convivencia nacional se halle regida por el triple imperativo supremo de esta segunda mitad de nuestro siglo, ése que forman, juntándose armoniosamente entre sí, la justicia social, la libertad política y la eficacia técnica y administrativa, y entre nosotros deje de ser la sangre derramada —la sangre del otro— el principio básico de quienes aspiren a mandar o a seguir en el mando.*¹⁶³

Hay que dejar de confundir al discrepante con el enemigo y al amigo con el que piensa como yo, esta es la tesis lainiana fundamental para frenar el carácter conflictivo español. Por eso mismo, en 1972, Laín escribió *Sobre la amistad*, dedicado justamente a este tema.¹⁶⁴ Y es que la reconciliación de la convivencia en España era el objetivo que perseguía toda la pedagogía que hizo Laín Entralgo. Sobre el tema de su país todavía publicó dos libros más: *Más de cien españoles* (1981), donde retrata algunos personajes españoles de finales del siglo XIX y principios del XX que, por su vida y su obra, son dignos de servir como ejemplo para las nuevas generaciones, y *En este país* (1986), que recoge sus artículos en torno a la cuestión española escritos durante los años setenta.¹⁶⁵

década de los setenta, cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 535–537.

¹⁶² D. GRACIA, *ibíd*; p. 540; LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Descargo de conciencia*, Breve biblioteca de respuesta (Barcelona: Barral, 1976) pp. 474–476; LAÍN ENTRALGO, Pedro, *En este país* (Madrid: Tecnos, 1986) p. 168.

¹⁶³ LAÍN ENTRALGO, Pedro, *A qué llamamos España*, Austral, 1452, 2a edición (Madrid: Espasa-Calpe, 1972) p. 11. Esta dedicatoria pertenece a un fragmento de un artículo de Laín Entralgo titulado «No más sangre», publicado en *Cuadernos para el diálogo* en 1970.

¹⁶⁴ LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Descargo de conciencia*, Breve biblioteca de respuesta (Barcelona: Barral, 1976) pp. 494–495.

¹⁶⁵ GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) pp. 555–556.

Además de retomar el tema de España, durante esos años Laín se acercó mucho más a la filosofía de Zubiri, cosa que hizo que su propio pensamiento corrigiera antiguas ideas y diera de sí otras nuevas. Y también se hizo muy próximo a Ignacio Ellacuría, en quien Laín reconocía muchos de sus propios ideales de juventud, salvando algunas diferencias. Cuando, en 1971, Laín recibió la oferta de una beca de la Fundación Juan March para que realizara un estudio sobre «la comunidad, sustrato constitutivo del ser personal», este aceptó con la idea de rehacer el tema del carácter personal de la vida interhumana, cuestión que le había ocupado durante los años treinta y cuarenta, pero esta vez a la luz de la filosofía zubiriana, tal y como estaba tratando de hacer Ellacuría con la teoría sociohistórica marxista. El proyecto culminó en 1976, en un trabajo con diversos autores titulado *Persona y Comunidad: Filosofía, Sociología, Medicina*.¹⁶⁶

Durante los setenta Laín no sólo corrigió algunas de sus teorías, sino que también rectificó antiguos puntos de vista acerca de otras dimensiones de la vida. En 1976 publicó su libro titulado *Descargo de conciencia*. En este sentido el texto era, usando las mismas palabras de su autor, un ejercicio de palinodia. A ello dedicó su autobiografía, un esfuerzo de exploración reflexiva de su propia realidad donde pretendió hacer un ajuste de cuentas consigo mismo, además de brindar el testimonio de sus vivencias y su cambio personal –hasta el año de su publicación– para todo aquel que deseara leerlo. El fundamento de este libro es, de nuevo, zubiriano. Laín compartía la idea de que el ser humano, como animal moral que tiene que rendirse cuentas de sus propias acciones, tiene que «justi-ficar» todo lo que hace. De ahí que nazca en él una profunda necesidad de revisión de vida, a fin de corregir lo que en ella pueda haber de erróneo. Eso es exactamente *Descargo de conciencia*: unas rectificaciones escritas y publicadas. En el pasado, cuando en España se vivía un drama histórico, hubo cosas que Laín debería haber hecho y no hizo, y viceversa. Esto le llevó a sentir mala conciencia, y de ella surge el libro. No hay que malinterpretar, por tanto, la intención del texto ni hay que buscar en sus páginas la confesión de una culpa o una disculpa; nada de eso es el verdadero objetivo de su autobiografía. *Descargo de conciencia* es una rectificación del pasado de Laín Entralgo, especialmente de los aspectos políticos, que hizo desde su nueva concepción de la realidad –que juzgaba más acertada– y con la esperanza de que sirviera para prevenir

¹⁶⁶ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 559–560, 571–575.

que en el futuro se repitieran los mismos errores; fue otra contribución suya a la transición que estaba viviendo su país.¹⁶⁷

A través de *Descargo de conciencia*, pues, se hacen visibles los cambios que Laín experimentó a nivel religioso, intelectual y, claro está, a nivel político. Hablemos primero de su cambio religioso. Laín venía de una profunda experiencia de la religión del amor que, en 1925, le había hecho descubrir la religiosidad intrínseca y le había llevado hasta una *conversio fidei*. Pero, aún después de su conversión hacia el catolicismo, Laín se mantuvo crítico con las instituciones eclesiásticas, sobre todo con las facciones más integristas, puesto que no consideraba que promovieran una auténtica vivencia de la fe. Más bien veía que gran parte de la Iglesia española postulaba un catolicismo reaccionario y una religión conservadora basada en preceptos externos a ella. Por eso Laín se acercó a la Falange de José Antonio Primo de Rivera, porque ellos también denunciaban esa vivencia extrínseca de la fe y lo que anhelaban era, precisamente, una revolución de los valores. La catolicidad era una categoría fundamental para comprender al joven Laín Entralgo, pero eso fue cambiando sensiblemente. Con el tiempo, Laín se alejó progresivamente de esa jerarquía institucional eclesiástica que criticaba, y, en consecuencia, fue abandonando ese ferviente catolicismo para pasar a ser solamente cristiano. A todo esto hay que añadir el movimiento teológico europeo que tuvo lugar en los años cincuenta, el cual reconocía a los laicos como parte de la Iglesia sin necesidad de participar en el apostolado jerárquico clerical; los laicos, por sí mismos y como creyentes, también conformaban el pueblo de Dios.¹⁶⁸ Esta nueva manera de entender la Iglesia católica fue uno de los puntos de discusión del Concilio Vaticano II, en 1962, donde esta corriente teológica renovador ganó terreno al tradicionalismo. Por su parte, Laín empezó a seguir el sendero abierto por los teólogos franceses y alemanes, y adoptó una manera cada vez más libre y más protestante —es decir, más personal e íntima— de vivir la relación con Dios. Textos suyos como «Hacia una teoría del intelectual católico» (1950), «Carta a dos sacerdotes» (1955), «El intelectual católico en la sociedad actual» (1957), «El cristianismo en el mundo moderno» (1957), «Los católicos y Ortega» (1958), «Modos de ser cristiano» (1959), «El cristiano en el mundo» (1961) y «*Consecratio mundi*» (1963) reflejan la evolución del pensamiento de

¹⁶⁷ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 577–581; LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Descargo de conciencia*, Breve biblioteca de respuesta (Barcelona: Barral, 1976) pp. 9–11.

¹⁶⁸ La distinción de Karl Rahner entre el nivel «categorial» de las causas segundas y el nivel «trascendental» de las causas primeras es aquí muy importante.

Laín, más acorde con esa teología renovada. Su experiencia de la fe se volvió menos dogmática, dado que consideraba que no se podía contemplar el cristianismo como la única religión verdadera.¹⁶⁹ La verdad (*ἀλήθεια*) no es meta, sino más bien camino; de ahí la necesidad del perspectivismo como epistemología, porque llegar a la verdad es el cometido de la raza humana, y para ello todos los puntos de vista son necesarios. Y, por eso mismo, son igualmente necesarias la tolerancia y el respeto hacia los demás, así como la libertad de conciencia. En definitiva, pues, Laín se alejó de todo aquello que le parecía un intento institucional de control intelectual, y también fue dejando a un lado las ideas asumidas durante su etapa falangista y retornó a sus propios orígenes a través de la firme convicción de que el amor (*ἀγάπη*) es lo más esencial del cristianismo.¹⁷⁰

Ahora bien, es un hecho notable que la actitud religiosa que Laín mantuvo durante los años veinte y treinta desembocó en una determinada opción política. Por eso mismo se hace fácil suponer que, si hubo una evolución a nivel religioso, esta comportó también un cambio en la mentalidad política de Laín Entralgo. Y así fue. Tal y como hemos visto, Laín se adhirió a la Falange principalmente por su fundamentación sobre unos valores espirituales que él compartía: ese punto es lo que permitió a Laín distinguir a la Falange de José Antonio del nazismo (ateo) de Hitler y del fascismo (pagano) de Mussolini. El concepto de nación de José Antonio no se definía por la pureza de la etnia ni por un idioma concreto, sino por un proyecto universal común a todos los españoles. El destino histórico del país pasaba, pues, por la realización de unos valores eternos trascendentes. Eso permitía identificar el destino de la nación con la «idea ejemplar» de España que había en la mente de Dios, y la grandeza radicaba precisamente en mantenerse fiel a esa idea esencial; la raíz de esta ideología es innegablemente religiosa. Por esa razón, el Estado nacionalsindicalista no podía

¹⁶⁹ Zubiri tuvo mucho que ver en este planteamiento acerca de la no primacía de una religión sobre las otras. Laín Entralgo había seguido los cursos de Zubiri sobre religión y la historia de las religiones, y estaba de acuerdo con él en que la religión es la coronación del proceso histórico de la humanidad en busca de Dios. Asimismo, otro pensador que influyó en Laín en esta cuestión fue Kant. En *La contienda de las facultades*, Kant muestra que otorgar la universalidad a una determinada confesión religiosa es una contradicción, porque todas las religiones aspiran a la misma absolutez, enfrentándose y anulándose, así, las unas a las otras. Por ello Kant distingue entre la «fe de Iglesia», más autoritaria, coercitiva y sectaria, y la verdadera «fe religiosa». En este sentido, la diferencia entre religiosidad extrínseca e intrínseca se hace análoga a la distinción que señaló Kant.

¹⁷⁰ GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) pp. 583–587; LAÍN ENTRALGO, Pedro, «Consecratio mundi», *Comentarios civiles a la encíclica "Pacem in terris"*, Aguilar Navarro; López Aranguren et al., *El Futuro de la Verdad*, 6 (Madrid: Taurus, 1963) pp. 228–235, 237–240.

ser nada menos que católico, y, como la verdad política estaba determinada desde la eternidad, era algo que superaba la pluralidad de los partidos y la lucha de clases. Lo que se buscaba era, desde un régimen totalitario, aunar a todos los españoles bajo una voluntad integradora y un destino histórico común. El joven Laín había aceptado todo este discurso, pero, como hemos comentado con anterioridad, en él ya se dio un primer cambio de tono político: su paso de la asunción unitaria y superadora (1936) al pluralismo por representación (1945), y esta evolución se completó con la transición definitiva hacia el pluralismo auténtico (1956). Estos cambios estuvieron estrechamente vinculados a los del nivel religioso y sucedieron simultáneamente. Así, cuando Laín se dio cuenta de que no hay una verdad religiosa que se pueda imponer a los demás, se vio obligado a hacer lo mismo con la verdad política. El pluralismo religioso y la libertad de conciencia implicaron también el pluralismo político y la libertad de opinión. Y lo mismo ocurrió con el perspectivismo orteguiano: aceptarlo en el nivel religioso significó hacerlo también en el terreno sociopolítico, cosa que le obligó a admitir la diversidad de partidos y, al fin, la democracia con todos sus elementos. Así, a partir de mediados de los sesenta, la idea que Laín tenía de nación ya no era el concepto joseantoniano, sino el resultado de la suma de los puntos de vista que todos los españoles tenían del país –siguiendo, por tanto, un modelo de democracia inorgánica. Con el tiempo se fue afianzando como socialdemócrata: seguía defendiendo la «dialéctica del abrazo» como forma y clave del proceso histórico, pero ahora esa dialéctica y toda la actividad sociopolítica debían regirse por los principios de libertad y de justicia. Había que reconocer la existencia del discrepante, respetar su perspectiva y tratar de comprender sus razones desde las propias de uno mismo, siempre con una actitud inteligente y amorosa por igual; así entendía la «dialéctica del abrazo» a mediados de 1970, y, para Laín, a nivel histórico-social esto coincidía con la expresión más genuina del amor cristiano.¹⁷¹

Por último, veamos el cambio intelectual. Tal y como hemos ido mostrando a lo largo de estas páginas, Laín Entralgo estuvo en un proceso de evolución constante, sopesando y replanteándose las cuestiones que le preocupaban. Es por eso que podemos hablar de cambios graduales que se produjeron a distintos niveles dentro de su pensamiento. No obstante, en 1965 sucedió algo que aceleró el autoexamen intelectual de Laín. En febrero de ese año hubo la expulsión de José Luis L. Aranguren, Enrique Tierno Galván y Agustín García Calvo de las universidades

¹⁷¹ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 587–589; LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Descargo de conciencia*, Breve biblioteca de respuesta (Barcelona: Barral, 1976) pp. 473–474.

españolas por haber apoyado unas protestas estudiantiles contra la dictadura franquista. En solidaridad con ellos, otros profesores como José María Valverde también abandonaron sus puestos universitarios. Antonio Tovar hizo lo mismo y renunció a su cátedra en la Universidad de Madrid, y años después, en una entrevista para la revista *Gentleman* hecha en Tubinga, puso en duda la calidad moral de aquellos profesores que no habían renunciado a sus puestos en las universidades de España.¹⁷² A Laín le dolió esa puya. Se sintió herido por el hecho de que un buen amigo suyo le hubiera tratado de «indecente», así que le escribió una carta a Tovar y le mandó una copia de esta a Dionisio Ridruejo, que aún vivía.¹⁷³ En esa carta, Laín expresaba su sentimiento constante de mala conciencia por haber permanecido, en definitiva, en muchos de los órganos institucionales que habían censurado y apartado a intelectuales que él admiraba y consideraba mentores y amigos suyos. Ese persistente malestar moral le había llevado a analizar sus decisiones y, sobre todo, la razón por la que continuó donde estaba. En la carta afirmaba que se quedó en su lugar, de un lado, por consideración a todos aquellos compañeros suyos que habrían dejado la Universidad de haber podido, pero que no lo hicieron porque fuera de ella no disponían de otros recursos para salir adelante, y, por otra parte, se había quedado por sus discípulos. Ese no es un detalle menor, sino todo lo contrario: sus discípulos eran importantes, y sus opiniones también. Ellos fueron quienes propiciaron el cambio a nivel intelectual de Laín. Entre las décadas de 1960 y 1970, en la intelectualidad española se vivió un auge del marxismo y de la filosofía analítica, y, por contrapunto a la corriente marxista, el idealismo pasó a ser visto como un insulto y un descrédito. Para muchos jóvenes estudiantes, el sistema de pensamiento de Laín Entralgo previo a los años setenta era visto como puro idealismo y hasta poco profesional. Incluso algunos de sus alumnos opinaban lo mismo sobre su Antropología médica, aunque valoraban su actividad en la cátedra de Historia de la Medicina. Esto generó una fuerte

¹⁷² Las palabras de Antonio Tovar fueron: «Entonces a mí no me interesa para nada dar unos cursillos, cuando lo que yo quiero es ser profesor decentemente e independientemente, con una remuneración justa que permita trabajar y estudiar y que esté prohibido ocupar otros cargos a los que se quieran dedicar a la enseñanza, cuando eso, que es lo que quiero, no se puede hacer en este país. Y además, desde la expulsión de Aranguren, Tierno Galván y García Calvo creo que han quedado muchas cosas claras para que siempre permanezca la amenaza sobre todos los que pretendan ejercer la enseñanza con independencia. Desde entonces el ejercicio del profesorado no puede hacerse decentemente.», cf. URL <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/confesiones-de-antonio-tovar/html/adb476ee-3b6a-11e1-976d-00163ebf5e63_2.html#l_0/> [fecha consulta 06.05.2022].

¹⁷³ Dicha carta apareció publicada en RIDRUEJO, Dionisio, *El valor de la disidencia: Epistolario inédito de Dionisio Ridruejo, 1933-1975*, ed. Jordi Gracia, España escrita (Barcelona: Planeta, 2007) pp. 388–390.

crisis intelectual en Laín Entralgo.¹⁷⁴ Dolido por una acusación que sentía injusta, Laín creyó que tenía que escuchar los argumentos que fundaban tal ataque hacia su pensamiento, y, si era necesario, rectificar. Tal rectificación consistió en el detener temporalmente su trabajo con la Antropología médica, que veía que requería cambios profundos en su tratamiento de la materia, para pasar a centrar su labor en la Historia de la Medicina de un modo estrictamente historiográfico. Con la separación entre su Antropología y su Historia de la Medicina dio por cerrada su etapa antropológica, sin llegar a terminarla del todo. La *Historie* había desbancado la *Geschichtlichkeit* y era momento de adaptarse a ello. Pero había algo a lo que Laín no estaba dispuesto a renunciar: su concepto de *persona* y su fe en el ser humano como soporte de valores espirituales. Ese era el tema que siempre le había interesado y con el que había lidiado toda su vida, era su núcleo inmutable.¹⁷⁵

La década de los setenta fue, pues, una etapa de profunda crisis para Laín Entralgo. En 1976, él ya había hecho una menesterosa revisión sobre su vida y su pensamiento, y eso le llevó a rectificar y a hacer modificaciones intelectuales, políticas y religiosas muy relevantes. Hizo su propia transición a la vez que el país emprendía, paralelamente, el mismo camino. Es por eso que esta etapa de su vida está estrechamente vinculada con el contexto que se vivía tanto en España como en el resto de Europa: no se pueden comprender bien estos años de su biografía sin tener en cuenta el marco histórico y sociopolítico vigente en aquel entonces. Del mismo modo, dado que Laín, Ridruejo, Aranguren o Marías entre otros, ayudaron a cultivar el «espíritu de la transición», el cambio hacia la democracia que se produjo en España no se entiende plenamente sin ellos.¹⁷⁶

1976 es una fecha significativa: el príncipe que Laín formó cuando era todavía Rector universitario se convirtió en el rey Juan Carlos I y España entró en un nuevo capítulo de su historia, aunque nadie tenía claro qué deparaba el futuro. Se cerraron instituciones que se habían creado durante el régimen franquista y, en su lugar, aparecieron otras nuevas. Una de ellas fue la fundación del diario *El País* de la mano de José Ortega Spottorno, el hijo de Ortega y Gasset. Ortega Spottorno, siguiendo los pasos de su padre, aspiraba a que *El País* se convirtiera en un diario portavoz de la

¹⁷⁴ Con más intensidad o menos, esta crisis intelectual afectó a todos los miembros del grupo de Burgos, cf. GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) p. 521, nota 1.

¹⁷⁵ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 589–593, 615–618.

¹⁷⁶ D. GRACIA, *ibíd*; p. 522.

vida española y contribuyera, de ese modo, a la formación de una opinión pública responsable a través de la información. Su periódico debía ayudar a generar un clima social de libertad, pluralismo y tolerancia que llevara a la transición democrática por el buen camino; ese era su cometido. Con esa finalidad Ortega Spottorno creó un espacio dentro de *El País* llamado «Tribuna libre», donde reunió a distintos intelectuales –herederos del pensamiento de Ortega y Gasset– para que, mediante sus escritos, trabajaran para lograr el objetivo del periódico. Laín fue uno de esos autores.¹⁷⁷ En las aportaciones de Laín Entralgo al espíritu de la transición destacan tres momentos: una primera fase es la basada en *Una y diversa España* y *A qué llamamos España*; el segundo momento es el representado por *Descargo de conciencia*; y, el tercer momento, son los escritos sobre la patria posteriores a su autobiografía, de los cuales sólo algunos fueron recogidos en el libro *En este país*. Sus artículos de «Tribuna libre» pertenecen a esta tercera fase y, con ellos, Laín tuvo una influencia decisiva en la opinión pública sobre el espíritu de democratización, así como en cuestiones inherentes a la vida humana. Sus colaboraciones con la sección de *El País* empezaron en julio de 1976, muy poco después de la publicación de su autobiografía, con un texto titulado «Las ideas y los hechos».¹⁷⁸ En sus textos Laín habló de temas muy diversos y de actualidad sociopolítica y cultural, como: la evasión de capitales, la organización educativa universitaria, la promoción y el cultivo de la ciencia, la lengua castellana, el referéndum de 1978 sobre la Constitución española, la relevancia de la figura de Dionisio Ridruejo, la importancia de la magnanimidad, el cómo deben ser la monarquía, el ejército, los *abertzales* y el marxismo para poder convivir con el poder democrático de una manera integrada, el problema de «las dos

¹⁷⁷ Además de unirles una buena amistad, José Ortega Spottorno sentía un interés especial por Laín Entralgo, dado que su actitud y su manera de pensar representaban lo que, según Ortega Spottorno, debían ser los valores de la transición. Ortega Spottorno había editado los textos de Laín durante los años cincuenta y sesenta, y, una vez fundado *El País*, no sólo le invitó a formar parte del proyecto, sino que además escribió cinco artículos sobre él: «Laín» (1989), «La esperanza de Laín» (1993), «Laín y el teatro» (1995), «Idea del hombre» (1997) y «Ciencia y humanismo» (1998), cf. D. GRACIA, *ibid*; pp. 596–597.

¹⁷⁸ Algunos de los artículos que siguieron a este fueron: «La tercera vida de Ridruejo» (1976), «El hombre Dionisio Ridruejo» (1976), «La superación de la Guerra Civil» (1977), «El recuerdo de Dionisio Ridruejo» (1978), «Ahora o nunca» (1978), «Las razones de un sí» (1978), «Las monarquías europeas» (1978), «Carta a un militar» (1979), «Carta a un *abertzale*: la moral» (1979), «Carta a un *abertzale*: la historia» (1979), «Carta a un marxista reflexivo» (1979), «Una cancioncilla» (1979), «Los otros españoles» (1979), «Moral civil» (1979), «Mostrad como» (1979), «Por qué cayó Alfonso XIII» (1980), «Carta sobre la ciencia española» (1980), «No pudieron enseñar» (1980), «El pronunciamiento y la Guerra Civil» (1981), «Sobre la convivencia en España», partes 1 y 2 (1981), «Hacia la definitiva conciliación» (1982), «14 de abril y 28 de octubre» (1982), «Ser español» (1984), «La vertebración de España» (1984), «El sugestivo proyecto» (1984), «Los del 98» (1985), «Los del 13» (1985), «Los del 27» (1985) y «Nosotros» (1985). Para una mayor explicación sobre el contenido de estos escritos ver D. GRACIA, *ibid*; pp. 600–612.

Españas», la camaradería, la remoralización de la vida civil española, el carácter históricamente conflictivo del pueblo español –a raíz de la rebelión militar del comandante Tejero–, la convivencia y la conciliación de la sociedad española. Trató cuestiones muy variadas, entre las cuales predominaba la preocupación por la política del país y los problemas de la vida pública nacional. Y, de fondo, un mensaje claro y apremiante: hay que velar por el respeto hacia el discrepante ideológico, por el diálogo, por las libertades civiles y por la justicia social. Sólo así se haría una transición efectiva; sólo así España podría llegar a ser una realidad históricamente nueva.¹⁷⁹

En cuanto a su vida académica y profesional, ya hemos anticipado antes que Laín empezó a tratar la Historia de la Medicina con independencia de cualquier humanismo médico y, por tanto, con el máximo rigor historiográfico. Era lo que muchos de sus alumnos le pedían, y ninguno de ellos sentía especial afición por los aspectos más teóricos –filosofía, antropología, etc.– de la materia en cuestión, es decir, aquello en lo que Laín había trabajado desde joven. El paradigma había cambiado y Laín se adaptó a la nueva situación, aunque no abandonó sus inquietudes humanistas y antropológicas. De ese nuevo enfoque, pues, salieron distintos proyectos. Uno fue la redacción común de una *Historia de la medicina* que acabó constando de siete volúmenes, publicados entre 1972 y 1975. Laín quiso que en esa obra participaran tanto él y sus discípulos como las figuras más relevantes de la historiografía médica mundial para obtener, así, un resultado a la altura de otros tratados como los de H. Haeser, M. Neuburger, J. Pagel o los dos volúmenes de *A History of Medicine* de H. E. Sigerist.¹⁸⁰ Pero, bajo el punto de vista de Laín, ese objetivo no se alcanzó: la gran extensión del trabajo y la diversidad de puntos de vista –y calidades– debida a los distintos autores hicieron que Laín no se sintiera del todo satisfecho con el resultado. Por esas razones Laín decidió publicar otra *Historia de la medicina* (1978) más breve, y esta vez él sería el único autor. Ese segundo intento poseía una coherencia interna mayor, era más práctico y mostraba completamente lo que Laín quería transmitir. También publicó *La medicina hipocrática* (1970), que fue el primero de sus trabajos con esa nueva perspectiva más historiográfica y técnica; *Ciencia y vida* (1970), un compendio de ensayos suyos donde criticaba el intento de reducir la vida a las

¹⁷⁹ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 594–613.

¹⁸⁰ Los otros tres tratados sobre Historia de la Medicina a los que hacemos referencia son: *Lehrbuch der Geschichte der Medizin und der Epidemischen Krankheiten*, de H. Haeser (3 vols.); *Geschichte der Medizin*, de M. Neuburger (2 vols.); y *Handbuch der Geschichte der Medizin*, de M. Neuburger y J. Pagel (3 vols.).

categorías de la ciencia positiva, a la vez que fundamentaba la relación entre ciencia y vida sobre la vocación y la aptitud; *La medicina actual* (1973), que completó luego con el texto «Estructura de la medicina actual» (publicado dentro de *Ciencia, técnica y medicina* en 1986) y donde Laín explicaba que el problema de la medicina antropológica yacía en su aplicación práctica –anticipando, de algún modo, la labor que poco tiempo después desempeñaría la bioética–; *El diagnóstico médico: Historia y teoría* (1982), en el que hablaba sobre la ética del diagnóstico después de que, en 1979, Laín dirigiera un Simposio Interdisciplinar sobre Filosofía y Medicina, celebrado en la Fundación Juan March de Madrid; y *Antropología médica para clínicos* (1984), que revisaba la concepción de la antropología médica que Laín había tenido en sus etapas anteriores y la comparaba con la que mantenía en los años setenta y ochenta.¹⁸¹ Sobre este último título, Diego Gracia comenta lo siguiente:

Tengo para mí que Laín no quedó en absoluto contento de este libro. La empresa resultó, en buena medida, fallida. Ahora bien, esto, en vez de desanimarle, le llevó a concebir un proyecto mucho más ambicioso y que había de tener como resultado una revisión muy profunda de su antropología general y médica.¹⁸²

Ese planteamiento antropológico, más zubiriano y secular, encaminó a Laín hacia una nueva empresa: elaborar una historia y una teoría del cuerpo humano, y, desde ahí, reflexionar sobre la relación cuerpo-alma. Esa fue la última etapa del pensamiento de Laín Entralgo. Llegado a ese punto, Laín tenía que repensar todo su sistema antropológico, purgándolo de todos aquellos elementos que ya formaban parte del pasado:¹⁸³

Si el cuerpo se lo permite, el viejo debe proseguir la ejecución de algo de lo que hizo, e incluso, si tanta es su osadía, iniciar la ejecución de algo nuevo. Éste es precisamente mi problema. Además de aprender lo que me enseñan las novedades que en lo mío vayan viniendo, y en primer término las que en torno a mí vayan alumbrando quienes llamándose a sí mismos discípulos son ya maestros míos, ¿en que temas emplearé mis fuerzas restantes?¹⁸⁴

¹⁸¹ Además de todo esto, Laín intentó dar continuidad al programa que inició en 1950 con *La historia clínica*. En una tentativa colectiva previa a la de *Historia de la medicina*, Laín dirigió su grupo del Instituto Arnau de Vilanova del CSIC en el proyecto de redacción de una *Historia de la anatomía*, que estaba financiado por la Fundación Wellcome. El grupo llegó a producir un amplio libro que jamás se publicó, puesto que a Laín le pareció un volumen desigual, heterogéneo e insatisfactorio.

¹⁸² GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) p. 624.

¹⁸³ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 615–624; LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Descargo de conciencia*, Breve biblioteca de respuesta (Barcelona: Barral, 1976) pp. 499–502, y, sobre los discípulos que en esa época se mantuvieron al lado de Laín Entralgo y trabajaron junto a él, ver pp. 507–509.

¹⁸⁴ LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Hacia la recta final. Revisión de una vida intelectual* (Barcelona: Círculo de Lectores, 1990) p. 398.

Antes de cerrar el capítulo de los años setenta conviene repasar, aunque sea someramente, algunos de los hitos y reconocimientos más significativos de ese periodo de la carrera de Laín Entralgo: en 1976 recibió el Premio Montaigne por el valor que tiene su prolífica obra para la cultura europea. En 1978 le fue otorgada la Gran Cruz de la Orden de Alfonso X el Sabio, honor concedido por sus extraordinarias contribuciones al desarrollo de ámbitos como la ciencia, la cultura o la investigación. Ese mismo año también se jubiló de la cátedra de Historia de la Medicina en la Universidad de Madrid, después de tres décadas y media de actividad.¹⁸⁵ Y, en 1980, obtuvo el Premio Aznar de periodismo por su artículo «La monarquía de Alfonso XIII» que publicó en *Gaceta Ilustrada*, así como la Gran Cruz de la Orden Civil de Sanidad por sus méritos y su dedicación a la Historia de la medicina.

Laín Entralgo tuvo una vida larga y conservó su lucidez hasta pasados los noventa años, cosa que no pudo más que favorecer su actividad intelectual. Lejos de un retiro completo, Laín siguió pensando y escribiendo, dando lugar a una última etapa vital filosóficamente rica. Así, en 1980, cumplidos los setenta y dos años de edad, Laín se embarcó en un nuevo proyecto: el estudio del cuerpo humano. Pero esa no fue su única ocupación durante los años ochenta. En 1981 fue escogido miembro de la *Académie Européenne des Sciences, des Arts et des Lettres*, y, al año siguiente, fue nombrado como sucesor de Dámaso Alonso en la dirección de la RAE, cargo que mantuvo al salir reelegido en 1985.¹⁸⁶ En los ochenta compaginó, por tanto, su labor administrativa con la construcción de una teoría sobre el cuerpo humano y la publicación de sus trabajos tanto en el ámbito de la Historia de la Medicina como en el del Humanismo médico –dado que Laín no abandonó nunca su afición por la antropología.¹⁸⁷

Hay que destacar que a Laín le influyó profundamente el curso que Zubiri impartió en 1968 titulado «Estructura dinámica de la realidad»,¹⁸⁸ y, del mismo modo, tenía también muy presente el libro *Sobre el hombre* (1986), un recopilatorio editado por

¹⁸⁵ En motivo del cese oficial de su actividad académica, sus discípulos –junto al Vicerrectorado de Publicaciones de la Universidad de Madrid– le dedicaron un libro-homenaje grupal titulado *Medicina e historia*, que imitaba el nombre del primer libro que Laín publicó. En ese volumen colectivo Laín aportó su última lección de cátedra: «Vida, muerte y resurrección de la Historia de la Medicina».

¹⁸⁶ ALBARRACÍN, Agustín, *Retrato de Pedro Laín Entralgo*, Galería de Grandes Contemporáneos (Barcelona: Círculo de Lectores, 1988) p. 105.

¹⁸⁷ Siguiendo la línea de las reflexiones de *La espera y la esperanza*, Laín Entralgo publicó en 1978 el libro *Antropología de la esperanza*, que ofrecía algunas novedades respecto a su trabajo de 1956.

Ignacio Ellacuría de los textos antropológicos de Zubiri. Ambos títulos jugaron un papel fundamental en el trabajo de la etapa final de Laín Entralgo. Así, el primer fruto de la dedicación de Laín a su nuevo tema de estudio fue el libro *El cuerpo humano: Oriente y Grecia Antigua*, en 1987. Ese texto era una historia acerca de la importancia del cuerpo humano –tanto en la cultura oriental como en la griega–, hecha no desde el estudio científico de la morfología o la anatomía, sino desde el interés antropológico. El objetivo de Laín era, pues, la elaboración de una antropología somática.¹⁸⁹ No obstante, en ese libro Laín ya empezó a tratar el origen presocrático de la dualidad alma-cuerpo (*ψυχή-σῶμα*), cuestión de gran interés para él, e indagó en el hecho de que con Platón comenzó una cierta hostilidad hacia el cuerpo humano en Occidente –aunque ya había precedentes de esto en el orfismo y el pitagorismo.

La intención de Laín era que al volumen dedicado a Oriente y la Antigua Grecia le siguieran cuatro libros más sobre la historia del cuerpo, y, después, un quinto libro más teórico y enfocado hacia la antropología. Decidido a ello, se puso a preparar el siguiente escrito que iba a publicar, y entonces se percató de la enorme cantidad de trabajo que suponía tal empresa y del hecho que, posiblemente, no disponía del tiempo suficiente para abarcarlo todo.¹⁹⁰ Por esa razón Laín decidió pasar directamente a la redacción del último volumen que había planificado. Le parecía que con el análisis histórico que había hecho de Oriente y la Antigüedad griega había cubierto de algún modo la necesidad historiográfica y que, por tanto, podía centrarse en lo que para él era esencial: una antropología basada en el cuerpo humano. Habló de esto en 1988, en la Real Academia de Medicina de la Comunidad Valenciana, durante su discurso «La hominización científica del cuerpo humano». Y, al año siguiente, salió su libro *El cuerpo humano: teoría actual*, que presentaba minuciosamente la realidad del cuerpo desde la ciencia del siglo XX, desde la perspectiva de la fenomenología y desde el misterio. En ese libro Laín planteó la visión que entonces tenía sobre las nociones de muerte y de resurrección. El último capítulo del libro se llamaba «Una teoría integral del cuerpo humano», y, en efecto, ese era el propósito: dar de sí una

¹⁸⁸ El curso «Estructura dinámica de la realidad» fue finalmente publicado en forma de libro en 1989, bajo el mismo nombre.

¹⁸⁹ «Una antropología realista, una antropología somática o corpórea. He ahí el nuevo proyecto de Laín.», cf. GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) p. 657.

¹⁹⁰ Aún así, como estuvo trabajando la noción del cuerpo en el Barroco y la Ilustración, Laín Entralgo llegó a escribir dos textos sobre el tema, a saber: «El cuerpo humano en el siglo XVIII» y «El cuerpo humano desde el siglo XV hasta el siglo XIX», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 660.

nueva teoría sobre la corporeidad, de raíces zubirianas, que recogiese todos los elementos que habían ido saliendo durante el análisis del tema.

El cuerpo humano: teoría actual fue el último libro que Laín publicó en los años ochenta, y la década de los noventa traía consigo un nuevo contexto sociocultural. Pero, antes de entrar en él, conviene repasar algunos hechos biográficos más del Laín Entralgo de los ochenta. En 1982 recibió la Creu de Sant Jordi, una distinción otorgada por la Generalitat catalana en reconocimiento de sus méritos académicos y su actitud vital abierta y comprensiva. Y, en 1989, obtuvo el premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades por su labor como historiador de la medicina y como pensador.¹⁹¹ En 1983 fue nombrado doctor «honoris causa» por la Universidad de Zaragoza. Asimismo, en noviembre de 1987, tras cinco años en el cargo, Laín dimitió como director de la RAE sin otra razón que disponer de más tiempo para poder dedicarse a la elaboración y redacción del que fue el capítulo final de su obra. Por otra parte, los años ochenta estuvieron marcados por tres muertes que causaron gran pesar en Laín: la de su fraternal amigo Xavier Zubiri en 1983, y, en 1985, la de Antonio Tovar y la de su hermana Concepción.

Llegamos ya a los años noventa, la última década de la vida de Pedro Laín Entralgo. Esta década llevó consigo una generación nueva, la de los jóvenes que en 1991 tomaron conciencia del mundo sociopolítico que les rodeaba. Esa generación tenía algo especial: era la primera que no sólo no había vivido la Guerra Civil, sino que tampoco conoció la dictadura franquista. La política que les parecía normal era la democrática, y, por tanto, su visión de la realidad era muy distinta de la de generaciones pasadas. Su idea de España también era diferente, dado que percibían el país como una nación más de la integración europea, tanto a nivel socioeconómico como político, cultural, científico, etc. La generación del 91 era española y europea. Asimismo, vivieron un crecimiento económico importante y la consecuente mejora del nivel promedio de vida. Además, entre la juventud española de finales del siglo XX se dio una fuerte secularización: no era que la generación del 91 no fuera religiosa, pero desconfiaba de sus instituciones al percibir las como poderes sociopolíticos reaccionarios; no se perdió la fe, sino la confianza en las religiones institucionalizadas,

¹⁹¹ Laín Entralgo tuvo que compartir el premio con el Fondo de Cultura Económica de México, dado que ese año la organización especificó que había que desdoblar los dos ámbitos que el galardón premiaba: Comunicación y Humanidades. Así, el Fondo de Cultura Económica obtuvo el premio en Comunicación, y Laín, por su parte, en Humanidades.

que cayeron en una grave crisis. En su lugar, ganaron protagonismo actitudes ético-religiosas alternativas como la piedad con los animales, la mentalidad ecologista y la participación en otras tantas organizaciones no gubernamentales. Y es que la ética también llegó a un punto de secularización tal que terminó por emanciparse del poder religioso.¹⁹² El grupo generacional del 91 tampoco tenía ya como referencia la dialéctica liberalismo-marxismo, por lo que pudo ver la necesidad de crear un nuevo modelo económico y social respetuoso con el entorno: el llamado «desarrollo sostenible». Y, al mismo tiempo, se empezó a tomar conciencia de la responsabilidad que los seres humanos presentes tenían con las generaciones venideras, y que debían hacer lo posible para garantizar que, en el futuro, las condiciones de vida no fueran inferiores a las que ellos habían tenido. Como añadido a todo esto, los jóvenes del 91 vivieron el auge de las comunicaciones que las nuevas tecnologías hicieron posible, siendo testigos de cómo el mundo se abría a la globalización.¹⁹³

Todo esto dibujó un nuevo contexto y Laín Entralgo fue testigo, una vez más, de cómo se daban cambios relevantes de mentalidad política y social. De hecho, asimiló algunas de aquellas novedades: de las características de los jóvenes del 91, el Laín de esa etapa final compartía especialmente la secularización. Como antes hemos dicho, él ya había iniciado su proceso personal de secularización en los años sesenta. Un ejemplo de esto fue su actitud frente a la bioética. Laín no fue un bioeticista, no participó de modo activo en el movimiento que cobró fuerza durante la década de los ochenta. Pero sí supo ver la importancia de esa nueva disciplina y brindó su apoyo para que la bioética se institucionalizara en la medicina española. No vaciló, por tanto, en promocionar un movimiento que era estrictamente secular. Podemos decir, pues, que aunque Laín jamás dejó de ser cristiano, desde un punto de vista vivencial fue sintiendo su fe de una manera cada vez más intrínseca y menos institucional. Se liberó de todas las ataduras jerárquicas. Al final, se quedó con la religión del amor; eso era lo esencial.¹⁹⁴ Por esa razón, la separación entre ética y religión se volvió un factor muy

¹⁹² Un ámbito que constituye un claro ejemplo de esta emancipación de la ética frente a la religión es la moral sexual, la cual pasó de estar regida según preceptos religiosos durante décadas a «liberalizarse».

¹⁹³ GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) pp. 635–638.

¹⁹⁴ En las dos últimas declaraciones de fe que Laín Entralgo hizo, una en *Cuerpo y Alma* (1991) y otra en *El problema de ser cristiano* (1997), el hiato que para él existía entre cristianismo y jerarquía eclesiástica era ya muy dilatado. Lo hemos dicho: Laín volvió a sus orígenes y recuperó la vivencia de la religiosidad intrínseca, cf. GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) pp. 667–668.

importante para comprender el pensamiento lainiano acerca del cuerpo humano, el alma inmortal o la muerte y la resurrección; cuestiones que, por sus ideas, le llevaron a enfrentarse a gran parte de la teología institucional. Esa secularización y las novedades que introdujo en su filosofía se vieron ya reflejadas en *El cuerpo humano: teoría actual*.¹⁹⁵

El monismo secularizado que Laín venía sosteniendo desde los inicios de su tratamiento del cuerpo humano le llevó a conclusiones tanto nuevas como controvertidas. Que la totalidad del ser humano es solamente cuerpo, o que en las primeras fases de la gestación no se puede considerar al cigoto una realidad estrictamente humana son algunas de esas tesis. Pero, de todas las ideas que expuso en los textos de esos años, fue sobre todo una la que alarmó a ciertos sectores de la sociedad española: el modo como Laín comprendía la muerte. Afirmó, muy claramente, que si el ser humano moría, moría entero y, si resucitaba, entonces resucitaba entero. *Omnis moriar, omnis resurgam*. Laín, así, defendió públicamente un pensamiento que contradecía la doctrina de la Iglesia, y, concretamente, los documentos pontificios del papado de Juan Pablo II.

Tras la publicación de *El cuerpo humano: teoría actual*, la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca celebró una mesa redonda sobre el libro. Los invitados fueron Laín Entralgo, que expuso el contenido de su trabajo, Juan Luis Ruiz de la Peña, especialista en escatología, y Diego Gracia, como bioeticista. Ruiz de la Peña era un teólogo de finísima calidad intelectual e instruido en filosofía, que estudió con atención el libro de Laín. De él valoró sus sentencias acerca del estatuto del embrión humano. Pero no pudo tratar del mismo modo sus ideas sobre el final de la vida. Así, Ruiz de la Peña hizo ver a Laín la inconsistencia teológica de sus afirmaciones acerca de la muerte completa de la realidad humana, que obligaban a considerar que, si luego tal realidad resucita, tendría que ser por una suerte de nueva creación. La vida terrena y la de ultratumba, pues, serían vidas diferentes, e incluso el sujeto viviente sería también distinto. No obstante, el coloquio de Salamanca acabó sin mayor problema. Hablando del viaje de vuelta hacia Madrid, Diego Gracia cuenta que Laín encajó el golpe y se propuso hacer más claro su pensamiento. Cabe imaginar

¹⁹⁵ «Hasta los años sesenta Laín vivió convencido, como tantos otros, de que las normas morales derivaban directamente de las creencias religiosas, o que, al menos, estaban decisivamente influidas por ellas. (...) Esta suposición fue perdiendo fuerza a partir de los años sesenta, y en las décadas siguientes se debilitó hasta el punto de casi desaparecer.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 638.

que, después de las críticas de Salamanca, Laín admitiría que la muerte no supone una ruptura entre esta vida y la que hay tras la resurrección, como Ruiz de la Peña sostenía –y así lo hacía también el propio Zubiri. Pero no lo hizo; en vez de eso, basándose en la «Presentación» que escribió Ignacio Ellacuría en el libro *Sobre el Hombre*, Laín escogió un sendero distinto:

En vez de seguir la vía que le habían indicado, Laín prefirió otra, la confesión de fe personal, exponiendo públicamente como intentaba él compaginar su propio cristianismo con la propuesta que había hecho. Así que se puso a escribir un nuevo libro sobre el asunto. Éste es el que lleva por título *Cuerpo y alma*, aparecido en 1991. Tengo para mí que este libro no se hubiera escrito sin el episodio de Salamanca.¹⁹⁶

El siguiente libro que Laín elaboró sobre las cuestiones antropológicas relacionadas con el cuerpo fue, pues, *Cuerpo y alma: Estructura dinámica del cuerpo humano* (1991). Aquí, Laín adaptó la estructura dinámica de la realidad, de Zubiri, a la del cuerpo humano. Quiso mostrar, de un modo riguroso, que había razones para pensar que las funciones atribuidas hasta entonces al alma podían asignarse también a la estructura dinámica somática; fue una apuesta por el monismo. En ese libro Laín llamó por primera vez a su teoría «concepción estructurista del cuerpo humano». Y en él repitió, con palabras nuevas, la misma tesis acerca de la muerte y la resurrección que le había valido las críticas de Salamanca. Pero, esta vez, hizo un añadido: el *vita mutatur, non tollitur* de la liturgia cristiana. Con esto concedió que podía haber una mutación de la vida, no un acto de nueva creación; esa mutación, no obstante, debía suceder inmediatamente tras la muerte. Para cerrar el volumen, añadió también un último capítulo llamado «Mi cuerpo: Yo». Se trataba de una amplia y personal confesión de fe –algo que los teólogos habían echado en falta en su anterior trabajo–, que intentaba responder a la pregunta de cómo Laín compaginaba sus nuevas ideas con la fe cristiana. Recordando el descubrimiento del *Deus caritas est* como fundamento de la religión del amor, admitió que esa creencia entraba en conflicto con sus teorías, pero que no había una total incompatibilidad. Apeló al misterio que fundamenta la realidad y sostuvo que tanto la aniquilación como la resurrección son creencias.¹⁹⁷ Ninguna de ellas es evidente por sí misma, y todo se reduce a una elección personal. En el caso de Laín Entralgo, él optó por la resurrección.¹⁹⁸

¹⁹⁶ GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) p. 671.

¹⁹⁷ «La muerte es un hecho; la resurrección, un misterio.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 679.

¹⁹⁸ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 666–673.

A partir de 1990, Laín se propuso hacer una teoría del ser humano más radical y más completa que cualquiera de sus intentos pasados. Para ello, adoptó la metodología que Zubiri usó en los años sesenta, pero haciendo modificaciones en los pasos a seguir; ese método resultante fue el que Laín usó para llegar a inteligir la estructura de la realidad humana. De la aplicación de lo mencionado al ser humano como objeto de estudio salieron varios trabajos. El primer libro que siguió su serie de publicaciones sobre una antropología corpórea fue *Alma, cuerpo, persona* (1995). Este volumen no utilizó el cuerpo como hilo conductor, sino la historia del alma, y en él Laín sentó las bases de su nueva teoría antropológica. También aquí, en forma de largo epílogo, siguió respondiendo a los teólogos de Salamanca dando razones de porqué su filosofía no niega la apertura a lo trascendente, y, por ello mismo, no es incompatible con la fe cristiana. Al año siguiente Laín publicó *Ser y conducta del hombre* (1996). Es una selección comentada de fragmentos –comprendidos entre 1941 y 1995– sobre la realidad y la actividad del ser humano, tema central de su interés a lo largo de su trayectoria intelectual. Puso especial atención a los temas del amor y la comprensión, y se reafirmó en su visión estructurista de la realidad material. Asimismo, siguió justificando por qué creía que su teoría no sólo era compatible con la fe cristiana sino que, además, suponía una mejor opción que la antropología tradicionalmente aceptada por los teólogos. Ese mismo año publicó también *Idea del hombre* (1996), una síntesis del pensamiento antropológico que Laín había ido construyendo en sus escritos inmediatamente anteriores. En este volumen, a través de su método, continuó y completó el contenido que había presentado en *Alma, cuerpo, persona*. Su siguiente libro fue *El problema de ser cristiano* (1997). Se trata de una pequeña publicación donde Laín intentó dar, ahora desde la perspectiva de la religión cristiana –en concreto desde la mentalidad de Juan XXIII y el Concilio Vaticano II–, una visión de la realidad que encajara con la secularización que había tenido lugar en los últimos siglos. Fue una muestra más de su preocupación por hacer compatibles su pensamiento con su fe. Y, finalmente, la última publicación de Laín dedicada a su antropología se tituló *Qué es el hombre: Evolución y sentido de la vida* (1999). A partir de la noción de «dinamicismo», término básico para entender su antropología, se propuso estudiar la historia del dinamicismo de la realidad a la vez que buscaba dar de sí un planteamiento más radical. Acabó el libro haciendo una consideración: que junto al saber está el creer. De ese modo, explicó Laín, su sistema antropológico está lleno de

sentencias ciertas pero no últimas, e ideas últimas pero inciertas –aunque razonables.¹⁹⁹

La sistematización de una antropología basada en el cuerpo humano fue el último gran proyecto intelectual de Laín Entralgo y lo dio por cerrado con su libro de 1999, cuando él ya tenía noventa y un años. Pero, en el transcurso de los años noventa, publicó otros libros cuyas temáticas no formaban parte, estrictamente hablando, del análisis de la realidad corpórea. Por ello, recogemos esos títulos aquí: *Hacia la recta final* (1990), *Esperanza en tiempo de crisis* (1993), *Crear, esperar, amar* (1993) y *Españoles de tres generaciones* (1998).

Entre los hechos biográficos que le sucedieron a Laín en la década de los noventa, hay que mencionar que, en 1991, recibió el Premio Internacional Menéndez Pelayo tanto por el conjunto de su obra como por su amplio estudio de la figura del autor que da nombre a dicho galardón. En 1999, obtuvo el Premio Internacional de Ensayo Jovellanos por su libro *Qué es el hombre: Evolución y sentido de la vida*. Y, en el año 2000, ganó el Premio Nacional Ramón Menéndez Pidal de Investigación Humanística y Científico-Social, en reconocimiento a su trayectoria intelectual y a sus aportaciones en el ámbito de las Humanidades. Fue nombrado doctor «honoris causa» por la Universidad de Valencia en 1990, por la Universidad de Extremadura en 1995, por la Universidad de Sevilla en 1996 y por la Universidad Miguel Hernández de Elche, Alicante, en 1998. Fue igualmente investido doctor «honoris causa» por las Universidades de San Marcos (Lima), Toulouse, la Universidad Pontificia de Salamanca y Brown (Estados Unidos). También fue profesor honorario de la Universidad Nacional de Santiago de Chile. En enero de 1997 fue condecorado por el gobierno de Colombia con el grado de Gran Oficial de la Orden de San Carlos, y, en marzo del mismo año, el Ayuntamiento de Madrid le otorgó la Medalla de Oro de la Ciudad. En 1998 fue Patrono de Honor de la Fundación Ciencias de la Salud, y también se le concedió la Medalla de Oro de la Organización Médica Colegial. Por otro lado, lamentablemente, en 1993 falleció la mujer que estuvo a su lado durante cincuenta y nueve años de matrimonio, Milagro Martínez.

Laín Entralgo aún pudo redactar un último libro, llamado *La empresa de envejecer* (2001):

¹⁹⁹ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 677–684.

El último de los programas de investigación emprendidos por Laín, el relativo al cuerpo humano, finalizó con el siglo. El libro que le puso fin salió a la luz el año 1999. Entonces tenía Laín noventa y un años. Se encontraba viejo y enfermo. ¿Qué hacer? Sus fuerzas habían disminuido, pero no hasta el punto de que se considerara incapaz para reflexionar sobre lo que le estaba sucediendo, perder energía, envejecer. Lejos de negar la realidad, lo que pretendía era asumirla del modo más humano posible, es decir, personalmente. ¿Por qué no reflexionar sobre la vejez, sobre lo que este acontecimiento de la vida humana puede y debe ser?²⁰⁰

Como se puede anticipar, en ese último trabajo reflexionó en torno a lo que supone envejecer, afirmando que hay que hacer de esa etapa final de la vida un hecho personal. Vivir la vejez biográficamente, y no sólo como un hecho biológico. Porque la vida es una empresa personal y, como la vejez forma parte de la vida, sigue siendo tiempo para que la persona se realice, para que obre en consecuencia con su vocación y haga, del periodo final de su tiempo, un proyecto que pueda llamar propio. Asimismo, en las páginas finales del texto, habló también de la muerte.

La cuestión de la muerte preocupó a Laín aún después de terminar el libro. En una de las últimas conversaciones que mantuvo con Diego Gracia, le comentó que pensaba en escribir otro breve libro y que lo iba a titular *La muerte propia*. No tuvo tiempo. No obstante, el nombre que eligió como título sorprendió a Gracia, ya que se suele asumir que la experiencia que un ser humano tiene de la muerte es siempre del fallecimiento ajeno. Laín no pensaba así, sino más bien en la línea de Max Scheler y Paul Landsberg, que sostenían que el amor es la clave para la comprensión. Así, cuando entre dos seres humanos existe un vínculo verdaderamente personal y de amor, el fallecimiento de uno hace comprender al otro la muerte; mediante el amor la muerte ajena se vuelve propia. Ese, sin duda, era un sentido que la expresión «muerte propia» tenía para Laín. Pero hay otro más. A lo que Laín se quiso referir también con «muerte propia» era que, lo que el ser humano emprende, debe llevarlo hasta el final. Lo mismo cabe decir de la vida y el desenlace de esta, la muerte. Situarse frente a la cercanía de la propia muerte constituye uno de los momentos más relevantes y profundos de toda una vida. Por ello, hay que vivir la propia muerte, hay que aceptarla libremente cuando llega a nuestra vida. Hay que apropiarse de ese último pero fundamental momento. Tal era lo que Laín Entralgo pensaba al acercarse su propio final: vivificar la muerte, hacer de ella un suceso personal y no meramente natural. El colofón de una biografía.²⁰¹

²⁰⁰ D. GRACIA, *ibíd*; p. 691.

²⁰¹ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 691–695.

El 5 de junio de 2001 la muerte llegó a Pedro Laín Entralgo, a la edad de noventa y tres años. Miembro de la *Royal Society* de Londres, de la *Hispanic Society of America*, de la Academia Nacional de Medicina de Buenos Aires y de la *Academy of the History of Medicine*, entre otras instituciones, con Laín fallecía una parte importante de la intelectualidad española y un valioso testigo de una difícil etapa de la historia nacional. Quedó tras él un *corpus* de obras escritas que fueron el proyecto de toda una vida. Laín vivió esforzándose por hacer realidad sus ideas y mantener, así, una coherencia entre sus actos y su pensamiento, dejando como legado no sólo sus escritos sino también un auténtico modelo de vida.

Seis pilares filosóficos

Queda así dibujado el recorrido vital de Pedro Laín Entralgo. Laín llevó una vida coherente con su pensamiento y, por ende, su biografía y su filosofía se implican continuamente. A lo largo de las páginas anteriores han ido saliendo, aunque fragmentariamente, diversos elementos que conformaron su pensamiento. Nos disponemos ahora a ordenar y completar lo ya mencionado para ofrecer, así, las claves del sistema filosófico de Laín Entralgo.²⁰²

Entender plenamente el pensamiento de Laín se hace imposible sin seis nombres que fueron fundamentales en su desarrollo intelectual. Por un lado, los que consideró sus tres maestros españoles: José Ortega y Gasset, Eugeni d'Ors y Xavier Zubiri; por el otro, tres filósofos alemanes que Ortega y Zubiri no cesaban de citar: Wilhelm Dilthey, Max Scheler y Martin Heidegger. Laín fue un lector voraz y, evidentemente, a lo largo de su vida leyó y entró en contacto con muchísimos otros intelectuales procedentes de ámbitos muy variados. Pero, por encima de todos, esos seis pensadores destacan cuando uno trata de comprender las ideas lainianas. Pasemos a hablar en primer lugar, pues, de aquellos filósofos españoles que marcaron el pensamiento del joven Laín, empezando por Ortega.

Los maestros españoles: Ortega, d'Ors y Zubiri

De los tres maestros hispanohablantes que acabamos de mencionar, Ortega fue el único al que Laín no tuvo la oportunidad de tener como profesor. Por esa razón, y aunque llegó a conocerle y a hablar con él unas pocas veces, Laín no pudo considerarlo nunca como un «maestro oído», sino sólo leído. El estallido de la Guerra Civil truncó sus planes de estudiar Filosofía bajo su magisterio en Madrid, cosa que lamentó el resto de su vida. Ortega fue siempre para Laín maestro *ex lectione*, pero maestro al fin y al cabo. Y cuando Laín, a medianos de los años veinte, era un joven estudiante de Medicina y un ávido lector que buscaba una puerta de acceso a la filosofía, el primer autor al que recurrió fue Ortega, que, en aquel momento, era

²⁰² Debe recordar el lector que el presente estudio es sobre la figura de Diego Gracia. A ese fin está orientada la presentación de cualquier otro pensador que sea tratado en estas páginas. No se espere, pues, una profundidad exhaustiva del contenido intelectual de las influencias de Gracia, sino, más bien, una explicación esquemática pero suficiente para entender, después, la relevancia y la huella que dejaron todas esas personas en nuestro autor.

considerado uno de los filósofos españoles más vinculado con la cultura europea y de vanguardia.²⁰³ Así, el joven Laín llegó a la filosofía siendo un neófito y, en ese contexto, los escritos de Ortega cumplieron una función vital:

Ortega es además una brújula, un guía impagable para un joven advenedizo y aún desorientado en el mundo de la cultura y la filosofía.²⁰⁴

En sus publicaciones Ortega seleccionaba temas que comentaba y sobre los que reflexionaba desde una óptica muy anclada en el siglo XX. El valor orientativo que tuvo para aquel chico que era Laín y que entonces empezaba a interesarse por la filosofía es incalculable. Laín absorbió todo lo que leía de Ortega; le interesaba todo lo que había escrito, hasta la última sílaba. En 1932 salió publicado un volumen de 1300 páginas que recogía la colección de las *Obras* orteguianas. Laín lo compró y lo leyó con rapidez. A través de su propia filosofía se hace patente que Laín aprendió mucho de Ortega pero, sobre todo, sus textos le descubrieron un estilo de pensamiento: el *amor intellectualis*. Y es que en la década de 1920, como ya hemos visto, hubo un cambio trascendental en la vida de Laín: el hallazgo de la religión del amor y su *conversio fidei*. Paralelamente, en 1914 Ortega publicó sus *Meditaciones del Quijote*, en cuyo inicio rescató la noción de Spinoza de «*amor intellectualis*» para explicar que el presente libro no era otra cosa que un ejercicio de amor intelectual. Laín leyó estas palabras en los años veinte y le causaron un hondo impacto, pues en ellas vio la posibilidad de vivir el amor no sólo como religión, sino también como programa intelectual. Ese fue el camino que Ortega, a través de sus libros, mostró al joven Laín. Pero no fue la única lección que Laín aprendió de él. También en las *Meditaciones del Quijote*, Ortega analizó el espíritu español para mostrar que, frecuentemente, se ha atribuido bondad a la rigidez mental, cosa que Ortega consideraba completamente falsa. Ante las actitudes rígidas y cerriles, él propuso la vía de la comprensión. Cuando Laín leyó esas palabras pensó enseguida en el dogmatismo y la intransigencia de tantas posturas religiosas y políticas que a menudo acababan resultando inhumanas. En cambio, Laín veía piedad en el afán orteguiano por comprender. La comprensión condensa una sólida actitud religiosa y, por ese motivo, Laín convirtió el «imperativo de la comprensión» de Ortega en una máxima moral. Vinculado a esto, Laín también aprendió a amar el lenguaje. Comprender significa respetar, y ese respeto lo es hacia todo. Así que tiene que haber un respeto por el lenguaje. Ortega fue un excelente ejemplo de ese amor por la lengua, y de ese cuidar no sólo el contenido de un texto

²⁰³ Ver páginas 31–32 del presente trabajo.

²⁰⁴ GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) p. 142.

sino también su forma. Precisamente porque el lenguaje ejerce de vehículo del pensamiento hay que tratarlo con exquisita sensibilidad. Laín adoptó de Ortega ese amor por las palabras y lo tuvo siempre muy presente.

No obstante lo dicho, es cierto que el joven Laín no estaba de acuerdo con todo lo que leía de Ortega. Hay algo en especial que preocupó mucho al Laín de los años treinta y cuarenta, y fue el rechazo explícito que Ortega hizo de la religión cristiana. Durante esos años, Laín, apoyado sobre sus lecturas de Scheler y de Zubiri, criticó que Ortega no se afirmara como cristiano. Puede que esa crítica se originara porque, como Diego Gracia explica, el Laín Entralgo de entre 1930 y 1956 entendía a Ortega desde un marco scheleriano. En esas décadas, Laín confería gran importancia a Scheler y, tal vez, esa es la razón por la que la confesión religiosa jugó un rol tan importante en la estructura filosófica del Laín de esa etapa.²⁰⁵ Ortega conocía y seguía a Scheler en muchos aspectos, pero en otros optó por separarse de él. Rehusó así la teoría scheleriana de persona y su postulación de Dios a partir del análisis de los valores personales, cuestiones que Laín, en cambio, había integrado completamente entre sus ideas. Esto llevó a Laín a leer y a criticar al filósofo español desde unas categorías más bien schelerianas. Laín admiraba a Ortega, pero también tenía críticas hacia él. De un lado, está la objeción religiosa que acabamos de presentar: Laín, como el resto de los intelectuales falangistas y algunos de los seguidores más notables de Ortega –como Julián Marías o José Luis L. Aranguren–, consideraba que la filosofía orteguiana no sólo era compatible con el cristianismo, sino que el acercamiento a la religión del amor parecía ser la consecuencia natural de su pensamiento. Por eso Laín creía que la negativa de Ortega ante el cristianismo era principalmente por motivos sociales e institucionales. La rectificación religiosa fue, hasta 1956, la crítica más importante que Ortega y Gasset recibió. Pero aún hubo otra: la objeción a su biologismo historiográfico. A propósito de la idea orteguiana de «generación», Laín juzgó que el concepto de «vida» que tenía Ortega era excesivamente biológico, y, como el biologismo es necesariamente historicista y relativista, esos adjetivos también se usaron como crítica a Ortega.²⁰⁶ Asimismo, le disgustó que el filósofo situara la

²⁰⁵ D. GRACIA, *ibíd*; p. 143.

²⁰⁶ En *El método histórico de las generaciones*, Julián Marías criticó la interpretación que Laín hizo de Ortega y de su teoría de las generaciones, y comentó que esa incompreensión por parte de Laín podía deberse a un supuesto suyo previo a cualquier indagación sobre el pensamiento orteguiano y muy vinculado al marco social e ideológico de la España de la posguerra: «Para Marías, Laín es un autodidacta en filosofía, que ha intentado entender la teoría orteguiana de las generaciones sin haber comprendido el marco más general de su filosofía, que no es el de la vida biológica sino el de la vida biográfica.» (cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 147). Laín aceptó la crítica

Historia entre las disciplinas biológicas –dado que, para Laín, la Historia era el resultado de acciones personales. Así, según el joven Laín, ese vitalismo biologicista y su antropología historicista le impedían a Ortega ver el trasfondo personal de las acciones humanas.²⁰⁷ Para Laín, en el ser humano hay un núcleo que es meta-temporal y que unifica la consecución de sus acciones y las hace *suyas*, propias. Y deduce que, si hay acciones que son unívocamente propias, hay entonces que *crear* en un elemento sobretemporal inverificable al que él llama *vocación*, que define como *aeternitas intra vitam* y que sólo puede salir de Dios –específicamente del Dios cristiano. Ahí está el nexo de unión de las críticas: Ortega se negó a aceptar que la dimensión personal es la propia de los valores superiores y la relación que dichos valores mantienen con la religión católica; se empeñó en no entender la fe ni la vida cristiana y eso le empujó hacia el historicismo. Ese es el error de Ortega según Laín.

Sin embargo, su percepción acerca de la filosofía orteguiana cambió en 1956. Hasta poco antes de ese año, Laín era abiertamente falangista –aunque formara parte del «gueto al revés». Pero, a mediados de los años cincuenta, su cambio de mentalidad le hizo distanciarse respecto de todo aquello relativo al régimen, hasta el punto de provocar una ruptura firme con la Falange y el franquismo. Lejos de afectarle sólo a nivel político, tal abandono de cierta forma de pensar llevó a Laín a volverse muy discreto en cuanto a asuntos de religión.²⁰⁸ Sus textos pasaron de mantener un sentido fuertemente religioso a un completo laicismo. Eso propició que Laín dejara a un lado la preocupación por las esencias y los valores como cosas eternas y que prestara más atención al hallazgo histórico de estas, dando prioridad, por tanto, a aspectos como la tolerancia o el perspectivismo en el descubrimiento de los valores. Dicho de otro modo, tras 1956 Laín ya no antepuso más a Scheler como su máximo referente intelectual, dejando que ese lugar lo pasara a ocupar Ortega, cosa que alteró la percepción que Laín tenía sobre muchos temas.²⁰⁹ Uno de ellos fue su idea de

de Marías, pero, apoyado sobre Scheler y Zubiri, mantuvo su fuerte personalismo hasta 1956.

²⁰⁷ En los años treinta y cuarenta, Laín entendía el historicismo justamente como la negación de los valores en sí o transhistóricos, cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 145–146.

²⁰⁸ Cabe aclarar que Laín Entralgo no rompió con la fe sino que se volvió más reservado acerca de esta. Así pues, el laicismo que abunda en sus textos de la etapa posterior a 1956 evidencia un «relajamiento» en su manera de entender las cuestiones religiosas y el catolicismo, pero no una pérdida de fe. Como hemos visto en las páginas anteriores, Laín siempre fue un hombre de fe, y, lo que sucedió a lo largo de su vida es que examinó y repensó dichas creencias, sometiéndolas a variaciones pero sin romper nunca con ellas.

²⁰⁹ «¿A qué conduce este cambio? Pues a que pase a primer término la cuestión de la tolerancia y del acopio de perspectivas para el descubrimiento de los valores. (...) Poco a poco, Laín va asumiendo los principios de la tolerancia, el liberalismo y la democracia, tan opuestos a lo que había venido defendiendo y proclamando antes.», cf. GRACIA, Diego, *Voluntad de*

«comprensión», que, a la luz de la nueva interpretación que Laín hizo de la filosofía orteguiana, también se vio modificada. Dejó atrás la concepción que había venido manteniendo, más en la línea scheleriana de la comprensión a partir del ser humano y de sus valores personales, para pasar a defender una noción más diltheyana, donde se comprende el obrar humano en el contexto de la «vida». Esa es la idea de comprensión que tenía Ortega y es la que Laín adoptó a finales de los años cincuenta. Durante esa década, pues, la lectura que Laín hacía de Ortega cambió: desaparecieron las críticas que años antes hizo a su maestro y asumió de él su liberalismo y su visión democrática, cosa que llegó hasta a modificar la percepción que Laín tenía de la religiosidad. En efecto, Laín empezó a concebir la fe de un modo más parecido al protestante –en el sentido fiduciario luterano–, y a vivir la religiosidad cristiana al modo moderno de los autores propios de la Europa central de la época, la mayoría de ellos de confesión protestante. Y esto es así porque comenzó a ver que el cristianismo debía ser compatible con la tolerancia hacia el discrepante, con el pluralismo de opciones, con la democracia y con el avance de las ciencias modernas, entre otras cosas. Por lo tanto, a mediados de los cincuenta el acercamiento de Laín con el pensamiento orteguiano, el cual defendía todas esas ideas, era ya más que patente y buena muestra de ello es el libro *La espera y la esperanza: Historia y teoría del esperar humano*.

Pero hubo aún otro hecho que empujó a Laín a acercarse al pensamiento orteguiano. Y es que tanto Laín como Julián Marías y José Luis L. Aranguren tuvieron que salir en defensa de Ortega ante los continuos ataques que este último recibía por parte de teólogos y sacerdotes. Esa agresividad contra el filósofo matritense incitó en Laín una reflexión crítica acerca del complicado papel del intelectual católico y las dificultades que este debe afrontar. Laín denunció la intransigencia que la Iglesia española del siglo XIX había mantenido con todo aquello que promoviera novedades intelectuales, hasta el punto de obligar a separar la fe de cualquier actividad científica. Para Laín, ese no era el modo correcto de vivir la religión. Pero, a medida que pasaba el tiempo, Ortega quedaba más a merced de las puyas provenientes de la jerarquía eclesiástica. Y, en contrapunto, más intelectuales releían su filosofía para defenderle y acallar las acusaciones de «peligro para la espiritualidad española» que recibía, y más se replanteaban los reproches que hubieran podido hacerle en el pasado. En otras

comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) p. 148.

reconsideraba las objeciones que antes le hacía. Eso le llevó a ser señalado como «católico orteguista» y, cuando Ortega murió en 1955, la Iglesia española empezó una persecución contra él y sus discípulos de la que Laín también fue víctima.

Como resultado de esa larga polémica que había comenzado años antes Laín escribió varios textos, tanto en defensa de Ortega –y de sí mismo– como acerca de la función del intelectual católico.²¹⁰ De entre esos títulos llama la atención uno en particular, «El intelectual y la sociedad en que vive», escrito a finales de 1959. En el título de ese ensayo, el adjetivo «católico» había desaparecido para no volver, lo cual constituye una evidencia más del cambio de mentalidad que vivió Laín durante los años cincuenta. Por todo lo dicho, se hace claro que a partir de esa época Laín reinterpretó la filosofía orteguiana desde un punto de vista nuevo, religiosamente más relajado, cosa que posibilitó que comprendiera mejor a su maestro. Ortega era agnóstico pero las raíces de su pensamiento guardaban una profunda religiosidad. Una religiosidad explícita pero muy distinta a la simple adscripción a un culto determinado, y que en Ortega se ponía de manifiesto en su actitud, llena de piedad (ὀσιότης), ante la realidad.²¹¹ Amar las cosas e ir intelectualmente hacia ellas con una voluntad puramente empática, en un intento por «fundirse» con ellas; esa era la actitud religiosa de Ortega, y, sin esto, no es posible la comprensión. Ortega, pues, no era «católico», pero sí religioso.²¹² En este sentido, él fue quien ayudó a Laín a despojar su religiosidad del exceso de dogmatismo y de integrismo para, progresivamente, ir asimilándola con aquella religión del amor que había descubierto de joven y, también, con el afán de comprensión. La culminación de esto se dio en 1964 con la celebración del Concilio Vaticano II, y poco después de la publicación de la encíclica de Juan XXIII *Pacem in terris*. Con estos acontecimientos se inició, desde Roma, una nueva etapa

²¹⁰ Tales textos son: «Hacia una teoría del intelectual católico» (1950); «El cristiano en el mundo» (1957); «El intelectual católico en la sociedad actual» (1957); «Los católicos y Ortega» (1958); «Modos de ser cristiano» (1959); «El intelectual y la sociedad en que vive» (1959) y «*Consecratio mundi*» (1963).

²¹¹ «Como es bien sabido, la palabra griega *hosiotés* se traduce a veces por piedad, otras por santidad y otras por religión. Las relaciones entre iguales se rigen por la virtud de la justicia. Pero las relaciones con los superiores, con los padres, y sobre todo con Dios, no son de justicia sino de piedad. A los superiores se les debe respeto, obediencia, agradecimiento, amor. Esa es la actitud religiosa. Y lo que estoy tratando de decir es que eso se halla presente y muy presente en la obra de Ortega.», cf. GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) p. 149.

²¹² En este apunte Zubiri jugó una parte importante, dado que su teoría de la religación –presentada en *Naturaleza, Historia, Dios*– le sirvió a Laín para ver a Ortega y a los autores de la generación del 98 como seres religados y, por ello, esencialmente religiosos (cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 152).

para la Iglesia católica. Laín vio en las encíclicas de Juan XXIII y en la Declaración Universal de Libertad religiosa la promesa de una nueva actitud eclesial, más liberal y democrática. Era, en cierto modo, una validación de la evolución que él había vivido y de las ideas que ahora defendía. Así, tanto él como sus compañeros se sintieron legitimados para oponerse a cualquier orden político que no fuera democrático y a toda religión que pecara de fundamentalista. Habían separado definitivamente Iglesia y Estado en virtud de la tolerancia y la libertad –de pensamiento, de fe, etc.–, lo cual reflejaba nuevamente la enorme importancia que Ortega tenía ya para ellos. Sobre todo tras el Concilio Vaticano II, Laín dejó de tener por obvio que la moral no puede darse sin la religión cristiana. Así, terminó descartando esa vieja ética de la fe para defender que, en un mundo secularizado, las normas éticas han de definirse a partir del diálogo racional y no desde instancias eclesiales; había dado el paso hacia una moral de la autonomía.²¹³ Laín seguía conservando su fe, pero cada vez estaba más lejos de la Iglesia.

No puede sorprender, pues, que fuese en medio de esta etapa de cambios cuando Laín transitó del pluralismo por representación al pluralismo auténtico, es decir, dejó atrás la integración de todos los valores en la unidad superior de los valores eternos para apostar por el respeto y la aceptación del otro en su diversidad de ideas y de valores. Laín había mantenido un fuerte personalismo de corte scheleriano, pero, tras reexaminar sus propias ideas, lo abandonó para centrarse en un enfoque más histórico –que ya no percibía como relativista. Aún reservaba un lugar importante para la reflexión sobre el ser humano, pero ya no era el mismo puesto que esta había ocupado en los años treinta o cuarenta. Su nueva antropología era orteguiana. Además, como hemos visto, la influencia de Ortega en Laín también modificó su perspectiva acerca de la historia, la política, la sociedad, la vida cultural y la religiosa. Por todo lo dicho, se hace evidente que la huella que la filosofía orteguiana dejó en Laín Entralgo fue crucial para el desarrollo de su pensamiento: Ortega le sirvió como introducción y guía en filosofía; le enseñó a amar el lenguaje; le descubrió la posibilidad de fundar un programa intelectual sobre el amor, esto es, el «*amor intellectualis*»; y heredó el afán orteguiano de comprensión como un imperativo moral.

²¹³ Ese cambio fue colectivo, por lo que es importante ver que la evolución de Zubiri o la de Joaquín Ruiz-Giménez tuvieron efecto sobre las ideas de Laín. José Luis L. Aranguren, quien pasó por el mismo proceso que todos ellos, se dedicó por completo a la ética. Por eso se hace lógico pensar que también influyó en este aspecto del pensamiento de Laín Entralgo.

Ortega le hizo decididamente más abierto y pluralista, más liberal, y por eso su influencia resulta imprescindible.²¹⁴

El siguiente maestro a tratar es Eugeni d'Ors. Este autor supuso una notable influencia no sólo para Laín sino para toda la generación de intelectuales falangistas, que empezaron a leerle ya en los años de la república y alcanzaron mayor interés con el estallido de la Guerra Civil. En su época universitaria Laín había leído varios textos de Ors y conocía su obra. Le consideraba alguien importante dentro del pensamiento español y también para el contexto artístico y literario. Le admiraba, pero no veía en él un maestro. Entonces, la guerra les llevó a juntarse en Pamplona, y eso hizo que la influencia de Ors sobre Laín aumentara sensiblemente; es por esa razón que la etapa más falangista de Laín fue también la más orsiana. Los intelectuales falangistas encontraron en la estética orsiana un modelo a seguir. Pero, en el caso de Laín, su lectura de Ors era peculiar y repetía un patrón que ya hemos visto con Ortega. Y es que parece que Laín interpretó a d'Ors desde una óptica scheleriana.²¹⁵ Puede que fuera por esos otros autores de referencia que Laín, como sus compañeros, tenían algunos reparos con ciertos aspectos del pensamiento orsiano. Sin ir más lejos, la ligereza con la que a veces d'Ors trataba el vocabulario religioso para referirse a cosas distintas al credo cristiano desagradaba a los jóvenes de la Falange. Posiblemente por cosas como esta, entre otras razones, ninguno de los intelectuales falangistas fue nunca completamente orsiano.²¹⁶

Aún así, es indiscutible que d'Ors fue un modelo para todos ellos, y muestra de esto fue la fundación de la revista *Jerarquía*, cuyo primer número le hicieron llegar a d'Ors a su residencia de París. El nombre mismo de la publicación era toda una declaración de orsianismo, y sobre dicha revista se fundó una relación que acabó con Eugeni d'Ors trasladándose a Pamplona e ingresando en la Falange. Laín y los demás falangistas

²¹⁴ GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) pp. 141–157.

²¹⁵ «La "catolicidad hispánica" de Ors la entendía Laín en y desde la teoría de los valores de Scheler. Y algo similar cabe decir de su angelología, motivo de todo tipo de confusiones.», cf. D. GRACIA, *ibíd.*; p. 158.

²¹⁶ El propio Laín Entralgo sirve aquí de ejemplo: incluso cuando el influjo de Ors era más fuerte y su relación era directa, ya había otros autores que rivalizaban con él. Laín tenía a d'Ors como referencia a la vez que tenía a Ortega, a Scheler o a Heidegger. D'Ors, así, nunca fue una autoridad única ni tampoco la más importante, como lo pudo llegar a ser Ortega o Zubiri. Es más, en su libro *La retórica del humanismo*, Thomas Mermall señaló que la influencia de Ors fue muy efímera y que sólo se mantuvo sólida durante los años que duró la Guerra Civil. Después, d'Ors fue quedando desplazado por otras filosofías que entraban en conflicto con la suya, como la de Ortega y la de Heidegger (cf. D. GRACIA, *ibíd.*; pp. 159–160).

aceptaron el sistema antitético que d'Ors proponía, con un eón clásico (cultura grecorromana) de un lado y un eón barroco (romanticismo alemán) del otro. Un esquema que, a su vez, reflejaba los dos niveles que constituyen las acciones humanas según d'Ors: la dimensión de la necesidad, que acoge esas acciones que buscan la optimización de resultados de cara a satisfacer necesidades biológicas o materiales, como el trabajo; y la dimensión de la libertad, donde el ser humano puede permitirse el lujo de fluir sin limitaciones. Ese es el nivel de la creatividad y de las obras de arte. De la necesidad se encarga la ciencia, mientras que de la libertad lo hacen el arte y la filosofía. Y, para d'Ors, esta segunda dimensión es la más específicamente humana. La libertad también es el plano de la religión y cumple una función primordial dentro de este sistema, dado que abre la puerta a la revelación, es decir, a la introducción de orden, de Logos, en la vida. La religión es, pues, la creencia que el Logos puede ordenar la realidad humana, que puede redimirla llevándola a su plenitud. El orden es el ideal al que hay que llegar. Para d'Ors, ese orden se identifica con la cultura clásica, mientras que la oscuridad de las emociones queda representada por el romanticismo alemán. De este modo, la aspiración al clasicismo implica el triunfo de la claridad, el orden y la razón sobre la oscuridad y el desorden de las emociones. Esta polarización existe incluso en el cristianismo, que tiene por un lado el catolicismo y, por el otro, el protestantismo, siendo el espíritu de la liturgia de Romano Guardini la expresión católica del orden clásico que hay que emular. Y, en cuanto a la política, ese orden ideal viene a coincidir con un gobierno jerárquico e imperial, el cual se opondría al liberalismo y la democracia. Y es que, para d'Ors, la jerarquía es una noción sumamente importante, ya que es la categoría fundamental del espíritu clásico.

Así, pues, la cultura clásica representa el orden, la forma, la claridad, la racionalidad, la libertad, el arte, la filosofía, la religión, la catolicidad, la creencia y la revelación, la estética, la armonía, la jerarquía, la autoridad, etc. Y, contrariamente, el romanticismo germánico significa el desorden, lo informe, la oscuridad, lo irracional, la necesidad, el interés, las pasiones, la naturaleza, la ciencia, el liberalismo o el pecado original, entre otros. Tal era la comprensión orsiana de la realidad. Por todo lo dicho, no resulta extraño que su discurso triunfara entre los falangistas del grupo de Pamplona. Ellos eran jóvenes tradicionalistas, contrarios al liberalismo y abiertamente católicos, y d'Ors les brindó un modelo intelectual que ponía de manifiesto la corrupción de la naturaleza humana, que reivindicaba la necesidad de someterse a normas fuertes y que repudiaba la democracia. Todas estas ideas, por supuesto, influyeron en el Laín de

esa etapa. La retórica de Ors incidió en su religiosidad. La religión franciscana que antes profesaba era demasiado desordenada, un tanto relativa y faltada de jerarquía. Por eso, Laín pasó de la religión del amor a otra más eclesial y estructurada; más litúrgica. Se apartó de la religiosidad intrínseca en favor de un credo cuya norma fuera externa y a la cual se pudiera ceñir la libertad interna. Por otro lado, Laín aprendió de Ors a mantenerse fiel al *lucidus ordo* de Horacio, al imperativo de la bien ordenada claridad; ese fue el propósito por el que d'Ors siempre luchó. Asimismo, educó la sensibilidad artística de Laín y la manera como debía entender el arte y su relación con la cultura de cada situación estética. Y el influjo de Ors también llegó a la manera como Laín escribía, aportándole consejos sobre las condiciones para considerar buena una determinada prosa. No obstante, si bien Eugeni d'Ors fue alguien conocido y cercano al grupo de Pamplona que se convirtió en una figura de referencia para ellos, hay que decir que su influencia era más estética que filosófica. Él no era el maestro intelectual que los jóvenes falangistas buscaban. Carecía de rigor y llevaba una vida caótica que a Laín y a sus compañeros les disgustaba. Ciertamente, tenían a d'Ors en estima y le consideraron un mentor, pero no en el ámbito intelectual. Por ese motivo su autoridad fue quedando desbancada por otros pensadores tras la guerra. D'Ors fue un maestro para ellos, pero en estética. En filosofía, el Laín de los años treinta y cuarenta ya profesaba una gran admiración por Zubiri, el cual sí podía considerarse el mentor intelectual de los jóvenes falangistas y cuyo pensamiento estaba en una mayor sintonía con el de Laín. De ahí que ahora procedamos a hablar de él.²¹⁷

El tercer maestro español de Laín fue Xavier Zubiri, y, de ellos, puede que el más importante.

Éste [Zubiri] sí que fue para él un descubrimiento; más aún, una auténtica revelación. En este joven sacerdote y filósofo creyó encontrar lo que tanto anhelaba, la síntesis de una filosofía rigurosa y a la altura del siglo XX con una vivencia profunda e intelectualmente madura del cristianismo. (...) Cabe decir que si Ortega era la tesis y d'Ors la antítesis, Zubiri se le presentaba como la anhelada síntesis.²¹⁸

Zubiri lo tenía todo. Además, era discípulo de Ortega y, como tal, había asumido gran parte de su pensamiento. Un cristiano convencido cuya vida expresaba el rigor del catolicismo y su filosofía era sólida, profunda y de vanguardia. Él era el intelectual que Laín deseaba encontrar. Laín descubrió a Zubiri en los años treinta, antes de la Guerra

²¹⁷ GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) pp. 157–169.

²¹⁸ D. GRACIA, *ibíd*; p. 169.

Civil, y leyó todo lo que él publicaba. Sus ideas le entusiasmaron tanto que, en 1936, decidió que su futuro pasaba por dejar su empleo como psiquiatra en Valencia y trasladarse a Madrid para estudiar Filosofía en la facultad donde Zubiri y Ortega enseñaban. La guerra truncó sus planes, haciendo imposible que Laín tuviera nunca a Ortega como un «maestro oído». Pero con Zubiri no le ocurrió lo mismo. Tras el final de la guerra civil española Laín se puso en contacto con él, entablando una relación entre ambos que se iría convirtiendo en una íntima y larga amistad –esto no podía ser de otra forma dado que, para Laín, el magisterio comporta necesariamente un vínculo de amistad.

Así, los textos zubirianos que leyó durante la década de los treinta tuvieron un gran impacto en la mente de Laín, sobre todo el artículo «En torno al problema de Dios». Fueron tan importantes para él que convenció a Zubiri para que los reuniera en un volumen, dando lugar a su primer libro: *Naturaleza, Historia, Dios*, obra que salió publicada en 1944 por la Editora Nacional, que entonces dirigía Laín. El título del libro aunó los tres términos que pueden resumir el enorme interés de Laín por la filosofía zubiriana de esos años. «Naturaleza» hacía referencia al estudio de la realidad. Ya hemos visto cómo, en su etapa universitaria, Laín sentía gran interés por la físico-química. Contemplaba la nueva ciencia como la empresa de la inteligencia humana para desvelar los fundamentos últimos de las cosas. Zubiri le impresionó porque era un magnífico conocedor de la física atómica y, además, era capaz de filosofar a partir de esta, a la vez que la ponía en relación con el contexto de la Grecia antigua y con el concepto de *οὐσία*. «Historia», por su parte, era una noción donde se mezclaban los orígenes orteguianos y heideggerianos de Zubiri, ya que entendía la historia como el desarrollo de las posibilidades humanas. En este sentido, Zubiri mantenía que no hay historia natural, sino que ese término refiere siempre al mundo de lo específicamente humano. El ser humano es proyectivo y por eso vive arrojado hacia el futuro. Se despliega en el tiempo presente, pero la meta está siempre en el porvenir. Por eso Heidegger dijo que lo más esencial del ser humano es su existencia, porque este no posee una esencia definida de modo innato, sino que debe ir forjándose a lo largo de toda una vida y eso le convierte en una realidad temporal, en histórico. El humano es proyecto; esa es la piedra angular de todo existencialismo. Zubiri aceptaba toda esta perspectiva pero, a partir del propio existencialismo y desde la fenomenología, quería añadirle algo que veía crucial: la condición «personal» del ser humano, que es fundamental y previa a toda posibilidad. Tal era el objetivo de Zubiri que cautivó a

Laín, quien ya entonces pensaba en elaborar su propio sistema antropológico. Y finalmente, «Dios». Zubiri trató el problema de Dios desde una óptica adecuada al siglo XX y partiendo de la noción heideggeriana de «fundamento». El resultado fue toda su reflexión acerca del fenómeno de la religación, que constituyó una vía nueva y distinta de los intentos, tanto clásicos como modernos, de plantear la cuestión de la realidad divina. Para Laín, Zubiri era la prueba de que se podía estar al día con las ciencias y la filosofía sin que eso interfiriera en una religiosidad vivida seriamente, sino que, más bien, todos esos niveles de la vida se interrelacionaban y se complementaban, dando lugar a un pensamiento completo, vanguardista y riguroso. Y le admiraba profundamente por ello.²¹⁹ Por eso, cuando Laín ingresó en la Falange pensó que la noción de religación y la teología zubiriana podrían brindar una base para la tesis falangista que reivindicaba una revolución para instaurar los valores eternos del catolicismo. De este modo y sin que Zubiri lo hubiera pretendido, Laín le convirtió en el maestro intelectual de los jóvenes falangistas de ese grupo generacional. Y, en cuanto a su filosofía, las ideas zubirianas de persona y de religación a Laín le parecieron fundamentales de cara a su propio proyecto antropológico. Partiendo de una base constituida por esos dos elementos Laín pensó que podría asumir las otras teorías de los demás autores que él juzgaba importantes. Y ese era, precisamente, el mayor problema de Zubiri en los años treinta: que su filosofía todavía no era suficiente. Aún no tenía un sistema maduro y sus textos eran algo dispersos, cosa que obligó a Laín a leerle respaldándose en otros autores: en Dilthey, Heidegger, Scheler y Ortega. Aquello marcó, sin duda, la primera recepción que Laín hizo de Zubiri. Así, durante las siguientes dos décadas Laín contempló cómo Zubiri iba gestando su pensamiento, pero sin llegar a anticipar la magnitud de lo que estaba componiendo. Para él, como para Aranguren o Marías, que también habían asimilado las ideas zubirianas de esa primera etapa, los cursos y lecciones que Zubiri daba no eran sino ricos complementos a las teorías de sus maestros: Scheler, Husserl o Heidegger. No percibían su discurso como una tesis original, sino más bien como algo perfectamente compatible con la concepción que ya tenían del Zubiri de antes de la guerra. Tal era la idea que Laín tenía de Zubiri a finales de los años cincuenta.

²¹⁹ «Él sentía y vivía su religiosidad y admiraba que alguien pudiera pensarla filosóficamente con la radicalidad y el rigor con que lo había hecho Zubiri. Esto, que no veía en Dilthey, ni en Heidegger, ni en Ortega, y que en Scheler era tan movedizo, en Zubiri lo encontraba establecido con firmeza y rigor inusitados.», cf. GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) p. 171.

Pero eso cambió en el mes de diciembre de 1962, con la publicación de *Sobre la esencia*. Con ese libro Zubiri reveló el fruto del trabajo hecho en las dos décadas pasadas: un pensamiento radicalmente nuevo que se hallaba enfrentado a la fenomenología de sus maestros. Este planteamiento puso en claro que lo que Zubiri había hecho durante todo ese tiempo no era sólo evolucionar, sino que sus nuevas ideas suponían una ruptura con sus mentores. Así lo percibió toda la intelectualidad española y también muchos de sus discípulos, los cuales quedaron muy sorprendidos. Pero no gratamente. De hecho, muchos de sus estudiosos interpretaron el contenido de *Sobre la esencia* como una contradicción con el Zubiri que ellos conocían, e, incluso, como una provocación hacia los existencialistas.²²⁰ La indignación fue tal que parte de sus seguidores decidieron abandonarle; Aranguren nos sirve aquí de ejemplo. A ojos de todos ellos, las tesis de *Sobre la esencia* hacían a Zubiri incompatible con Heidegger o Husserl, y por tanto carecía de interés. Se mantuvieron fieles al primer Zubiri pero rechazaron el giro que este había dado, y no asimilaron el cambio de perspectiva que había hecho acerca de la filosofía de la existencia. Además, les parecía que con su nuevo libro Zubiri se había remontado a sus orígenes, a la neoescolástica, y que había adoptado una posición premoderna y tan precrítica que rozaba el realismo ingenuo. Creyeron que Zubiri se había vuelto clásico y dejaron de verle como un filósofo propio del siglo XX.²²¹ Ese vestigio tradicionalista no era lo que esperaban de él. Por todo esto, pues, a la altura de 1962 ya era posible distinguir dos Zubiris: uno, el de *Naturaleza, Historia, Dios*; y un segundo, más maduro, representado por *Sobre la esencia*.²²²

²²⁰ «Cuando todos llevaban años hablando de la filosofía de la existencia como alternativa a la clásica filosofía de la esencia, cuando se decía que el hombre era pura posibilidad, proyecto, y que la esencia del hombre consistía, por ello, en su existencia, Zubiri sale diciendo lo contrario.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 173.

²²¹ Esta observación acerca de la proximidad del enfoque zubiriano de la realidad con la neoescolástica y el pensamiento tradicional fue algo que no sólo sus discípulos notaron. También lo percibieron autores importantes de la cultura española del momento, como por ejemplo Ortega. Cuando, en 1945, Zubiri le hizo llegar a Ortega el texto de sus primeras dos lecciones pertenecientes a sus cursos privados, este le comentó que su tratamiento de la realidad mantenía cierta «resonancia tradicional». Esto, para el disgusto de sus seguidores, fue lo que se hizo evidente a través de *Sobre la esencia* (cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 174).

²²² Es cierto que *Sobre la esencia* fue un libro paradigmático de la segunda etapa de Zubiri, pero pronto se volvió también muy significativo el ciclo de conferencias que dio en 1968, titulado *Estructura dinámica de la realidad*. Ignacio Ellacuría, discípulo de este Zubiri más maduro, confirió gran importancia tanto a *Sobre la esencia* –libro que trabajó profusamente en su tesis doctoral–, como a *Estructura dinámica de la realidad*, ya que en su contenido veía el germen de una nueva teoría histórica-social que superara el idealismo tradicional y el materialismo marxista. Así pues, es justo considerar ambos trabajos como textos clave del segundo Zubiri. En 1989, ya fallecido Zubiri, las tesis de esas conferencias fueron editadas en forma de libro (cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 175).

¿Y cómo vivió Laín la evolución del pensamiento de su amigo? Cabe recordar que él pertenecía al grupo generacional que conoció al Zubiri joven, al de sus artículos variados –fue Laín el impulsor de la edición de *Naturaleza, Historia, Dios*. Él era un hombre de esa generación, y, como tal, el segundo Zubiri le llegó un poco tarde. A principios de 1960 Laín ya tenía unas categorías intelectuales formadas y una estructura más o menos definida, y la imagen que tenía de Zubiri era la correspondiente a su primera etapa. Las tesis del Zubiri joven son las que encajaban con el esquema que Laín tenía en mente y que le permitían fundamentar las ideas de persona y de Dios. No obstante, la reacción que Laín tuvo ante el surgimiento del segundo Zubiri le demarcó del resto de los discípulos de su generación. Y es que no sólo no abandonó a Zubiri ni se apartó de él, sino que, además, mostró un verdadero interés por la evolución de su amigo. Le cautivaba ese nuevo Zubiri y el realismo que sostenía. Siguió asistiendo a los cursos que este impartía, leyó todo cuanto publicaba y se esforzó por entenderle. Ese segundo Zubiri resultaba el más original, el autor de una filosofía propia que ya no podía catalogarse como orteguiana o heideggeriana. Precisamente, Laín veía en el Zubiri de los años sesenta una cierta superación de Ortega o de Heidegger, y, sobre este último en concreto, era incluso una corrección de su filosofía desde dentro de ella. Y le inspiró a hacer lo mismo. En el caso de Laín, él propuso una analítica de la existencia donde la «pregunta» y la «angustia» heideggerianas fueran substituidas por las nociones lainianas de «creencia» y «esperanza». Por esta razón, aunque al principio el agrado que Laín sentía hacia el segundo Zubiri iba en función de si le permitía ampliar y perfeccionar su propio sistema, es igualmente cierto que, con el tiempo, las tesis del Zubiri más maduro le llevaron a modificar gran parte de lo que había asumido intelectualmente. Así, la antropología que Laín elaboró entre 1956 y 1970 se basaba en el primer Zubiri, mientras que la teoría del ser humano que desarrolló después de 1989 estaba muy influida por el segundo. Laín fue el único que logró dar el salto desde los seguidores del primer Zubiri hacia los estudiosos del segundo. Porque, lógicamente, las teorías del Zubiri maduro causaron duras críticas por parte de quienes ya le conocían, pero también captó la atención de gente nueva. Hubo una segunda generación de discípulos zubirianos; Ignacio Ellacuría fue uno de sus miembros más relevantes. Y, tras la lectura minuciosa de *Estructura dinámica de la realidad* en 1989, el cual era una edición impresa del curso que Zubiri había dado en 1968, Laín logró entender a Zubiri al modo de los miembros de la segunda generación, y pasó a ser parte activa y

representativa de ellos.²²³ A través de ese libro Laín se percató de que podía radicalizar su propia antropología, e inició una revisión de su pensamiento pareja a la que Zubiri había hecho. Ninguno de los dos renegó de su pasado, pero sí que lo sometieron a examen. Fue así como Laín comenzó a trabajar el tema del cuerpo humano, buscando dar a su proyecto antropológico un fundamento mucho más realista que el que había tenido hasta el momento. A esto dedicó la década de los noventa, y para ello se ayudó tanto de la filosofía zubiriana de los años sesenta como del pensamiento de Ellacuría de los setenta y ochenta. Hay que remarcar que Laín, en ese último periodo de su vida intelectual, aumentó considerablemente las referencias que hacía a Zubiri; eran mucho más numerosas y tenían un papel estructural. Para Laín, el protagonismo intelectual que antaño tuvieron Scheler, Ortega o Heidegger finalmente pasó a ser de Zubiri. Él fue su influencia definitiva, y un mentor a lo largo de casi toda su vida. De joven, Zubiri permitió a Laín asumir la filosofía de los autores contemporáneos que más le atraían y llevarlos a otro nivel a partir de su idea de persona y la apertura a Dios. Y, después, cuando en los años setenta ese personalismo cristiano tan fuerte sufrió una crisis, el Zubiri maduro le brindó un enfoque más realista con el que tratar aquellos temas. Pero el acompañamiento de Zubiri fue mucho más profundo. La relación que unía a ambos intelectuales no era sólo la amistad que puede darse entre maestro y discípulo, sino que se trataba de un verdadero vínculo personal. La figura de Zubiri tuvo un extraordinario peso intelectual para Laín pero también fue de incalculable valor humano, llevándoles a compartir una amistad que duró toda la vida.²²⁴

Ortega, d'Ors y Zubiri; tres maestros españoles de cabal importancia para comprender el pensamiento de Laín Entralgo de inicio a fin. Pero ellos tres solamente no son suficientes para entenderle en plenitud. Por eso, a estos hay que añadir otros tres nombres, y esta vez alemanes.

²²³ Hay que mencionar que aún hubo una tercera etapa dentro de la filosofía zubiriana. En los cuatro años previos a su muerte Zubiri publicó tres libros muy destacables: *Inteligencia sentiente* (1980), *Inteligencia y logos* (1982) e *Inteligencia y razón* (1983). Las tesis que ahí sostenía obligaban de nuevo a repensar toda su filosofía, y se dio una situación parecida a la de principios de los sesenta. A los seguidores del Zubiri de *Sobre la esencia y Estructura dinámica de la realidad* no les resultó fácil asimilar unas novedades que exigían replantear y rectificar las bases del pensamiento zubiriano que ya estaban asumidas como obvias. Y esa fue, precisamente, la labor de la tercera generación de estudiosos de Zubiri, que está considerada como la generación más rigurosa y que mejor ha comprendido su filosofía. Por lo que refiere a Laín Entralgo, cabe decir que sí leyó esa trilogía sobre la inteligencia pero tales libros no supusieron nada fundamental dentro de sus esquemas (cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 175).

²²⁴ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 169–177.

A la vez que acaba sus estudios universitarios y lee sin tregua, Laín aprende alemán. Y lo perfecciona en los años sucesivos. Ve en la cultura alemana el gran foco intelectual de Europa y quiere conocerla de primera mano. Las traducciones de Revista de Occidente no hacen otra cosa que abrirle el apetito. Hay que ir a las fuentes, leer los textos en su idioma original. Y perfecciona su alemán hasta dominarlo francamente bien. E inmediatamente inicia sus lecturas.²²⁵

En los años previos a la guerra civil española Laín hizo diversos viajes a Alemania y Austria que fueron sumamente importantes para su formación intelectual. Su primera toma de contacto directa con la cultura germánica fue la estada en Viena en 1932. Después fue a Alemania en septiembre de 1938 y luego en verano de 1939, y durante esas visitas aprovechó para adquirir algunas lecturas especializadas. Compró libros relacionados con la Historia de la medicina y con la filosofía; debió ser entonces cuando se hizo con la *Ética* de Scheler y con *Sein und Zeit* de Heidegger. Hubo todavía más viajes: en marzo de 1940 dio una conferencia en el Instituto Ibero-Americano de Berlín, y volvió a Alemania en otoño de 1941. Cabe añadir aún otra visita a Viena en 1943. Y seguro que, posteriormente, hubo más. Vemos, pues, que la cultura germánica estaba muy presente en la mente del Laín de los años treinta y principios de los cuarenta. Él mismo afirmó que intelectuales como Dilthey, Max Weber, Troeltsch, Meinecke, Scheler, Heidegger o von Weizsäcker eran los autores que tenía como base de sus reflexiones en aquel momento.²²⁶ Esos y otros nombres, además, eran los mismos que Ortega y Zubiri no cesaban de citar en sus páginas, así que Laín se preocupó por estudiarlos. Y durante la primera mitad de los años cuarenta lo hizo ampliamente:

Basta repasar el índice de nombres de su libro *Medicina y Historia*, publicado en el año 1941, para darse cuenta de ello. Por él desfilan, entre otros, Buytendijk, Driesch, Fichte, Freud, Feyer, Goethe, Goldstein, Guardini, Hegel, Husserl, Jaspers, Kant, Klages, Leibniz, Lessing, Lipps, Lotze, Meinecke, Nietzsche, Novalis, Nygren, Plessner, Rickert, Schleiermacher, Schwarz, Simmel, Spranger, Troeltsch, Volkelt, Weber, Weizsäcker, Windelband, Wundt. Pero si se analiza el número de citas de cada uno, se ve inmediatamente que los tres más citados son Dilthey, con 71 citas, Scheler, con 56 y Heidegger con 29. Como comparación, valga decir que Ortega y Gasset es citado 11 veces y Zubiri 12.²²⁷

Con esto se hace evidente que los referentes que Laín Entralgo tenía más presentes en la década de los cuarenta no eran filósofos españoles sino alemanes. Y, concretamente, Dilthey, Scheler y Heidegger fueron quienes ejercieron una mayor influencia sobre su pensamiento, hasta el punto de merecer por ello la consideración

²²⁵ D. GRACIA, *ibíd*; p. 103.

²²⁶ LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Descargo de conciencia*, Breve biblioteca de respuesta (Barcelona: Barral, 1976) pp. 326–327.

²²⁷ GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) p. 104.

de maestros *ex lectione*. Centrémonos ahora, por tanto, en la lectura que Laín hizo de cada uno de esos tres autores y en el modo como sus ideas le enriquecieron. De entre ellos, comencemos hablando de Dilthey.

Los maestros alemanes: Dilthey, Scheler y Heidegger

Durante la Alemania de Weimar hubo un importante desarrollo, impulsado por el neokantismo, de las llamadas «Ciencias de la cultura» (*Kulturwissenschaften*). Estas tuvieron impacto en distintos ámbitos, haciendo que diversas disciplinas superaran la óptica positivista a partir de la filosofía kantiana. Un ejemplo de esto es la sociología de Max Weber, cuya teoría no se limita sólo a la descripción de los hechos sino que interpreta el comportamiento humano desde ideas reguladoras kantianas o tipos ideales. Dicho de otro modo, esa interpretación de la realidad hace que la sociología weberiana tenga un cierto carácter normativo y hermenéutico. Las ciencias de la cultura también se introdujeron en medicina de la mano de los historiadores alemanes para dar lugar a una historia cultural y de valores. Ese fue el contexto en el que surgió la Antropología médica.²²⁸ Laín Entralgo conocía bien el neokantismo, tanto a nivel filosófico como su influencia en la historia de la medicina y la antropología médica, y consideraba que tal corriente era un paso notable pero insuficiente hacia la superación del positivismo. Hacía falta más. Y es que, en paralelo al neokantismo, en Alemania se dio otro movimiento importante iniciado por Dilthey y que desembocó en la fundación de las «Ciencias del espíritu» (*Geisteswissenschaften*). La filosofía de Dilthey entró a España a través de Ortega y Gasset, y fue la presentación que este último hizo del filósofo alemán lo que suscitó el interés de Laín.²²⁹ En concreto, hubo dos conceptos dentro de la obra diltheyana que llamaron la atención del joven Laín: las nociones de «vida» e «historia». Ambas ideas le parecían imprescindibles para su elaboración de un proyecto antropológico que superara los límites trazados por el positivismo del siglo XIX. Y eso era precisamente lo que Laín creía que la medicina debía ser: el

²²⁸ «Viktor von Weizsäcker tuvo también mentalidad neokantiana (...). Su Antropología médica tiene por objeto introducir el mundo del valor y de la interpretación hermenéutica desde la perspectiva del mundo ideal de las ideas reguladoras del ser humano en medicina.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 106.

²²⁹ Ortega veía a Dilthey como el filósofo más importante de la segunda mitad del siglo XIX. En los meses de noviembre y diciembre de 1933 y en enero de 1934, Ortega publicó el artículo «Guillermo Dilthey y la idea de la vida» en *Revista de Occidente*. Ese texto fue el estímulo definitivo para que Laín Entralgo se decidiese a estudiar a fondo el pensamiento diltheyano (cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 107).

vencimiento del enfoque meramente científico-natural del enfermo a partir de las ciencias del espíritu –en concreto la psicología y la historia, ambas estudiadas ampliamente por Dilthey. Porque, si bien las ciencias positivas –naturales– se encargan de investigar y explicar la realidad natural, es cierto que no todo es ciencia. Dilthey señaló que las cosas albergan otra dimensión diferente a su realidad natural: tienen *sentido*, y eso es algo que no se explica sino que se comprende. Por eso la comprensión es el método propio de las ciencias del espíritu. De este modo, la «comprensión» del sentido debía alzarse por encima de la simple «explicación» de los hechos, tan identificativa de las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*).²³⁰ Por otro lado, Dilthey dijo que el sentido se halla siempre inserido en la «vida», entendiendo esta como una realidad biográfica y no solamente biológica. La vida es, pues, el soporte y el marco donde el sentido aflora. Y, como ella, va variando. El sentido va cambiando en la trama de la vida porque es «histórico», y la comprensión no trata sino de desvelar el significado de los «sucesos vitales subjetivos» –las *vivencias*, como las llamó Dilthey– dentro del contexto de la historia. La comprensión vuelve objetivas las vivencias. En base a la hermenéutica, es decir, a la interpretación, se hace posible penetrar en los centros significativos e intencionales que se esconden en las unidades históricas y en las personas. Se logra llegar a esos centros cuando, a partir de sus muestras externas, se puede percibir la «intención» de la realidad personal en la que se está indagando. Por esa razón la hermenéutica era el momento más importante del análisis histórico según Dilthey. De hecho la juzgaba fundamental, dado que sólo mediante ella se puede desentrañar el sentido de los acontecimientos históricos y biográficos.²³¹

No obstante, hay que remarcar que la comprensión del sentido no se da nunca plenamente, por lo que la tarea hermenéutica es siempre una labor inacabable. De ahí que el pensamiento diltheyano fuera acusado de relativismo histórico. En todo caso, no es extraño que la generación de Laín Entralgo estuviera muy influenciada por esos dos intentos germánicos de superación del positivismo francés del siglo XIX: el neokantiano y el diltheyano. Según el positivismo solamente importan los hechos, aquello que se puede estudiar desde las ciencias naturales. Pero no sólo hay hechos

²³⁰ «Más allá del *erklären*, el *verstehen*.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 108.

²³¹ A comienzos del siglo XX, esta priorización del momento interpretativo en el análisis histórico repercutió en distintas disciplinas, y una de ellas fue la medicina. El psicoanálisis freudiano resulta paradigmático cuanto a la irrupción de la hermenéutica en el mundo médico, pero no es el único ejemplo que hubo. Otra muestra de la doctrina de la comprensión aplicada a la medicina es la escuela de Heidelberg y su medicina antropológica, y, más concretamente, la teoría de Viktor von Weizsäcker (cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 109).

positivos: también existe lo opuesto a ellos, los valores. El ser humano tiene valores que son fundamentales en su vida; eso es un hecho que el positivismo no podía negar. Es más, se centró precisamente en tratar su existencia como un hecho y dejar a un lado lo que los valores son en sí mismos. El hecho de la existencia de los valores sí que podía ser un objeto propio de las ciencias, y a eso debían dedicarse la antropología, la sociología, la psicología, la historia, etc. Sin embargo, esas ciencias no podían catalogarse como naturales, sino que se convirtieron en las ciencias del espíritu y cuyo gran teórico fue Dilthey. Por su parte, Laín pensaba que las *Geisteswissenschaften* eran de suma importancia en ámbitos como el médico, el cual el positivismo ha tratado insistentemente de reducir a pura ciencia de la naturaleza. Eso a Laín no le parecía adecuado y desde principios de los años cuarenta se esforzó para hacer entender que la salud y la enfermedad no deben ser vistos sólo como hechos naturales, dado que también entrañan una dimensión cultural y espiritual. De hecho, su libro *Medicina e Historia* –fechado en 1941– fue ya un trabajo dedicado a esta cuestión. En sus páginas abordó el problema de los límites positivistas que encierran la medicina dentro de las ciencias naturales y el error que eso constituye; la visión ahistórica que el positivismo ha tenido de la medicina y como, gracias a intelectuales como Dilthey, la historicidad fue reconocida como algo constitutivo de la actividad médica e hizo que la historia de la medicina pasara a ser también una ciencia científico-espiritual, aunque eso la llevó a caer en el historicismo; la consideración que el historicismo resulta insostenible sobre todo en el ámbito médico y el hecho que la superación de esa barrera ya no puede hacerse desde la filosofía diltheyana; y, finalmente, el hallazgo del «amor» como algo transhistórico, que Laín fundamentó en el capítulo trece, versículo ocho de la carta de Pablo de Tarso a los Corintios. Así pues, Laín defendía que no todo fluye en el tiempo. Se dio cuenta de la necesidad de encontrar algo que fuera inmutable y extrahistórico, eterno, y vio que tal cometido ya no podía hacerse desde Dilthey porque Heidegger había expuesto el límite de la historicidad diltheyana. Pero, para responder a la pregunta acerca del fundamento, Laín contaba con otro autor igualmente importante: Max Scheler.²³²

El segundo de sus mentores intelectuales es, sin duda, Max Scheler. Y ello por varias razones. En primer lugar, porque se trata de un gran pensador, inscrito en la tradición fenomenológica, aquella que ha aprendido a admirar a través de dos de sus maestros españoles, Ortega y Zubiri. En segundo lugar, porque Scheler es, como este último, un pensador profundamente religioso.²³³

²³² D. GRACIA, *ibíd*; pp. 104–111.

²³³ D. GRACIA, *ibíd*; p. 112.

Como había ocurrido con Dilthey, Laín conoció el pensamiento de Scheler a través de Ortega. La primera toma de contacto de Ortega con el filósofo alemán fue el estudio que hizo del libro *El genio de la guerra y la guerra alemana*, publicado en 1915 y que Ortega analizó en el segundo volumen de *El Espectador*, en 1917. Ese primer contacto fue crítico puesto que a Ortega le disgustó la manera como Scheler enfocó el fenómeno de la guerra. No obstante, esa diferencia no impidió que Ortega viera la magnitud de las ideas schelerianas y le elogiara por ello. Si Ortega veía a Dilthey como el filósofo más importante de la segunda mitad del siglo XIX, a Scheler lo juzgó el mejor pensador de principios de siglo XX. Es fácil imaginar que el respeto que Ortega mostraba por Scheler impresionó al joven Laín.²³⁴ Y Zubiri también había escrito palabras de enaltecimiento hacia el filósofo alemán que seguro que Laín leyó. Ese Scheler, el autor germano encomiado y citado por los intelectuales españoles de referencia, era el filósofo que los jóvenes católicos como Laín, Marías o Aranguren estudiaron con fervor. El impacto que su pensamiento tuvo en concreto para Laín fue inmenso, ya que las tesis schelerianas condensaban el elemento que, para Laín, desde su conversión religiosa, era lo más fundamental: el amor. La religión del amor era el núcleo de las reflexiones del joven Laín Entralgo y el amor era la idea central en diversos escritos de Scheler –por ejemplo *Esencia y formas de la simpatía* u *Ordo amoris*. Por ello, en los años treinta, Scheler se convirtió en la referencia intelectual de Laín. Recurría a él constantemente y hasta le vio como la addenda perfecta para completar el pensamiento zubiriano –que entonces encontraba brillante y prometedor, pero fragmentario. De hecho, hay partes de la obra lainiana que no se pueden entender sin el trasfondo scheleriano.

Está claro que su influencia fue muy fuerte en el joven Laín, y lo fue especialmente en dos elementos. Uno lo acabamos de mencionar y es la cuestión del amor; el otro es la teoría de los valores. Seguramente que, después de su conversión de 1925, el primer texto que Laín leyó acerca de Scheler fue el escrito de Ortega «Introducción a una estimativa: ¿Qué son los valores?», donde este presentó los valores como una de las mayores conquistas filosóficas del siglo XX. Siguiendo a Scheler, también explicó aspectos como la irreductibilidad de los valores, su constitución como cualidades objetivas de las cosas que estimamos a partir de nuestro contacto emocional con ellas,

²³⁴ «Podemos imaginarnos la tremenda impresión que frases como ésas producirían en jóvenes con escasos veinte años de edad, curiosos de novedades y ávidos de saber. Muchos de ellos eran, además, católicos, y buscaban alguien que introdujera aires intelectuales nuevos en ese campo, (...). De ahí su interés, en muchos casos su pasión, por Scheler.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 113.

la necesidad humana de valorar aquello que constantemente se percibe, la ordenación de la realidad en dos niveles diferentes pero co-implicados: el mundo del ser –que se aprehende o percibe– y el del valer –que se estima o aprecia–, el hecho que el valor no deba identificarse con el gusto, la existencia de dos tipos de sentimientos –los no-intencionales, subjetivos, y los intencionales, objetivos– y la fundamentación de los valores en los sentimientos intencionales, la comprensión de los valores como esencias puras de las cuales las cosas participan en un grado mayor o menor pero sin llegar a identificarse nunca plenamente con el ideal, el principio scheleriano de jerarquía de valores, la distinción marcada entre los valores «por referencia» –los instrumentales– y los valores «en sí mismos» –los intrínsecos–, y los cuatro estratos emocionales humanos que Scheler distinguía –los sentimientos sensibles, los vitales, los anímicos y los espirituales– y su correspondencia noemática con los distintos valores –los valores de lo agradable y desagradable, los valores vitales, los valores culturales o espirituales y los valores de lo santo y lo profano.²³⁵

Laín bebió de todo esto. Así, pues, es importante destacar que los valores son unas esencias puras, irreductibles e ideales que se hallan sostenidas por la realidad. Son cualidades objetivas que se encuentran en las cosas. De un modo que mantiene ecos de la teoría platónica de las Ideas, la realidad participa de esas esencias en mayor o menor proporción pero sin llegar a representarlas enteramente. Las cosas son más o menos bellas, por ejemplo, pero jamás llegan a identificarse plenamente con el ideal de la belleza. La belleza propia de una cosa es, por tanto, un valor que los seres humanos somos capaces de apreciar a través del contacto emocional con esa realidad concreta. Y no hay realidad percibida que el ser humano no valore, porque valorar constituye una necesidad humana. Los valores se fundan en los sentimientos intencionales, es decir, aquellos que suceden cuando el valor objetivo de una cosa nos afecta, se nos impone. Por eso los valores no se perciben racionalmente sino siempre por vía de la estimación, dado que se hallan estrechamente vinculados a nuestro estado emocional. Hay, según Scheler, cuatro clases de sentimientos, y a cada una le corresponde un grupo determinado de valores. Están los sentimientos sensibles y los sentimientos anímicos, que pueden darse en cualquier realidad material y que se corresponden noemáticamente con los valores de lo agradable y desagradable

²³⁵ No compete a estas páginas hacer una exposición pormenorizada de la filosofía scheleriana. Por esta razón hemos mantenido una explicación somera del contenido del libro de Ortega. Si el lector desea una introducción más detallada de las tesis arriba mencionadas, ver D. GRACIA, *ibíd*; pp. 114–118.

(sensibles) y con los valores espirituales o culturales (ánimicos). Después hay los sentimientos vitales, que se corresponden con los valores vitales y se pueden encontrar en los seres vivos. Y, por último, están los sentimientos espirituales, cuya correspondencia noemática son los valores de lo santo y lo profano. Estos valores sólo pueden tener como sujeto las personas. Además, según la realidad que los soporta, los valores se ordenan y articulan en una jerarquía. Así, los valores tienen la capacidad de dignificar la realidad que participa de ellos: cuanto más elevado sea el rango del valor dentro de dicha jerarquía, mayor dignidad concederá. Los valores que se hallan en la materialidad forman el grado más común, mientras que la realidad humana es la única que soporta valores morales y espirituales. Y, del mismo modo, se pueden distinguir los valores por referencia, que son simplemente instrumentales y su valor es en función de su utilidad, de los valores intrínsecos. Estos últimos son los verdaderamente importantes porque son los que valen en sí mismos, los que añaden valor a la realidad y la dignifican.

Todo esto es lo que el joven Laín tenía en mente acerca de la cuestión de los valores. Más tarde pasó a leer de forma directa a Scheler a través del libro *El resentimiento en la moral*, un ensayo publicado por la editorial Revista de Occidente en 1927.²³⁶ En las páginas de ese trabajo Scheler trató varios asuntos, entre los cuales el otro gran tema por el que el Laín Entralgo de aquellos años tanto se interesaba y preocupaba: el amor, y, en concreto, el *ἀγάπη* cristiano del nuevo testamento. Scheler habló mucho del amor, e hizo esfuerzos para aclarar las ambigüedades provenientes de la polisemia del término. El amor es un sentimiento, y, como tal, ocupa un lugar en la clasificación de los cuatro sentimientos a la que antes hemos aludido. De hecho, ocupa varios: si hablamos del amor pasional (*ἔρως*) su lugar está entre los sentimientos vitales, los cuales están muy vinculados al estado del cuerpo. Seguidamente, el nivel de los sentimientos ánimicos es el propio de toda aquella reacción psíquica de carácter emocional que surge a partir de los sucesos de la vida. Ahí hallamos el amor como «simpatía», es decir, la armonía emocional con la realidad. El sentimiento de simpatía es más complejo que el del amor pasional, pero no es el más profundo. Ese es el amor puro (*ἀγάπη*) y pertenece a los sentimientos espirituales. Estos son los de grado más elevado. Son puramente intencionales y se

²³⁶ A la lectura de ese título scheleriano pronto le siguieron la de *Esencia y formas de la simpatía*, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, *Ordo amoris*, *Muerte y supervivencia* o *El puesto del hombre en el cosmos*. Y tantos más. Laín estudió a Scheler con tanta seriedad que su conocimiento acerca de la filosofía de ese autor acabó siendo muy profunda (cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 119).

constituyen por un movimiento que nace de la propia conciencia. Como ya hemos dicho, esa iniciativa de la conciencia entra en contacto con las cosas por vía emocional y descubre los valores que habitan en ellas, y esa intencionalidad recibe el nombre de «estimación».²³⁷

Esa estimación emocional conduce a otro fenómeno, esta vez intelectual, llamado «preferencia» –se refiere, evidentemente, al favoritismo hacia los valores positivos y al rechazo de los negativos. Pero el amor no tiene mucho que ver con la estimación ni la preferencia. El amor es, pues, un sentimiento espiritual, pero que tiene la particularidad de poder ampliar el horizonte axiológico permitiendo descubrir, en una realidad concreta, los valores más elevados que esta guarda. Por eso el amor no es un sentimiento como los demás; es más que eso. El amor puro e intencional es un movimiento que procura siempre la realización plena de los mejores valores que una persona o un objeto puedan alcanzar conforme a su esencia axiológica ideal, mientras que el odio, por el contrario, revoca los valores superiores y prioriza los inferiores. Pero, propiamente, el amor no se profesa por los valores *per se* sino hacia el sujeto que los soporta. Puede ser cualquier sujeto, pero, al hablar de amor, paradigmáticamente Scheler se suele referir al amor interpersonal. Y los valores más elevados que se descubren son aquellos cuyo soporte es la persona, es decir, los valores de lo santo y lo profano, los absolutos –también llamados espirituales o personales. Ser persona significa ser un sujeto adecuado para sostener los valores espirituales –tales como la dignidad, la bondad, el amor, etc. Se será persona de un modo más completo cuanto más se asuman esos valores, y, como sólo es posible acceder a estos mediante el amor, asumir las características de dicho amor perfeccionará también la persona. «Persona» es aquí una categoría absoluta a la que sólo se puede acceder desde un amor que ha de ser «coejecutivo»; por eso no se puede comprender a alguien si no es de manera interpersonal.²³⁸ No hay amor personal al margen de la coejecución (*Mitvollzug*) ni de la comprensión, porque el amor nos abre al tú, es siempre una actividad transitiva que alcanza su cénit en la transitividad personal. El amor es ejecutivo, práctico: su objetivo es la realización plena de los valores de una realidad concreta, a fin de que su existencia llegue a coincidir

²³⁷ «La estimación es la intención con que la noesis humana se pone en contacto emocionalmente con las cosas y descubre los valores. La estimación es la intencionalidad propia de las emociones.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 120.

²³⁸ «De igual modo que la existencia del mundo exterior es para los seres humanos previa a su experiencia, así también sucede con el tema del tú y del nosotros. Por eso no se trata propiamente de “experiencias” sino de “creencias”. ¿Por qué creencias? Porque la comprensión no está exenta de incertidumbre.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 120.

con su esencia ideal. Por eso es necesariamente un movimiento coejecutivo, porque es transitivo, nos pone en relación ya sea con las cosas o bien con otras personas. Es en el amor y mediante él que la persona se nos muestra como un sujeto que persigue la realización de los más altos valores. En este sentido, la coejecución consiste en pensar, querer, sentir con el otro o sentir lo mismo que él; por eso dice Scheler que amar significa obligatoriamente «coamar». Y es a través del amor coejecutivo que logramos «comprender» la realidad personal que tenemos delante; la comprensión se funda sobre el amor. Si en Dilthey la comprensión era acerca del sentido de los acontecimientos en la vida y tenía una connotación marcadamente historicista, en Scheler es claramente axiológica y personal, puesto que su objetivo son los seres humanos en tanto que personas. Comprender a alguien, aquí, significa participar esencialmente de su espíritu, penetrar en su fuero más profundo, valorarlo. Sólo la coejecución nos hace partícipes de la existencia de otro espíritu, en tanto que la comprensión nos permite participar de su esencia. Y todo esto a través del amor interpersonal, que, como busca la realización total de los valores, posee un carácter absoluto y exige al mismo tiempo un «absoluto personal» que no puede darse más que en Dios —que es el absoluto de valor, la plenitud personal y el fundamento de la ética humana. Por ello el amor tendrá siempre cierto sentido religioso. Por esa absolutez, al amar coejecutivamente a una persona amamos, a su vez, a todas las personas y también a Dios, que es la persona total. Amando a Dios lo amamos todo.

Toda esta concepción acerca de los valores, el amor y la forma en la que Scheler vio la comprensión influyó vastamente en el joven Laín Entralgo. La cuestión de la coejecución se convirtió en la semilla de lo que Laín más tarde llamó «amor de coejecución o constante», que suponía el grado más elevado y personal del amor humano y que conformaba el núcleo en el cual se basó su pensamiento. De hecho, en sus escritos de los años cuarenta y hasta finales de los cincuenta, Laín usaba con asiduidad el término *Mitvollzug*. A partir de todas estas ideas, pues, Laín asumió la preocupación por los valores como esencias puras eternas, el amor coejecutivo y la visión scheleriana de la comprensión. En la filosofía de Scheler Laín encontró una salida del relativismo en el cual el historicismo diltheyano había caído, cosa que se hace patente al final de *Medicina e Historia*, con la propuesta lainiana del amor como elemento transhistórico. Desde los valores espirituales era posible superar la hermética sucesión histórica y su consecuente relativismo. Laín mantuvo este discurso hasta que, en 1956, el cambio en su manera de pensar hizo que se acercara más a

Ortega, a la vez que pasaba a defender una noción de comprensión más en la línea diltheyana. Otra tesis que Laín sostuvo por el influjo de Scheler hasta 1945 fue la de los tres conceptos de persona: la «persona individual», la «persona común» y «persona absoluta». Sobre la «persona individual» huelga decir que es la perteneciente a cada ser humano singular. Por la propia dinámica del amor coejecutivo la persona individual es necesariamente también persona común, porque ambas conforman dos dimensiones indisociables del amor interpersonal. A nivel espiritual son dos personas diferenciadas y cada una posee valores que le son propios, pero se hallan vinculadas de un modo indisoluble. Por su parte, la «persona común» en Scheler tiene un carácter muy concreto y no debe entenderse como sociedad ni como comunidad, sino como algo superior y distinto, más bien como el cuerpo místico de la «Iglesia» en el cual los vínculos personales entre los individuos se rigen por el «principio de solidaridad». Pero hay que remarcar que la persona común es ante todo «persona» y, como tal, sostiene valores espirituales. Y, por último, está la «persona absoluta», Dios, que ya hemos mencionado como el absoluto de valor donde las personas –tanto las individuales como las comunes– encuentran su plenitud. Porque un amor como el espiritual, que es esencialmente infinito, pide a su turno un «bien infinito» al que amar, y eso no puede ser nada más que la divinidad, un «espíritu personal infinito». Por eso el valor básico que el amor espiritual nos revela es el de lo «sagrado», y el modelo paradigmático de este tipo de amor es el *ἀγάπη* cristiano. Dios supone, de esta manera, el fundamento y la culminación de toda la estructura scheleriana del universo de valores y del reino de lo amable. Siguiendo este pensamiento, el concepto de persona –tanto individual como común– no es concebible al margen de la religión cristiana. Pues bien, esa triple conceptualización de la persona tuvo mucho peso para el Laín de los años treinta, y, en específico, la noción de persona común aplicada concretamente a las naciones –un elemento que fue clave durante la etapa falangista de Laín Entralgo. Scheler considera que conocer a alguien desde su interior significa saber si ha sido fiel a su *ordo amoris*, es decir, a su ordenación del amor y el odio. Toda persona, individual o común, tiene un sistema normativo de preferencias que Scheler llamó *ethos* y cuyo núcleo es su *ordo amoris*. Este *ethos* determina la concepción del mundo y la voluntad que la persona tiene ante él. Eso hace referencia tanto a individuos como a familias, pueblos, clases, partidos, círculos culturales, etnias, etc., dado que cada una de esas formas particulares de lo humano posee ciertos valores que pertenecen al orden axiológico humanamente universal, y sólo a partir de un mundo cultural común en el que se armonicen todas las

partes se logrará expresar completamente la magnitud del espíritu humano. Asimismo, este es el caso de las naciones, porque, según dijo Scheler, se puede hablar de espíritu y de *ethos* nacionales. Aquí, la nación debe entenderse también como persona común y, por tanto, como sujeto de un amor coejecutivo que aspira a realizar lo más perfectamente posible los valores colectivos que esta posee; una nación tiene destino, valores y soberanía propios. Y, si la nación fundamenta un Estado con el que concuerda esencialmente, entonces esa unidad recibe el nombre de «persona perfecta colectiva espiritual». No se puede entender las reflexiones que Laín hizo sobre el tema de España en la época de la Guerra Civil o su adhesión a la Falange de José Antonio Primo de Rivera, que defendía ante todo los valores espirituales de la patria, sin tener claro que su percepción de la nación española en aquellos años era totalmente scheleriana.²³⁹

También lo era su concepción de «persona» que, entonces, tanto para Laín como para Zubiri, era una noción indisociable de la religiosidad; una unión que no se daba en Ortega. Pero, como ya hemos explicado, la perspectiva de Laín Entralgo dio un cambio que empezó tras el final de la Segunda Guerra Mundial en 1945 y se completó tajantemente a la altura de 1956. Durante ese lapso de tiempo Laín se desilusionó políticamente y, simultáneamente, fue dándose cuenta de que las relaciones colectivas jamás pueden ser personales; la *Gesamtperson* scheleriana basada en el «*corpus mysticum*» paulino tenía su validez en el orden teológico pero resultó inaplicable a nivel político. Haber malinterpretado eso fue el fracaso de todo el grupo de intelectuales falangistas. Entendieron que, cuando se trata de relaciones colectivas, estas son siempre entre individuos en tanto que tales, y que el «nosotros» personal sólo puede ser dual –o diádico, como prefería Laín. Las relaciones personales son siempre entre dos y sólo en ese contexto se puede dar la *Mitvollzug*. Por tales motivos el concepto de persona común desapareció de la obra de Laín. Además, a partir de los años cincuenta Laín también reinterpreto la *Mitvollzug* scheleriana: pasó de ser la relación de coejecución, compenetración y comprensión a verla más como una

²³⁹ Del mismo modo, Scheler, al final de *De lo eterno en el hombre*, explica que sólo hay una vía para encauzar de nuevo la cultura europea que consiste en devolver la prioridad moral a los valores espirituales y al amor cristiano, y Laín y los demás intelectuales falangistas aceptaron esa tesis para aplicarla al marco español (cf. GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) p. 126).

relación interpersonal fundada sobre la *benevolencia*, la *beneficencia* y la *confidencia*, las tres notas constitutivas de lo que Laín llamó «relación de amistad».²⁴⁰

A medida que Laín Entralgo evolucionaba iba cambiando el modo en el que interpretaba a Scheler. El desengaño con la política española, el distanciamiento respecto a las estructuras jerárquicas religiosas, el tono cada vez más laico de sus textos y la relectura y acercamiento a Ortega hicieron que Scheler quedara desbancado como máximo influjo intelectual de Laín. Pero este no desapareció. En la madurez de la filosofía lainiana Scheler siguió teniendo un papel relevante, pero de una forma nueva y distinta del protagonismo que había tenido durante las décadas de los treinta y cuarenta. En cualquier caso, las teorías schelerianas fueron enormemente valiosas para Laín, ya que le ofrecieron una sistematización del mundo de los valores y una sólida estructura en torno al amor como hito transhistórico, un elemento que se mantuvo fundamental dentro del pensamiento de Laín Entralgo hasta el fin de sus días.²⁴¹

El tercer y último filósofo alemán que Laín Entralgo tenía como mentor es Martin Heidegger. La primera toma de contacto con dicho autor fue cuando, en su viaje de 1938 a Berlín, Laín adquirió un ejemplar de *Sein und Zeit* –cuya lectura desencadenó en él una primera reacción escrita en forma del artículo «La evasión de la angustia», que Laín publicó en la revista romana *Imperio* en 1940. Cabe recordar aquí que hubieron dos interpretaciones diferentes de *Sein und Zeit*: una parte del público vio el libro como una Ontología fundamental (*Fundamentalontologie*), es decir, una nueva perspectiva acerca del problema filosófico que supone la Ontología; Zubiri, Sartre o el mismo Heidegger apoyaron esta versión. Pero aún tuvo lugar otra interpretación que entendía el texto heideggeriano como una analítica de la existencia humana (*Daseinsanalytik*) que abría la posibilidad de una nueva Antropología, una mirada original hacia el ser humano.

Esa fue la lectura que Laín hizo de *Sein und Zeit*, y tal fue el punto de partida de su comprensión de la filosofía heideggeriana. No obstante, ambas maneras de entender el libro se implican mutuamente, dado que se debe hallar la ontología fundamental

²⁴⁰ «(...) benevolencia, beneficencia y confidencia. Estas son las tres notas definitorias de lo que Laín llama relación de amistad o amor de amistad, que para él constituirá, en su etapa madura, la expresión más genuina de las relaciones interpersonales.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 129.

²⁴¹ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 112–130.

dentro de la analítica existencial del Dasein, y por esa razón Laín tuvo muy en cuenta la dimensión ontológica para su objetivo de elaborar una antropología nueva. Según Laín, en cierto modo Heidegger representaba la síntesis de Dilthey y Scheler. Pero no hay que olvidar que durante los años cuarenta Laín estaba fuertemente influido por las ideas schelerianas y eso condicionó su perspectiva respecto a algunas tesis heideggerianas. Un ejemplo de esto es como Laín entendió la cuestión de la existencia auténtica. Esta es temporal, histórica, y debe vivirse inserida en el mundo y en relación con las cosas (*seinde*) y con los demás, pasando a formar parte de colectividades, coexistiendo. El Dasein es un *Mitsein* (ser-con) y un *Mitdasein* (existir-con), y esa relación que mantiene con lo que es externo a él se convierte en *Sorge* (cuidado) y vincula su destino individual con un destino colectivo (*das Geschick*), haciéndolos ambos indisociables. Así, las acciones de un individuo no sólo afectan a su propio destino individual sino que, simultáneamente, también determinan el destino colectivo en el cual los destinos singulares de los miembros de una comunidad se hallan incluidos. Cada vez que el Dasein coexiste interactuando con el mundo o con los demás, sus actos deben estar dirigidos al cumplimiento de ese destino colectivo. Tal lectura de la existencia auténtica permite ver cómo Laín interpretó Heidegger a través de Scheler: el primero le sirvió a Laín para proveer una base ontológica a temas específicos de la filosofía scheleriana como la coejecución, la solidaridad o la persona común.²⁴² Por ende, junto a la *Gesamtperson* scheleriana, la idea de destino colectivo también fue muy importante durante la etapa falangista de Laín.

En cualquier caso, a Laín Entralgo el pensamiento heideggeriano le pareció que poseía tesis muy valiosas. Especialmente la apreciación de que el Ser (*Sein*) es el fundamento que, siendo diferente de toda realidad mundana, se pone de manifiesto en el mundo a través de signos y señas, y es ahí donde se puede comprender el sentido del Ser –cosa que hace que, en Heidegger, el término «comprensión» adquiera una connotación ontológica y se demarque de Dilthey o de Scheler. Así, la comprensión del sentido del Ser es hermenéutica, histórica, temporal, pero el Ser es el fundamento y, como tal, rebasa los límites del tiempo. Heidegger recuperó la hermenéutica diltheyana pero la salvó de caer en relativismos o historicismos al dar con un elemento transhistórico. Y Laín vio en Heidegger una voluntad de unir ontología e historia similar

²⁴² «Esto es lo que Laín iba buscando. Una filosofía, una ontología de la que pudieran derivarse consecuencias prácticas, religiosas, éticas y políticas. La existencia auténtica nos salva de la cotidianidad y nos traza un destino, que no es sólo individual sino también comunal, colectivo.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 134.

a su propio objetivo de articulación entre historia y antropología.²⁴³ Pero cuando Heidegger se preguntaba sobre qué es el Ser se le agotaban pronto las palabras y, por otra parte, se negó a identificar el Ser con Dios ni con nada que supusiera entificarlo, es decir, hacer una ontoteología como la tradición grecorromana ha hecho desde Platón. Por esta razón Laín opinaba que Heidegger se quedó corto al hablar del fundamento y optó por recurrir a otros autores para complementar ese tema. Primero se acercó a la teoría de la religación de Zubiri, quien había ido más allá de Heidegger, pero resultó que este tampoco desembocaba claramente en Dios sino que se mantenía «en torno» a él. Por eso acudió de nuevo a Scheler, que había afirmado sin reparos que Dios es amor. Scheler no sólo habló del fundamento sino que puso en claro su esencia, así que Laín se refugió en sus tesis para interpretar todo lo demás.²⁴⁴ En este punto Laín añadió una importante distinción, la de dos tipos diferentes de amor: el «amor de distancia o distante» y el «amor de instancia o instante». El amor distante es aquel que se siente por un objeto, por ejemplo una pieza de arte, que soporta los valores ya realizados y actualizados que se admiran y se aman. Es un amor hacia las cosas que nos abre a la contemplación del mundo de esas esencias ideales que son los valores. Distinto a él es el amor instante, que se profesa hacia los demás y, por ello, nos pone frente al mundo de los valores espirituales –este tipo de amor viene a coincidir con el scheleriano amor coejecutivo. Tal amor nos vincula personalmente con los demás seres humanos y nos aúna en una «comunidad»; no es extraño que ese sea precisamente el amor que fundamenta la persona común de Scheler, ni tampoco puede sorprender que Laín leyera a Heidegger desde esa perspectiva.²⁴⁵

²⁴³ «(...) su intención es pareja: reconstruir el sentido de la existencia humana histórica y mundanamente, pero en la perspectiva del fundamento. ¿Será ello posible?», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 135.

²⁴⁴ «Dios es amor, y Scheler es quien mejor ha analizado este punto. Las actitudes ante el mundo y ante el fundamento son completamente distintas según que se vaya en actitud amorosa o no. Lo que Heidegger llama existencia auténtica no puede no ser una existencia amorosa. El talante fundamental no puede ser la angustia sino el amor y, como consecuencia, la esperanza.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 135.

²⁴⁵ No obstante, hay una diferencia fundamental entre la *Gesamtperson* scheleriana y el destino colectivo que aparece en la filosofía de Heidegger. Y es que este último rechazó hablar del concepto de «persona» porque cualquier discurso puede caer en el substancialismo y reducir la persona a ser meramente una cosa, y, por tanto, entificarla. De ahí que Heidegger se negase a aceptar categorías como «cuerpo», «alma», «conciencia» o «espíritu» para que se establecieran como rasgos ópticos definitorios de la persona. Por eso rehusó hablar de persona común, como sí hizo Scheler, y en su lugar prefirió la noción de «destino colectivo», una misión histórica de carácter espiritual (cf. D. GRACIA, *ibíd*; p.137).

Cabe decir, pues, que la primera interpretación que Laín hizo de las ideas heideggerianas se apoyó mucho en Scheler. Pero hemos reiterado que Laín Entralgo pasó por diferentes etapas a lo largo de su vida que modificaron varias veces su pensamiento, y, por supuesto, esto también incluyó hacer una relectura de Heidegger. En efecto, a partir de 1945 el cambio de mentalidad que vivió Laín propició que las referencias al destino colectivo heideggeriano desaparecieran de sus textos, tal y como sucedió con las menciones a la persona común scheleriana. No hay más persona que la individual y no puede darse una auténtica relación interpersonal más que entre un «yo» y un «tú», ambos singulares. Además, las rectificaciones que Laín planteaba acerca de Heidegger se fueron secularizando, perdiendo el tono teológico y volviéndose más fenomenológicas. Su interés fue concretándose en la reconstrucción fenomenológica de la analítica del ser humano, pero a partir de unas bases filosóficas propias que lo alejaban de Heidegger y lo acercaban a Zubiri. Así, Laín apostó por *una analítica de la creencia, la esperanza y el amor* como notas fundamentales de la existencia humana. Porque, precediendo y sosteniendo toda pregunta está siempre la condición humana de «ser que espera», una característica necesaria para que nuestra vida sea posible; no habría preguntas si no esperáramos respuestas. Por eso la creencia es más radical que la pregunta.²⁴⁶ Para Laín, pues, la «espera» es una condición biológica primaria de la naturaleza humana y, a su turno, la esperanza supone la disposición afectiva fundamental de la vida humana. De este modo cabe distinguir dos niveles en la esperanza humana: la dimensión categorial (la espera), y la dimensión trascendental (la esperanza). La esperanza tiene su presupuesto en la «creencia», y las creencias se manifiestan psicológicamente en el temple anímico de la «confianza» que, al mismo tiempo, sirve como condición de posibilidad de la espera y la convierte en esperanza. La espera se mueve dentro del terreno óntico, mundano, pero la esperanza rebasa ese nivel y nos sitúa ante el horizonte de lo trascendental, ante el fundamento.²⁴⁷ Por ese motivo, sin esperanza no puede haber proyecto alguno.

Es en base a estas apreciaciones que Laín ofreció una rectificación de una de las tesis principales de Heidegger: y es que la esperanza, junto a la fe y el amor, resulta una vía

²⁴⁶ «(...) antes de toda pregunta y como fundamento suyo está esa condición biológica y ontológica del ser humano que consiste en su carácter expectante y esperante. Sin el talante y la disposición afectiva propios de la espera y la esperanza, la vida humana sería imposible. (...) la espera es una disposición afectiva; más aún, la disposición fundamental de la existencia humana.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 434.

²⁴⁷ «Esperando cosas, esperamos siempre “más”. ¿Qué? Esperamos trascender el orden de las cosas y abrimos a un horizonte estricta y rigurosamente trascendental», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 435.

de acceso al fundamento mejor y más verdadera que la angustia; la fe, la esperanza y el amor teologales constituyen el auténtico horizonte de comprensión del Ser según Laín Entralgo. Esperando algo concreto, y, con una confianza fundada en la fe, esperamos siempre algo más: la esperanza no es solamente de la cosa concreta sino que, simultáneamente, es trascendental. Esperamos el fundamento del mundo, esperamos *en* aquello que hace posible que las cosas sean: la Realidad; por eso Laín, bajo el influjo zubiriano, la llamó «trascendencia aquendizada» o «aquendidad trascendente».²⁴⁸ Es la esperanza teologal, pues, la que junto a la fe y el amor nos abre al mundo y a una realidad que nos religa, a la vez que nos eleva hacia lo que se encuentra más allá.²⁴⁹ Laín Entralgo elaboró esta corrección a Heidegger en 1941, pasando a formar parte de la lista de autores que, antes que él, discreparon y respondieron a ciertas tesis heideggerianas: Gabriel Marcel, Otto Friedrich Bollnow, Ortega y Gasset, Ernst Bloch, Jürgen Moltmann o Zubiri son ejemplos de otras reflexiones basadas en la esperanza que aparecieron como reacción a la angustia existencial de *Sein und Zeit*.²⁵⁰ Más tarde Laín profundizó en la reflexión sobre todas estas cuestiones a partir de 1956 y hasta 1972, años en los que se centró en construir la estructura fundamental de su antropología. No obstante, en la década de los setenta las referencias a Heidegger empezaron a ser cada vez menos frecuentes en los escritos de Laín. Eso se debió al magisterio cada vez más importante de Zubiri, que, con toda su nueva filosofía posterior a *Sobre la esencia*, fue asumiendo definitivamente el protagonismo de las influencias intelectuales de Laín Entralgo. Aún así, queda por mencionar un último aspecto, tanto biográfico como intelectual, que pone a Laín en directo paralelismo con Heidegger, y no es otra cosa que la incursión de cada uno en la política de sus países y la posterior decepción de ambos. Los casos son llamativamente parecidos. Ambos se afiliaron a un determinado partido político –Heidegger en el nacionalsocialismo alemán y Laín en el nacionalsindicalismo falangista–, colaboraron con el régimen de sus respectivos países y también los dos llegaron al rectorado de sendas universidades. Y tal vez lo hicieron por la misma razón: el convencimiento de que podrían remoralizar la esfera política desde la

²⁴⁸ «El poder de lo real se nos actualiza como último, posibilitante e impelente. (...) Hace más de veinte años que defendí la tesis de que estas tres notas del poder de lo real fundamentan la fe, la esperanza y el amor como actitudes humanas básicas. No se trata de la fe, la esperanza y el amor en cosas concretas, talitativas, sino en la realidad en cuanto tal, es decir, de su dimensión o momento trascendental.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 439.

²⁴⁹ «Y bajo una y otra, la creencia y la esperanza, estaría como principio y fundamento el amor, sin el cual ninguna de ellas sería posible.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 140.

²⁵⁰ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 436–439.

metafísica. Creyeron que ese era su deber, y se comprometieron con ello.²⁵¹ Quizás fue una cuestión de ingenuidad política o puede que se tratara de otra cosa pero resultó que, en ambos casos, esa manera de pensar acabó siendo inviable. Fracasaron. La política rechazó sus encomiables intenciones intelectuales, dejándoles un gran desengaño.²⁵²

Con este comentario acerca de los mentores que más incidieron en la filosofía de Laín Entralgo hemos visto cómo el pensamiento de Ortega y sobre todo el de Zubiri fueron de gran importancia para Laín, pero ellos solos no bastan para comprender las raíces de gran parte de las ideas lainianas. Ortega, d'Ors, Zubiri, Dilthey, Scheler y Heidegger, todos en mayor o menor medida ayudaron a Laín a componer las tesis de su pensamiento, le acompañaron en momentos específicos de su vida e incluso, como Zubiri, acabaron por convertirse en verdaderos amigos.²⁵³ Por supuesto que el panorama académico que Laín conocía constaba de muchos otros nombres, dado que él era un ávido lector y poseía un amplio y variado fondo bibliográfico. Pero, de entre todos, esos son los seis filósofos cuyos nombres son indispensables a la hora de estudiar las tesis del sistema lainiano, cosa que hace necesaria la mención a dichos maestros. Estos le guiaron intelectualmente, ya fuera de forma constante o no, a lo largo de toda su vida; por eso era menesteroso mostrar en estas páginas no sólo el modo como Laín leyó y entendió a cada uno de ellos, sino también todas las ideas que ellos le enseñaron y le inspiraron. Porque, a su vez, estos seis autores conforman una herencia intelectual que, mediante el propio magisterio de Laín, este le transmitió más tarde a Diego Gracia.

²⁵¹ «Ambos tuvieron, por lo demás, idéntico final. ¿Por qué? Porque creyeron que su deber era contribuir a la moralización de la política desde la filosofía; más aún, desde la metafísica. También en esto, como en tantas otras cosas, Heidegger tuvo para él condición y categoría de maestro.», cf. D. GRACIA, op. cit; p. 139.

²⁵² D. GRACIA, ibíd; pp. 130–140, 432–440.

²⁵³ «Cuando Laín habla de sus maestros, en *Hacia la recta final*, distingue los tipos citados, el magisterio a través de la lectura y el que se recibe por el oído. Laín dice que generan dos tipos de amistad, la amistad *ex lectione* y la amistad *ex ore*. No hay duda de que el magisterio exige un profundo vínculo de amistad entre el discípulo y el maestro, un verdadero proceso de identificación con una parte o todas sus tesis. Pues bien, Laín tuvo a lo largo de su vida varios maestros con los que acabó desarrollando un verdadero vínculo de amistad *ex ore*, pero sólo uno en el que la amistad fuera también *ex auditu*, es decir, personal. Ése es el papel que jugó en su vida la figura intelectual y humana de Xavier Zubiri.», cf. D. GRACIA, ibíd; p. 177.

Rasgos generales del pensamiento lainiano

A lo largo de estas páginas, pues, hemos ido presentando las tesis centrales que construyen el pensamiento de Pedro Laín Entralgo. Lo hemos hecho a través del repaso narrativo de los hitos que forman su biografía, la cual es inseparable de su evolución intelectual, y también de la explicación del contenido filosófico de aquellos que consideró sus mentores, ya que a partir de ellos hemos podido mostrar qué recogió Laín de cada uno y dar pie así a introducir y desarrollar sus propias ideas. No obstante, para ofrecerle una síntesis de su pensamiento al lector, dediquemos a continuación unas palabras de recapitulación de las teorías lainianas más substanciales.

Si hay una idea que, de algún modo, resulte clave para definir la esencia de la filosofía lainiana es el *amor*. En Laín Entralgo todo gira en torno al amor, entendiendo este como el *ἀγάπη* cristiano, es decir, su forma más pura y altruista. Laín descubrió esa noción siendo muy joven, y ha sido el hilo conductor imperecedero a lo largo de toda su vida y su actividad intelectual. Imperecedero, pero no inmutable. Y es que la primera teorización del amor con la que Laín entró en contacto fue la que le brindó el cristianismo, la cual defiende que el fundamento y el camino de todo cuanto el hombre puede conocer es el amor. Todo es fruto de un amor que es meta-histórico. Las acciones humanas se hacen en pro de un amor que nos abre a la trascendencia y que busca la comprensión unitaria de lo real. Nuestra voluntad posee la capacidad de querer infinitamente y de aspirar a la plenitud, haciendo que ese amor nos eleve por encima de lo histórico y contingente. Y es desde allí que se logra comprender que el amor es la verdad, que Dios es amor. Ese es el mensaje de la revelación cristiana y es la primera formulación del amor que Laín conoció, pero no la única. Casi simultáneamente halló en Ortega la versión laica de la religión del amor: el «amor intellectualis», un estilo intelectual nuevo de afrontar la realidad. El «amor intellectualis» significa ir a las cosas mismas con una perspectiva abierta, desde el respeto y con afán de comprender lo que ellas guardan en su interior: los valores; un cometido que sólo es viable mediante el amor. Solamente partiendo de una actitud amorosa frente a la realidad se puede llegar a conocer su sentido, la verdad que hay en el mundo. Porque el amor hacia las cosas y, por supuesto, hacia las personas, plenifica, perfecciona y realiza los valores que ellas sustentan. Mantener un amor intelectual hacia el mundo que nos rodea salva la realidad, constituyendo una

auténtica muestra de religiosidad. El amor, pues, vuelve imprescindible la realidad amada, y, al hacerlo, amplía el horizonte de la individualidad religándolo todo.

Por eso Laín estaba convencido de que el amor es siempre un nexo de unión, porque nos une con la realidad que amamos y nos hace adentrarnos en su interior, conociéndola y comprendiéndola en todo su valor. Estamos *religados* a la realidad a través del amor hacia todo cuanto nos rodea; en eso consiste la actitud intelectualmente amorosa ante la vida. Un autor cercano a esta noción orteguiana del «amor intellectualis» y que también tiene el amor como tema fundamental en su filosofía es Scheler. Ambos autores conciben el amor de manera parecida pero Scheler ofrece una sistematización mayor, cosa que brindó a Laín un modo más estructurado y formal de pensar el amor y, sobre todo, su relación con el mundo de los valores –cuestión que ya hemos visto ampliamente en las páginas pasadas. Así pues, la religión del amor, el amor intelectual y el mundo de los valores cuya llave de acceso radica en el amor son las bases sobre las que se construye la concepción lainiana del amor. La importancia de cada una de esas tesis varió durante la vida de Laín: él partió de la religión del amor y, a raíz de su fuerte sentimiento católico, se acercó mucho a Scheler. La influencia de este último fue prioritaria durante veinte años, periodo en que la idea que Laín tenía del amor estaba muy vinculada con el amor de coejecución.

Así, a lo largo de los años cuarenta y cincuenta, Laín distinguía tres modos dentro del amar humano.²⁵⁴ Un primer tipo es el amor «distante» o contemplativo, que se profesa por los objetos portadores de valores propiamente culturales; es el amor capaz de admirar la belleza de un cuadro o la sabiduría que puede haber en un texto filosófico. Después está el amor «instante», el cual se siente específicamente por las realidades humanas. Aquí, el amor no se limita a la contemplación de unos valores ya realizados que el humano soporta. No puede repetirse la mecánica anterior porque el ser humano no es un objeto sino un centro de actos, de entre los cuales el «ir siendo» resulta su quehacer más esencial. El amor instante, pues, se basa en un adentrarse en el otro,

²⁵⁴ «Así las cosas, Laín describe los modos cardinales de la actividad amorosa del ser humano: el amor que llamó “distante” u objetivador, el que tenemos con las realidades meramente naturales o no humanas; el amor “instante”, que nos mueve a buscar la verdad de los otros, de las otras perspectivas; y el amor que llama “creyente” (o “concreyente”), que nos lleva a creer en la verdad del otro y confiar en él. Cuando las relaciones interhumanas se fundan en este tipo de amor, el creyente o concreyente, yo descubro al otro no como otro sino como persona. Eso crea un tipo de vínculo que Laín llama “coexistencia”. El otro me aparece como un absoluto.», cf. GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) p. 332.

en estar activamente en su interior *in-stándole*, coejecutando actos valiosos ya sea cognitivamente en la «comprensión» o bien operativamente en el «seguimiento», las dos formas de la coejecución del amor instante. El resultado de esta actividad amorosa son la verdad y los valores más elevados que afloran *por sí mismos* en la realidad amada, cosa que ocurre por virtud del mismo amor y con independencia de la intervención del amante. Pero, aunque el amor instante es indudablemente un acto amoroso, Laín explica que no es todavía el amor en el sentido más habitual del término, sino más bien la estructura previa y posibilitante de cualquier tipo de amor –filial, amistoso, etc.– o de odio. Para ello hay que ir más allá, tal y como hace el tercer modo del querer humano que Laín llamó amor «creyente» o de revelación. Y es que, en el caso del amor instante, existe siempre una duda acerca de la otra persona. No hay que olvidar que el comprender humano es falible, y, por ello, no se puede estar seguro de la certeza de nuestro conocimiento sobre los demás, especialmente cuando se entiende la complejidad de la persona en su íntima esencia. Y, sin embargo, hay un elemento que nos permite sentirnos seguros de comprender al otro y saber que alcanzamos a compartir la verdad de sus vivencias. Se trata de añadir al amor instante el *modo de existir de la creencia*: un modo de ser que es propiamente personal y sin el cual nuestra vida sería imposible. El humano necesita creer para poder vivir, y, cuando esa fe se une al amor instante, su resultado es el amor personal en todas sus formas posibles. Ese es el amor que nos revela con claridad la persona cuyos actos coejecutamos; es por eso que Laín escogió el nombre de amor «de revelación» o «creyente».²⁵⁵ Asimismo, Laín pensaba que el amor instante no podía perfeccionarse sin elevarse a la categoría del amor creyente, el cual coincidiría con el *ἀγάπη* cristiano. De esta manera se va evidenciando que el trasfondo del amor creyente es religioso, cosa que también sucede en la filosofía scheleriana. La creencia de este tipo de amor empieza siendo natural pero acaba irremediabilmente alzándose hacia lo sobrenatural, es decir, lo religioso. Por esa razón el amor creyente es misivo, y esa misión (*das Geschick*) es tanto individual como colectiva. De hecho, este amor nos revela el destino colectivo de la Humanidad, ya sea interpretado religiosamente como sucede en el cristianismo, o bien en una lectura mítica-pseudohistórica como ocurre en cualquier discurso de corte progresista.²⁵⁶

²⁵⁵ Detrás de esto, de nuevo, está la intuición scheleriana que dice que sólo a través de la creencia se puede fundamentar el valor personal y la solidaridad entre los seres humanos.

²⁵⁶ La relación que Laín, siguiendo a Scheler y a Heidegger, establece entre el amor creyente y la revelación del destino colectivo es especialmente importante para entender el pensamiento político de Laín Entralgo a la altura de los años cuarenta y cincuenta. Fue su etapa falangista. En esa época, Laín mantenía la actitud político-moral que llamó «asunción unitaria y superadora», esto es, el esfuerzo por asumir y coordinar las mejores vidas, ideas y

En todo caso, la creencia que funda este amor se acaba poniendo de manifiesto como religada y religiosa, y, en consecuencia, la coexistencia y el amor interpersonal concluyen en Dios.²⁵⁷ Esta, explicada sucintamente, es la conceptualización lainiana del amor a la altura de 1940. No es extraño, pues, que en *Medicina e historia* (1941) se encontrara ya la noción nuclear del pensamiento de Laín Entralgo, a saber: que la creencia, la esperanza y el amor son los fundamentos insobornables de la vida que nos religan a la realidad, y que, sin ellos, la existencia humana se hace completamente imposible.²⁵⁸ A su vez, es el amor el que nos sitúa ante el horizonte de los valores y nos descubre aquellos que la realidad alberga al tiempo que, en su forma afectiva más perfecta, nos revela el destino colectivo de la Humanidad. La capacidad amorosa define la persona y la dota de trascendencia, convirtiéndola en una realidad meta-histórica –rompiendo, así, toda clase de relativismo. No obstante, hemos visto que con el paso de los años Laín fue secularizando su pensamiento, cosa que también afectó su comprensión del amor. Por ello, en la década de los sesenta, hubo un cambio de terminología: Laín dejó de hablar de amor «creyente» o «de revelación» y empezó a usar el nombre de «amor de coefusión» o «amor constante». Esto evidencia el proceso interno de secularización que Laín Entralgo vivió entre los años cuarenta y cincuenta.²⁵⁹ Durante esas dos décadas, Laín fue volviéndose más crítico respecto a las instituciones jerárquicas de la Iglesia española y experimentó un progresivo alejamiento respecto de ellas. Su catolicismo se relajó y le permitió volver a sus orígenes, a aquella primera intuición fundamental de la religión del amor, a la vez que

aspiraciones que llegaran a su conocimiento, sin importar de dónde vinieran. Era el empeño por admitir la parcialidad de los propios puntos de vista y por salvar y adoptar todo lo bueno que pudiera hallarse, sin discriminaciones de ningún tipo. Esta fue su actitud durante el transcurso de la Guerra Civil y los años inmediatamente posteriores. Pero Laín Entralgo fue evolucionando y su pensamiento cambió con él. El régimen franquista se negó a aceptar nada del bando rival, lo que propició que Laín, en 1945, abandonara la asunción unitaria y superadora tras darse cuenta de que era una utopía y pasara a defender un «pluralismo por representación» que duraría hasta 1956, año en que asumió como actitud político-moral definitiva el denominado «pluralismo auténtico».

²⁵⁷ «He aquí, pues, que un entendimiento existencial y cristiano de la convivencia personal nos revela que las personas existen a la vez: 1) libremente entre sí; 2) la una para la otra en Dios, y 3) una y otra para Dios.», cf. LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Medicina e Historia*, Estudios de Antropología Médica, 1; Idea, serie española 2 (Madrid: Escorial, 1941) pp. 236–237.

²⁵⁸ «La realidad se nos impone como última, posibilitante e impelente y nos exige una suerte de fe, esperanza y amor. Tal es el origen de toda la filosofía lainiana.», cf. GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) p. 398.

²⁵⁹ Uno de los primeros textos donde ese cambio se hizo efectivo fue en el segundo volumen de *Teoría y realidad del otro*. En sus páginas Laín hizo una descripción muy detallada de los tres tipos de amor, incluyendo ya la nueva terminología (cf. LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Teoría y realidad del otro II. Otredad y proximidad*, Selecta, 32 (Madrid: Revista de Occidente, 1968) pp. 250–255, 290–294, 319–366, 381–390).

tomaba distancia de Scheler para acercarse a Ortega con una perspectiva nueva y abierta. Así, pues, la cuestión de la creencia no desapareció de sus textos pero sí que cambió el tratamiento que hacía del tema. Laín repensó y corrigió aquello que consideró oportuno cambiar dentro de su pensamiento. Evolucionó, y en su etapa más madura centró sus reflexiones más en la esperanza y el amor que en la creencia,²⁶⁰ aunque siguió entendiendo esta última como un elemento ontológica y antropológicamente fundamental.²⁶¹

Fe, esperanza y amor, pues, son las notas consustanciales de la existencia humana según Laín Entralgo; tres categorías irreductibles sin las cuales la vida personal es inviable. Una suerte de base natural sobre la que se fundamentan las virtudes teológicas de la fe, la esperanza y el amor que el cristianismo predica. Y, de las tres, el amor resulta el eje vertebral de todo el sistema lainiano –donde la creencia sirve de sustento para la esperanza, la cual supone la cura contra la angustia y una mejor vía de acceso al fundamento, tal y como vimos al analizar la corrección que Laín hizo de Heidegger. Es sobre esas bases que Laín construyó su teoría del ser humano, el proyecto que le ocupó intelectualmente desde 1956 hasta comienzos de los años setenta.

Otra cuestión relevante en la estructura de la filosofía lainiana es el papel de la comprensión. A lo largo del periplo intelectual de Laín Entralgo ha habido distintas interpretaciones sobre el comprender humano. Principalmente tres: la diltheyana, para quien la comprensión es siempre del sentido vital del ser humano; la scheleriana, donde esta es el canal a través del cual accedemos a los valores espirituales de la persona amada; y la heideggeriana, que ve el comprender humano como la capacidad para entender el sentido del Ser de un modo hermenéutico e histórico. Es decir, una

²⁶⁰ Hay dos razones, principalmente, por las cuales Laín Entralgo decidió empezar su estudio del ser humano por la esperanza en vez de la creencia: en primer lugar, porque en 1956 Laín había roto con todo su pasado falangista, un contexto ideológico donde los términos «fe» o «creencia» se usaban con mucha frecuencia. Dichas palabras, para Laín, estaban ya políticamente connotadas. Por otra parte, a partir de 1956 Laín opinaba que había que cultivar la esperanza de un modo primordial. Había aprendido de sus maestros que el ser humano se caracteriza por su capacidad de proyectar, de vivir encarado al futuro. Vio que el proyecto humano se suele definir por la reflexión y la ponderación, y que mantiene un estrecho vínculo con la actitud moral de la persona. El proyecto es una condición ontológica de la realidad humana, cosa que convierte la esperanza en algo muy cercano a la ontología y a la ética, volviéndola prioritaria (cf. GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) pp. 378–379).

²⁶¹ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 328–339; LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Medicina e Historia*, Estudios de Antropología Médica, 1; Idea, serie española 2 (Madrid: Escorial, 1941) pp. 216–238.

lectura vital, una axiológica y otra ontológica. Cabe destacar que durante el largo tiempo que coincidió con su etapa falangista Laín se mantuvo muy cercano a la comprensión axiológica. Después, a partir de finales de los años sesenta y con una mentalidad más secularizada, se sintió más cercano a la noción vital de la comprensión –que compartía con Ortega. Y es que Ortega tuvo mucho que ver en la concepción madura de la comprensión que tenía Laín, porque el imperativo de la comprensión bebe del perspectivismo, de la pluralidad ideológica, de la tolerancia y de la empatía hacia los demás. Comprender significa respetar y supone un antídoto ante las actitudes cerriles. Y, como el objetivo de la comprensión es lo real, esto lo abarca todo.²⁶² Por ello, hay una comprensión histórica (*Geschichte*) que descansa sobre la creencia amorosa, esto es, la base de la coexistencia humana, y que es distinta de la mera explicación historiográfica de los hechos (*Historie*).²⁶³ Así las cosas, Laín no concibe un conocimiento humano que no sea comprensivo; de ahí que contemple el imperativo de la comprensión como método epistemológico además de un talante moral. Un proceso que exige *inteligencia, sentimiento y voluntad* para alcanzar la comprensión de uno mismo, de los demás, de una vida, etc. Porque sólo a través de la empatía se logra comprender el sentido del argumento de una vida. Esa es la gran finalidad de la comprensión: ver las cosas en tanto que posibilidades de vida y desentrañar su sentido. Además, la comprensión es una ética que busca captar el sentido de la realidad misma, y no puede hacerlo sin una actitud emocional positiva: el amor. Este sentimiento inspira una religiosidad fundamental que consiste en amar las cosas e ir hacia ellas con verdadero altruismo intelectual. *Sin amor no hay comprensión posible*; he ahí, de nuevo, la fundamental influencia orteguiana.²⁶⁴ Tampoco se podrá comprender sin tener fe y esperanza en el objetivo de dicha comprensión. No en vano toda esta teoría lainiana surge como reacción al reduccionismo propio del positivismo, y promueve la elaboración de un nuevo enfoque de los problemas que atienda por igual a las dos lógicas que rigen la vida humana, la de la razón y la del corazón. No hay que buscar lo verdaderamente humano sólo en la

²⁶² La máxima aspiración humana, decíamos, es lograr comprenderlo todo, pero antes que nada y de una manera prioritaria el objetivo de la comprensión es la persona humana: «La historia, ya lo hemos visto, es para Laín la vía regia del conocimiento de uno mismo. Somos historia. Y por eso la racionalidad humana debe consistir en “comprensión”. (...) ¿Comprensión de qué? Por supuesto, de todo. Pero antes que nada y después de todo, comprensión del hombre, del ser humano.», cf. GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) p. 358.

²⁶³ La creencia amorosa se halla en la base de la historia porque está también en los fundamentos de la coexistencia humana, y la historia, en tanto que perspectivismo, es esencialmente convivencia (cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 354–355).

²⁶⁴ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 401–404.

inteligencia, sino también en las categorías básicas de la existencia auténtica –la creencia, la esperanza y el amor. En este sentido, el comprender personal es un ejercicio vital y no meramente intelectual, dado que engloba todo el ser humano; una práctica que Laín siempre intentó llevar a cabo en su propia vida con suma coherencia. Estos son los fundamentos de la teoría de la comprensión lainiana entre 1956 y 1970. A partir de ese año disminuyó la importancia que Laín le otorgaba a la comprensión, y, en su lugar, se centró en la aprehensión zubiriana de realidad. Esa pasó a ser la vía de acceso a lo real, limitando la comprensión al conocimiento personal del prójimo en una relación necesariamente diádica. El comprender humano dejó de ser monológico para volverse más dialógico, haciendo que la teoría de la comprensión avanzara aún más hacia el diálogo y la democracia.²⁶⁵

Queda aún otro elemento esencial por destacar dentro del sistema filosófico de Laín Entralgo: la realidad. Lo real tiene reservado un lugar principal dentro del pensamiento lainiano, dado que supone el marco de referencia de todo lo explicado hasta el momento. Nótese aquí el gran peso del influjo zubiriano y la importancia de la noción de «religación». Laín ve muy claro que el ser humano se halla religado a lo real, implantado en el mundo, y que esto constituye una vivencia primordial de la existencia humana. De hecho, Zubiri habla de la religación como una experiencia originaria y Laín no sólo suscribe esa definición, sino que ahí es donde fundamenta su propia filosofía primera –compuesta por la tríada de creencia, esperanza y amor. La religación lo es al «poder de lo real», el cual hace que la realidad se nos imponga con las características de «última», «posibilitante» e «impelente». Y es de esas tres notas constitutivas que Laín deriva las actitudes de fe, esperanza y amor ante el mundo porque es la realidad misma, trascendentalmente considerada, quien las exige. Esa es la experiencia originaria: descubrir que la realidad es poderosa y que se nos impone, nos posee y nos reata, y lo hace manifestando unas características muy concretas que demandan unos modos de ser específicamente humanos; de ahí surge la filosofía. La realidad obliga porque estamos religados a ella.²⁶⁶ Ese es el punto de partida. Por este motivo, desde *Medicina e historia* Laín insiste en replantear la ontología heideggeriana y basarla en la esperanza, porque defiende firmemente que puede haber una ontología fundamental que trate la realidad y el ser humano partiendo del creer, el esperar y el amar; ese fue uno de los grandes objetivos de su pensamiento. Y lo

²⁶⁵ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 400–415, 499–515.

²⁶⁶ «La religación como experiencia originaria que nos actualiza la realidad como fundamento de fe, esperanza y amor, es el núcleo último de toda la obra filosófica de Pedro Laín Entralgo.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 394.

entiende así porque ve lo real como la condición originaria fundamental: la realidad es aquello *último* que hace *posible* la construcción del ser sustantivo de la persona y la fuerza externa que le *impelle* a ser; de ahí nace la estructura pística (*πίστις*; creencia, fe), elpídica (*ἐλπίς*; esperanza) y filica (*φιλία*; amistad, amor fraternal) de la existencia humana. En otras palabras: la realidad es siempre anterior al hombre, y se impone necesariamente como el horizonte de su vida y la condición *sine qua non* de su proyección –por eso el proyecto humano jamás es lo originario. La realidad pura, considerada en su nivel trascendental o metafísico, es el fundamento. Según este orden, entonces, se hace evidente que la creencia, la esperanza y el amor lo son siempre respecto de lo real porque toda la existencia humana se halla religada a la realidad.²⁶⁷ A todo esto hay que añadir que la experiencia fundamental es pre-racional y pre-explicativa, pero, a la vez, es la propia aprehensión originaria la que nos empuja a buscar explicaciones. Y, si bien la razón no puede agotar nunca la realidad ni comprenderla enteramente, tal es su tarea: una búsqueda perpetua de explicaciones racionales, tanto metafísicas como explicativas, que siempre serán provisionales porque la razón nunca es última.²⁶⁸ Lo último es la Realidad, el punto de origen y la meta de toda acción humana.²⁶⁹

De este modo, pues, vemos que los pilares principales sobre los que se construye la filosofía de Laín Entralgo están perfectamente integrados entre ellos. La religación a lo real es el fundamento de toda la creencia, la esperanza y el amor que la persona experimenta y aquello que nos infunde un anhelo de comprensión. Esperamos comprender lo que amamos, y la condición de posibilidad de tal amor comprensivo radica en la realidad misma y nos descubre los valores particulares que esta posee. Tales intuiciones representan la esencia del pensamiento de Laín Entralgo.²⁷⁰

²⁶⁷ «La creencia, la esperanza y el amor lo son siempre, decíamos, respecto de la realidad. Parten de la realidad y vuelven a ella. Pero diferenciadamente. La creencia es la puerta de acceso a la realidad, la esperanza lanza en su búsqueda y el amor nos funde con ella y nos permite poseerla.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 413.

²⁶⁸ Y por ser penúltima se divide en dos dimensiones, una lógica y otra histórica; es de esta forma que logramos comprender distintos objetos y podemos elaborar un camino desde la «historia» hasta la «teoría», a fin de dar con la verdad racional: «La razón es búsqueda, perpetua búsqueda de lo que podrían o pudieran ser de las cosas en la realidad del mundo.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 398.

²⁶⁹ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 393–399, 413–414, 432.

²⁷⁰ Todas estas ideas, presentadas en apretada síntesis, constituyen el elemento nuclear original de la filosofía lainiana. Por supuesto que hay más. Ha quedado suficientemente expresado en las páginas anteriores que Pedro Laín Entralgo fue un autor vastamente prolífico y cuya producción intelectual es de una enorme riqueza. Hay muchos otros aspectos que convergen dentro de su pensamiento y que aquí tan sólo hemos podido señalar, cuestiones que le ocuparon durante varios años de su carrera y que consideró sus objetivos profesionales:

La influencia de Laín Entralgo en Diego Gracia

Una vez examinada la biografía de Laín Entralgo, y habiendo señalado las tesis más importantes de su contenido filosófico, hay que pasar ahora a estudiar qué parte de toda esta herencia intelectual perdura en Diego Gracia como discípulo suyo. En un primer momento, Gracia llegó a Laín a través de la lectura de *La espera y la esperanza*. Leyó el libro el año mismo de su publicación, cuando Diego Gracia tenía dieciséis años. Durante su más temprana juventud se familiarizó con las obras de distintos autores del panorama intelectual español: leyó los libros de Balmes, Ortega o Marañón, por ejemplo, y también los de Zubiri y los de Laín. De hecho, a principios de la década de los sesenta, cuando Gracia estaba cursando los estudios de Filosofía y se percató de que tal vez ese no era el mejor camino profesional para él –tras la honda impresión que le produjo la lectura de *Sobre la esencia* de Zubiri–, fue Laín Entralgo quien le sirvió de modelo.²⁷¹ Laín había tenido que renunciar a la carrera de Filosofía porque la Guerra Civil arruinó sus planes, y, desde la Historia de la Medicina, halló la manera de hacer coincidir su formación médica con su inquietud filosófica. Gracia iba a hacer lo mismo, y decidió renunciar a estudiar Filosofía para pasar a cursar la licenciatura de Medicina en la Universidad de Salamanca, aunque no conoció a Laín hasta después de haber terminado la carrera en 1970. Tras graduarse, ese mismo año partió de vuelta a Madrid y fue entonces cuando conoció directamente a Laín –y pocos meses más tarde también a Zubiri. Allí, en la Universidad Complutense, trabajó en su tesis doctoral en Historia de la Medicina junto a Laín Entralgo en la cátedra que él entonces ocupaba, hasta que obtuvo su doctorado en 1973.²⁷² De esa forma, Laín

temas como su proyecto antropológico, la reflexión sobre España, la teoría del cuerpo humano, la noción de salud y de enfermedad o la relación médico–enfermo entre tantos otros. Pero debemos recordar una vez más que el autor central del presente estudio no es Laín Entralgo. Por tanto, si el lector desea una exposición más amplia sobre su filosofía le remitimos a la extensa obra de Laín, así como a la biografía *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo* que Diego Gracia le dedicó.

²⁷¹ «Ocurrió que mientras estudiaba filosofía, Xavier Zubiri publicó en diciembre de 1962 *Sobre la esencia*. Lo estuve estudiando durante varios meses y me produjo tal impresión que me convencí de que yo nunca sería un filósofo. (...) Me pareció que el camino de la filosofía no era el mío, que podía ser erudito en filosofía, pero hacer filosofía era otra cosa, y pensé que tal vez fuera conveniente acercarme a ella desde un conocimiento más concreto. Yo había leído la obra de Laín Entralgo, que desde la medicina intentaba hacer teoría y en cierto modo filosofía, de modo que pensé que ésa era una vía en la que podían converger mi interés por la filosofía y mi interés por la ciencia. La consecuencia es que hice medicina en Salamanca.», cf. entrevista a Diego Gracia de PÉREZ OLIVA, Milagros, «El maestro deliberador», publicada en la revista semanal del periódico *El País* (29.01.2006), URL <https://elpais.com/diario/2006/01/29/eps/1138519610_850215.html> [fecha consulta 07.02.2023].

²⁷² Cabe resaltar aún, casi a modo de curiosidad, otra coincidencia biográfica entre Laín y Gracia: su formación psiquiátrica. En su momento, Laín sintió interés por esa disciplina y llegó a trabajar como psiquiatra durante unos pocos años antes del estallido de la guerra civil

pasó de ser el autor detrás de unos libros a volverse un mentor intelectual con una presencia plena y constante en la vida de Gracia.

Para Gracia, pues, Laín Entralgo pasó de «maestro leído» a ser un «maestro vivido». Como es de esperar en esas circunstancias, una relación tan cercana entre el discípulo y su mentor da lugar a que la influencia del segundo sobre el primero sea mucho más contundente. En el caso de estos dos intelectuales fue claramente así. La huella que Laín dejó en Diego Gracia es muy profunda y se pone de manifiesto en un abanico variado de tesis dentro del sistema filosófico de nuestro autor. Por esa razón, nos disponemos ahora a analizar todas las ideas lainianas que, de una u otra forma, calaron hondo en Gracia y se enraizaron en su pensamiento hasta el punto de ser asumidas como propias, conformando una suerte de transmisión y posterior herencia filosófica.

Una de las cuestiones donde se muestra de un modo muy notable el influjo lainiano sobre Gracia es el tema de la voluntad de comprensión como talante intelectual hacia la realidad. Ya hemos visto la importancia cabal que el acto de comprender tenía para Laín, hasta el punto de poder considerarlo como uno de los aspectos primordiales de su pensamiento. Y también hemos explicado la estrecha vinculación de esta idea con la noción del «amor intellectualis» de Ortega, y el hecho que Laín había aprendido ese talante comprensivo de su maestro. Pues bien, tal concepción de la comprensión también la adquirió Gracia, quien, asimismo, la considera un elemento fundamental:

«(...) la comprensión como método, el intento de integrar todas las perspectivas, era en Laín casi una ascética, un objetivo vital. Hacía un gran esfuerzo de integración, y lo hacía con amor. Ese talante, que yo he aprendido de él, me parece fundamental.»²⁷³

Ir a las cosas, a la realidad misma, con una actitud abierta y una mirada llena de amor; sólo de este modo se logra una disposición adecuada para el buen ejercicio del comprender auténtico. Solamente así el ser humano alcanza a descubrir los valores que hay en los sujetos reales. Y no hay otra manera de comprender a las personas que no sea a través del perspectivismo, es decir, de la tolerancia y el respeto hacia los

española. Pues bien, unas tres décadas más tarde, Gracia también optó por formarse en Psiquiatría —se diplomó en Psicología Clínica en 1968 y obtuvo el título de especialista en Psiquiatría en 1974— y trabajó durante dos años como médico de guardia en el turno nocturno de una clínica psiquiátrica de Madrid: «Empecé a hacer la tesis doctoral sobre historia de la medicina, pero, como tenía que vivir, me matriculé también en la escuela de Psiquiatría de López Ibor y trabajé durante dos años como médico de guardia de noche en una clínica psiquiátrica de Madrid, hasta que Laín me ofreció un puesto de profesor.», cf. M. PÉREZ OLIVA, *ibíd.*

²⁷³ M. PÉREZ OLIVA, *ibíd.*

demás por el simple hecho de ser personas, aunque no se compartan enteramente sus opiniones. En eso se basa la voluntad de comprensión: en el deseo de abrazar la realidad por completo que nos empuja a preguntarnos por todo cuanto nos rodea. Amar lo real significa querer saber más para comprender el sentido de lo que hay; tal es el *modus vivendi* del amor intelectual. En la voluntad de comprensión, por tanto, podemos ver el antecedente de la actitud de apertura hacia el pensamiento de los demás que se necesita para el buen ejercicio de la deliberación –participativa, en concreto. Deliberar supone uno de los puntos cardinales de la filosofía de Gracia: usa este término para referirse a la reflexión, individual o colectiva, que debe haber en todo proceso de toma de decisiones si se quiere que estas sean prudentes y responsables.²⁷⁴ En el orden moral, la deliberación aporta a nuestra reflexión el conocimiento de lo ideal –esto es, lo que las cosas deberían ser–, y la ponderación necesaria para ver si aquello que debería ser puede realizarse en una circunstancia específica, a fin de hallar el curso óptimo de acción. Por eso, según Gracia, la deliberación es el método más adecuado para la ética.²⁷⁵ Así, pues, la deliberación no es viable sin una previa voluntad de comprensión.

Muy ligado a esto hay otro nexo de unión entre ambos autores. Y es que, sobre todo a través del neokantismo y también de Zubiri, Laín Entralgo aprendió que hay una distancia insalvable entre lo real y nuestro intelecto. Tomó conciencia del hecho de que los conceptos humanos no se adecúan completamente a lo que hay, y es que nuestro conocimiento nunca agota totalmente la realidad.²⁷⁶ Por ese motivo, la salida más razonable a este problema es el perspectivismo, pero este exige un ejercicio de humildad previo que consiste en aceptar y en tener presente que el propio punto de vista no tiene por qué ser el más cierto, y, aunque lo fuera, jamás poseerá completamente la razón. Porque el conocimiento humano no es omnicompreensivo y

²⁷⁴ «La deliberación es un procedimiento de análisis de los problemas en orden a la toma de decisiones razonables y prudentes. Pero no puede confundirse deliberación con decisión. Aristóteles dejó esto bien claro. La decisión no corresponde, en principio, al grupo de deliberación, sino a la persona que tenga el deber de tomarla. Hay decisiones que no se pueden subrogar.», cf. GRACIA, Diego, *Como arqueros al blanco*, Humanidades Médicas, 11 (Madrid: Triacastela, 2004) pp. 298–299.

²⁷⁵ «(...) en el orden de la ética, igual que en otros muchos, el procedimiento de contraste de las decisiones no es la demostración sino otro, que ya puso a punto Aristóteles, y que se denomina “deliberación”. La demostración es al pensamiento teórico lo que la deliberación es al práctico.» cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 344.

²⁷⁶ «Nuestros conceptos no son completamente adecuados a la realidad. Se aproximan más y más a ella, pero asintóticamente. Esta idea, típicamente neokantiana, se encuentra en la obra de Laín repetidas veces.» cf. GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) p. 105.

los problemas, especialmente los del tipo moral, tienen siempre distintas soluciones y es posible que varias de ellas sean consideradas como buenas. La ética no se mide por la racionalidad sino por la razonabilidad; se trata de ser razonable, prudente y responsable ante una realidad que es muy compleja. Por eso, virtudes como la tolerancia, la empatía y el respeto hacia las ideas ajenas son clave a la hora de intentar comprender mejor lo real, haciendo del pensamiento plural un aliado a favor de dicho cometido.²⁷⁷ Bajo esto radica la suposición de que el intelecto humano no puede aprehender la realidad completamente, así que su conocimiento será siempre falible, sesgado, incompleto. Dar con la verdad se vuelve una tarea compartida. Esta convicción estaba ya en Laín Entralgo y Gracia lo ha mantenido firmemente como una premisa de su sistema filosófico, haciendo que el perspectivismo sea un elemento indisociable del buen deliberar moral.

Otro punto en común que Gracia sin duda hereda de Laín es la preocupación por los valores, otra cuestión muy relevante y la conexión más notable que hay entre ambos. Hemos visto que Laín se acercó al mundo de los valores a partir de la exposición que Scheler hizo del tema y, además, su interés se vio acrecentado en su juventud por el discurso sobre los valores religiosos de José Antonio Primo de Rivera. Laín revisó su pensamiento muchas veces a lo largo de su vida, y, en consecuencia, pasó por distintas etapas, pero la importancia de los valores es una de las constantes que se mantuvo siempre en el contenido de su filosofía. Como antes hemos comentado, en Laín todo está enfocado hacia los valores: son la meta a la que aspira el conocimiento humano. La estructura epistemológica que describe a través del amor busca descubrir lo máspreciado que la realidad guarda y tal cosa, precisamente, son los valores. Estos se hallan soportados por los objetos pero constituyen todo un mundo metafísico que se contrapone a la materialidad de los hechos positivos. No hay hechos puros. La realidad no se contempla enteramente si no se tienen en cuenta los valores; esto es algo que Laín vio muy claro. Para la existencia del ser humano los valores son fundamentales, y, como sucede con las creencias propias de cada uno, sin ellos tampoco se puede vivir. Diego Gracia asume la radical importancia que Laín Entralgo confirió a los valores y la lleva más allá. A partir de algunas categorías zubirianas,

²⁷⁷ «Su moraleja es que la solución de los problemas real y verdaderamente humanos no puede buscarse por vía puramente racional como si de un teorema matemático se tratara. (...) Es preciso ir de modo más humilde y confiado a las cosas, aceptando su complejidad y, por tanto, la posibilidad de que los otros, pensando de modo distinto al mío, puedan tener, al menos, tanta razón como yo. De ahí el respeto a la pluralidad de perspectivas y al disidente o discrepante.» cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 497.

Gracia sitúa los valores en la base de la cultura, ya que parte de la idea de que toda actividad humana consiste en transformar los recursos naturales en posibilidades de vida a través de la capacidad de proyectar, a fin de añadirles valor. De esta manera se humaniza la realidad, se llena de posibilidades, y de ahí que la cultura se pueda entender como un sistema objetivo de valores.²⁷⁸ Además, dice que es objetivo porque defiende que esa posibilidad que resulta del obrar humano se vuelve objetiva, cobra independencia inmediatamente después de ser creada y, con ella, también se objetivan los valores que contiene. Así, para Gracia, la cultura es el depósito que una sociedad comparte y que se va forjando a partir de los valores que los miembros de esa comunidad —e incluso sus estructuras supraindividuales— plasman con sus acciones. Una sociedad formada por personas de alta calidad moral dará lugar a un depósito cultural de valores positivos, mientras que una comunidad corrupta que promueva valores negativos obtendrá una cultura de valores cuestionables. Esto es de gran importancia ya que Gracia defiende que la cultura es un *a priori* del pensamiento que cada nueva generación hereda de las anteriores nada más nacer y que marca la identidad de sus individuos. Somos valores. De esa manera, los valores pasan de una generación a la siguiente en forma de tradición y se van promoviendo, ya sean positivos o no.²⁷⁹

Esta mecánica no es optativa: no hay Humanidad sin valores, porque el ser humano no es sólo una realidad natural sino que también es ética, de modo que la promoción de valores supone un auténtico deber moral. Los hay buenos y malos, pero no puede no haber valores. Si gran parte de los miembros de una misma comunidad han plasmado valores negativos mediante la constancia de malos actos, esta repetición incurrirá en la formación de un mal hábito o costumbre (vicio) generalizados. Esto es grave porque cada acción humana promueve valores que se incorporan al depósito cultural colectivo, y, si los hábitos son negativos, estos añadirán vicios a la cultura compartida y se sedimentarán en

²⁷⁸ «La historia es el resultado de la interacción del ser humano con la naturaleza. La historia hace el ser humano (...). La naturaleza tiene “recursos”; son los llamados “recursos naturales”. El hombre, para vivir, necesita convertir esos recursos en posibilidades de vida. Pues bien, las posibilidades son siempre creaciones humanas. El ser humano crea las posibilidades a partir de los recursos, y de ese modo elabora la cultura y hace la historia.

La historia es, por tanto, el proceso de transformación de los “recursos” naturales en “posibilidades” de vida.» cf. GRACIA, Diego, *Como arqueros al blanco*, Humanidades Médicas, 11 (Madrid: Triacastela, 2004) p. 27.

²⁷⁹ «Las posibilidades que creamos, positivas o negativas, una vez creadas tienen vida propia, se independizan de sus creadores y se objetivan. (...) Precisamente porque se objetivan, las creaciones culturales constituyen una especie de “depósito” que nos entregan las generaciones anteriores al nacer y que nos “posibilita” para hacer nuestra propia vida (...).», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 28.

ella. Cuando una sociedad ha sumado valores negativos a su depósito cultural –como por ejemplo la corrupción–, la única salida para reconducir la situación es mediante la educación en valores.²⁸⁰ Según Gracia, se puede revertir el daño hecho educando a una sociedad que se ha corrompido para que haga el camino inverso al que la ha llevado a degenerarse. Y eso exige tiempo para que su gente lleve a cabo actos que promuevan valores positivos y que estos se vuelvan hábitos buenos, hasta regenerar la cultura y la sociedad.²⁸¹ Pero no puede haber una educación en valores si antes no se ha reflexionado sobre ellos. Gracia es muy claro en este asunto: los valores –que están estrechamente vinculados a otros elementos como los sentimientos, los deseos, las creencias o las tradiciones– no son racionales al estilo de las matemáticas, pero tampoco se pueden considerar despectivamente como irracionales o subjetivos, tal y como se hizo con las pasiones hasta el siglo XVII. Los valores deben ser razonables. Hay que conocerlos y pensarlos, y para eso es necesario deliberar acerca de ellos. La deliberación es, pues, el método adecuado para una gestión responsable de los valores y la condición de posibilidad de la elaboración de una pedagogía y una ética en torno a estos.²⁸² Y es que la cuestión de los valores es capital en Diego Gracia, porque defiende que son estructurales en todo lo relativo al ser humano. Conforman la identidad personal: primero de un modo heterónimo al ser el depósito cultural heredado de la tradición en la que uno nace y que se integra como tal. Y, una vez alcanzada la madurez psicológica-moral y hecho un análisis crítico de dicha herencia axiológica, los valores que se hayan escogido autónomamente formarán una parte fundamental de la identidad de aquella realidad personal.²⁸³ Pero, además, como la cultura es el depósito colectivo de los valores que

²⁸⁰ Igual que Laín Entralgo, Diego Gracia distingue entre «valores intrínsecos» y «valores instrumentales». Pues bien, toda la defensa de los valores que aquí estamos exponiendo es acerca de los valores intrínsecos: estos son los realmente importantes para el ser humano y los que gozan de consistencia por sí mismos, de tal modo que se puede construir una ética o una pedagogía sobre ellos.

²⁸¹ GRACIA, Diego, *En busca de la identidad perdida*, Biblioteca Deliberar, 10 (Madrid: Triacastela, 2020) pp. 100–102, 114–115, 192–193.

²⁸² «Los valores no son racionales como lo es cualquier teorema matemático, pero sí son “razonables”; es más, tenemos obligación de razonar sobre ellos, de dar razones y de gestionarlos de modo responsable y prudente. (...) hay que promover la deliberación sobre valores.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 206.

²⁸³ Con esto, Diego Gracia hace referencia a la «Teoría del desarrollo moral» planteada por el psicólogo Jean Piaget y profundizada por su discípulo Lawrence Kohlberg. Esta teoría dice que, al nacer, inmediatamente asimilamos como propia la tradición de nuestra sociedad, lo cual conforma nuestra primera identidad: es la propia de la «etapa preconvencional», basada en la obediencia al entorno. El segundo nivel que se alcanza es la «etapa convencional». Aquí la persona toma conciencia de ser parte de una sociedad y defiende la ley como principio del orden social. Según Kohlberg, este es el nivel más alto de moralidad que alcanzan la mayoría de personas adultas. No obstante, en la adolescencia puede darse un camino distinto, y es que la persona puede entrar en lo que Erik Erikson llamó una «crisis de identidad», caracterizada por la protesta y el rechazo del sistema de valores transmitidos que se había aceptado heterónomamente, aunque no se disponga de ninguna alternativa nueva. La correcta superación de este momento crítico da lugar a otra identidad: la propia de la «etapa

se plasman y se objetivan a través de las acciones humanas –es decir, del trabajo–, estos también forman parte del fundamento de una sociedad, o, en términos más generales, de cualquier estructura supraindividual. Y no tiene porqué tratarse de un sólo depósito de valores, sino de una variedad de culturas: es lo que se conoce como «pluralismo axiológico». Por eso vuelve a ser necesario remarcar la importancia de la tolerancia y el respeto, porque sin ellos no es posible convivir con la pluralidad. Según Gracia, pues, los valores son el lenguaje de la experiencia moral humana por su universalidad y su primariedad. El ser humano es valorativo; consiste en una acción antropológicamente necesaria. Por eso los valores están en la base de la ética y, de hecho, suponen su origen. El deber siempre se fundamenta sobre el valor, y la obligación moral de la persona es la promoción de aquellos valores que deseamos ver realizados en una sociedad madura y la minimización de los disvalores que se quieran evitar. Se trata de intentar hacer real el ideal, aún a sabiendas que nunca se logrará del todo ese objetivo.²⁸⁴ De este modo queda dibujada la inmensa magnitud que el mundo de los valores posee de cara a cualquier cometido ético, y, lógicamente, también para la bioética.

En la cuestión acerca de los valores hemos apuntado ya hacia otro nexo de unión entre Gracia y Laín Entralgo, y es su confianza en la educación. Ambos autores comparten una fe muy firme en la educación de las generaciones jóvenes como una herramienta de mejora de la sociedad. En el caso de Laín, la educación debía cumplir el propósito de reconciliar una España que, en su momento, estaba escindida tras la Guerra Civil. En ese contexto, educar a los jóvenes significaba enseñarles el camino de la comprensión: era hacerles partícipes de la dialéctica del abrazo y todo cuanto estaba relacionado con la asunción unitaria y superadora, a fin de lograr que las nuevas generaciones supieran reconciliar cualquier diferencia y aceptar lo bueno que hay en todo pensamiento, al margen de dónde o de quien provenga. Y años más tarde, durante la transición española, cuando Laín ya había abandonado la asunción unitaria y superadora para defender el pluralismo auténtico, el papel de la educación

postconvencional», que se distingue por el «principio de universalización». Aquí es donde hay verdadera autonomía, ya que la persona tiene un pensamiento más global, toma conciencia de la responsabilidad moral de sus actos y asume una escala de valores que ha elegido reflexiva y críticamente (cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 297–298).

²⁸⁴ «Los valores son la fuente de nuestros deberes. (...) El deber se monta siempre sobre el valor, consiste en la puesta en práctica del mundo de los valores, en la realización de valores. Por eso la ética es imperativa, manda hacer, realizar. Y lo que manda realizar son valores, esos valores que deberían imperar en una sociedad de seres humanos bien ordenada, pero que hoy no están realizados o lo están muy deficientemente. La ética trata de lo que debería ser y no es. Y eso que debería ser y no es son siempre valores.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 314.

seguía ocupando el mismo lugar dentro de la filosofía lainiana. Esto es, mediante figuras relevantes que fueran dignas de ser tomadas como ejemplo, educar a la juventud en la comprensión, la tolerancia y el respeto hacia el otro por el hecho mismo de ser una realidad personal.²⁸⁵ En cuanto a Diego Gracia, acabamos de mostrar cómo una de las principales funciones que él otorga a la educación es la tarea de educar en valores. Como Laín, Gracia también tiene en mente que el «alumnado» perfecto para recibir tal educación son las generaciones jóvenes, dado que, a través de ellas, se está modelando el futuro de la comunidad en pro de la mejora de la sociedad. No obstante, esto no es restrictivo: toda persona debe formarse en los valores intrínsecos a fin de poder hacer una mejor gestión de estos, ya que su realización constituye la parte fundamental de nuestro deber moral. La importancia de esto también es una cuestión epistemológica: la realidad se construye sobre hechos, sobre valores y sobre deberes. Resulta evidente que la educación en valores es necesaria para obtener una aprehensión más profunda y completa de lo real, que siempre será mejor y menos sesgada que una percepción de corte positivista o materialista. La vida humana no sólo se basa en los hechos, sino que la axiología y la ética son igualmente relevantes; por eso, la educación y el método deliberativo son cruciales de cara a la comprensión del mundo que nos rodea y a la toma de decisiones verdaderamente autónomas y responsables. No sólo hay que educar en valores sino que también hay que enseñar a deliberar sobre los hechos, los valores y los deberes.²⁸⁶ Solamente así se puede evitar la hegemonía de los hechos, la neutralidad de valores y la arbitrariedad moral. Por todo lo dicho, pues, la educación moral de las personas se vuelve algo fundamental, y, como el ser humano vive en comunidad, la educación moral tiene que ser también social. De este modo, una comunidad formada por ciudadanos bien educados y responsables dará lugar a una sociedad rica en valores globales positivos y madura.²⁸⁷ Y no puede haber buenos ciudadanos sin una educación moral de la sociedad que

²⁸⁵ «Pienso, en efecto, que si la vida española ha de ser medianamente satisfactoria en este último tercio del siglo XX, necesita con urgencia una reforma considerable; y con mi homónimo Pero Grullo creo que tal reforma exige, anteriormente a cualquier medida de orden institucional y legislativo, la práctica habitual de dos recursos a la vez intelectuales y éticos: la adecuada educación de nuestro pueblo y el adecuado ejemplo de quienes dentro de él vayan detentando el mando político y social.», cf. LAÍN ENTRALGO, Pedro, *A qué llamamos España*, Austral, 1452, 2a edición (Madrid: Espasa-Calpe, 1972) p. 10.

²⁸⁶ «En cualquier caso, la educación ha de consistir en enseñar a las personas a tomar decisiones prudentes, deliberando sobre los hechos, los valores y los deberes. (...) Es la primera función que debería tener todo aquel, individuo o grupo social, que quiera hacer algo serio e importante (...).», cf. GRACIA, Diego, *En busca de la identidad perdida*, Biblioteca Deliberar, 10 (Madrid: Triacastela, 2020) p. 153.

²⁸⁷ «Sociedad, empoderemos más a la sociedad. Y en esa tarea, hay dos palabras que resultan fundamentales, imprescindibles: educación y ética.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 193.

enseñe a su gente a evitar el dilematismo, a deliberar, a ser tolerante, prudente y a ser consciente no sólo de sus derechos sino también de sus deberes; eso es clave para lograr ciudadanos de plena autonomía ética. Gracia defiende fervientemente que el lenguaje de la sociedad es la ética, y, por esa razón, es la sociedad misma la que debe solucionar los problemas éticos en vez de derivar su responsabilidad a otras instancias –como por ejemplo la legislativa.²⁸⁸ Tal cometido requiere fortalecer y ampliar el fundamento moral de la sociedad y, justamente, ese es el papel de la educación.²⁸⁹

En esto debe consistir, pues, la educación moral, social y también política. Porque tiene que haber una educación que enseñe a tomar decisiones responsables y prudentes dentro de la esfera de lo político mediante la deliberación. Ese no es un campo exento de valores, ya que la política es una faceta más de la realidad social, y, como tal, una política madura presupone una sociedad madura, por lo que la educación política bebe directamente de la educación moral y social. El problema es que esto no siempre es así, y la historia de España tiene claros ejemplos de esa discordancia. Cuando la educación flaquea y la sociedad cae «bajo mínimos» éticos es el Estado el que, de un modo paternalista, asume el papel principal en la toma de decisiones morales. Y lo hace legislativamente.²⁹⁰ Si el Estado es quien se responsabiliza de los problemas éticos, el fracaso es educativo y social. Porque donde hay paternalismo no hay autonomía, y sin pensamiento autónomo no hay madurez

²⁸⁸ «La sociedad tiene otro lenguaje, que son los usos y costumbres, la ética. Y de igual modo que las leyes se elaboran en los parlamentos democráticos, la ética se educa en la familia, en la escuela, en la sociedad, en la vida. De ahí la importancia que a partir de este momento cobra la educación.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 266.

²⁸⁹ Hay que mencionar que la preocupación por la ética cívica se ha ido intensificando cada vez más en las obras de Diego Gracia, hasta el punto de constituir uno de los temas estructurales del discurso moral que ha mantenido en estos últimos años. La cuestión de la educación de la sociedad en valores se ha consolidado dentro de su pensamiento como una parte inestimable de su bioética. Y, con motivo de esta importancia, entre 2016 y 2017 Gracia coordinó la edición de un manual académico pensado para la formación ética del alumnado de Educación Secundaria y Bachillerato –dentro del sistema educativo español. Dicho manual se titula *Ética y ciudadanía* y consta de dos volúmenes: *Construyendo la ética* y *Deliberando sobre valores*. Por ello, si el lector desea profundizar en la idea de Diego Gracia acerca de cómo hay que entender la ética cívica y cómo hay que enseñarla, le remitemos a este manual.

²⁹⁰ Que esta situación suceda es un grave error ya que, tal y como dice Diego Gracia, el Estado no puede ser nunca sujeto ético; es más, la ética sirve de fundamento para la política y el derecho. El ser humano es, hasta ahora, el único ser que tiene deberes morales, y dicha noción del deber es lo que le convierte en sujeto ético. Una institución supraindividual, en cambio, posee valores pero no deberes. Así, cuando la política ocupa el papel individual y resuelve los problemas éticos de la sociedad, se está dando una situación que no sólo es moralmente reprobable sino que además puede ser considerada, en el rigor de los términos, inhumana (cf. GRACIA, Diego, *En busca de la identidad perdida*, Biblioteca Deliberar, 10 (Madrid: Triacastela, 2020) pp. 136–138).

moral. De ahí, nuevamente, la necesidad de una educación en valores globales que promueva el hábito de la deliberación y el pensar crítico. Algo parecido a este planteamiento lo encontrábamos en el joven Laín, que, tal y como se expresaba en el discurso joseantoniano, creía necesario remoralizar la vida pública, devolverle a la política la trascendencia de los valores espirituales schelerianos. Con los años Laín desestimó este planteamiento falangista pero sí que mantuvo la idea de devolver a la sociedad la profundidad axiológica. Y esto es lo mismo que hay en Diego Gracia: una inquietud fundamental por los valores, para que estos y los deberes logren la misma presencia que poseen los hechos en la vida humana. Esto es una condición *sine qua non* para que la actividad política pueda resolver satisfactoriamente los conflictos de valores que se presenten junto a la gestión de bienes públicos; sin una buena base social es previsible que la calidad de los políticos sea muy cuestionable.²⁹¹ El trabajo pendiente de la ética está, pues, en el nivel social. Por eso hay que educar y remoralizar la vida pública, promoviendo personas autónomas que formen una sociedad éticamente responsable y, a consecuencia de esto, que den de sí un mejor horizonte político.

En relación a la cuestión política, aún hay otra idea convergente entre Laín Entralgo y Diego Gracia; el modo cómo comprenden el papel que ésta debe cumplir. En ambos casos entienden que la política no tiene otra función que la pura gestión de los intereses humanos. La actividad política, pues, se debería limitar a un juego de negociaciones de cara a favorecer la voluntad de la mayoría de la sociedad. Nada más. En Laín, esta idea se fue haciendo un lugar dentro de su pensamiento a través de varias décadas.²⁹² Así, en los años treinta, el Laín entonces falangista defendía la posibilidad de una *Gesamtperson*, una persona común schelerianamente entendida cuyos valores debían regir la vida política del país. Esto implicaba, a su vez, que las relaciones interpersonales no se limitaran al «yo-tú», ya que también había un «nosotros» personal. Y con el destino colectivo que asumió de Heidegger pasó

²⁹¹ «El político no tiene por misión educar los valores de una sociedad sino hacerse eco de ellos.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 156.

²⁹² «En sus años de fervor falangista [Laín] cree, con José Antonio, que la nación tiene un “destino eterno” y es portadora de valores universales. En esa época se sustantiva claramente la nación. (...) También es clara la influencia de Heidegger y de su teoría del *Geschick* o destino comunal, como siempre traduce Laín. Este concepto heideggeriano aparece en 1941 (*Medicina e Historia*), veinte años después, en 1961 (*Teoría y realidad del otro*) y a comienzos de la siguiente década, en 1972 (*Sobre la amistad*). Pero el modo de conceptualarlo en esos tres momentos es muy distinto.», cf. GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) p. 500.

exactamente lo mismo; Laín interpretaba ese destino comunal como algo verdaderamente personal, y, por ello, veía legítimo hablar de una política personalista que promoviera los valores de la persona común, talmente como se promovían los valores individuales. No obstante, a la altura de los años sesenta, a Laín ya no le convencía esa idea y creía que el destino comunal era más bien algo «cuasi-personal». Llegados a la década de los setenta, las nociones de persona común y de destino colectivo habían desaparecido del pensamiento lainiano y, en su lugar, Laín hablaba de las relaciones dentro de la política como una cuestión de pura «camaradería» impersonal. A partir de 1972, se hace patente que Laín hizo el paso de la comprensión heideggeriana a la zubiriana aprehensión de realidad. De este modo, la comprensión dentro de la actividad política fue viéndose relativizada hasta desaparecer o, a lo sumo, hasta quedar reducida a simple camaradería. Laín tuvo que aceptar que en el juego sociopolítico no cabe la comprensión; su lugar está en la vida personal, en las relaciones de amor, de amistad y de proximidad.²⁹³ Y esta conclusión del Laín maduro es la idea que Diego Gracia comparte plenamente. La política debe ser la gestión pública de los intereses privados de los seres humanos, y su actividad primordial ha de centrarse en una negociación cuyo objetivo sea evitar los conflictos de intereses entre ciudadanos y maximizar los beneficios de la mayoría –cuando no los de todos.²⁹⁴ En eso debe basarse la actividad política, que resulta ser necesariamente una estructura impersonal y heterónoma; no hay que pedirle más. Exigirle allende una actividad comercial está fuera de lugar, porque, como ya ha quedado dicho, las estructuras supraindividuales no son sujeto de deberes. El Estado, o la política en general, es un epifenómeno de la sociedad, y, mientras que el lenguaje propio de esta es la ética, el lenguaje de la política es el derecho, las leyes. En materia de Estado la ética no tiene cabida, por eso la política siempre estará en una condición de bajo mínimos.²⁹⁵ En cambio, sí tiene sentido hablar de «valores de Estado». Las leyes deben fundamentarse sobre los valores y plasmarlos. Es lícito pedir que la política promueva unos determinados valores, lo mismo que se esperan ciertos valores de alguien para considerarle un buen político.²⁹⁶ Pero, a fin de cuentas, los valores que

²⁹³ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 499–501.

²⁹⁴ «La política tiene por objeto coordinar los intereses privados de los individuos, evitando que entren en conflicto y buscando la promoción de los mayoritarios.», cf. GRACIA, Diego, *En busca de la identidad perdida*, Biblioteca Deliberar, 10 (Madrid: Triacastela, 2020) p. 148.

²⁹⁵ «La tesis que yo quiero defender es que la política no dejará de ser un puro juego o comercio de intereses, por muchas vueltas que le demos. No cabe esperar más de ella. No se le puede pedir ni esa “ética mínima” (...). La política anda siempre, pienso que necesariamente, “bajo mínimos”.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 136.

²⁹⁶ Aunque considere a Pericles como el modelo del buen político en la Antigüedad, cuando Diego Gracia habla de las cualidades de un político está pensando, sin duda, en el perfil moral

se plasman en política son el reflejo de aquellos que priman en la sociedad. De nuevo, sale a relucir una cierta dependencia de lo político respecto a lo social. Esto es así porque la sociedad es la estructura original y de ella surge la política. Por lo tanto, lo que se puede esperar axiológicamente de la esfera política no es más que un ejercicio de coherencia con aquello que se da en la sociedad. No puede haber valores en lo político que no se hallen antes a nivel social; de ahí la importancia de la educación en valores. Por todo lo dicho, Gracia remarca que hay que ver la política como lo que es: esencialmente un juego de intereses donde el político desempeña la función de negociador, y su cometido no es otro que coordinar los intereses privados individuales para que no haya conflictos y se puedan maximizar los beneficios públicos –es decir, los intereses comunes a la mayoría de ciudadanos–, a la vez que se minimizan los riesgos de perjuicio.²⁹⁷ Y además, por el hecho de formar parte de la realidad humana, el político también deberá tener como objetivo la realización de unos valores dignos que puedan ser compartidos por todos.

Otro punto en común que tienen Laín y Gracia es que en ambos hay una firme defensa de las creencias como un elemento fundamental para la vida humana. En las páginas anteriores hemos explicado la importancia que la fe y las creencias tienen en el marco del pensamiento lainiano.²⁹⁸ Baste aquí con recordar que, según Laín Entralgo, creer es una de las tres notas constitutivas de la existencia humana, que se hace presente en la base de la esperanza bajo la forma de confianza. Sin fe, igual que sin esperanza y sin amor, la vida humana se vuelve inviable. Y esto no debe confundirse con hablar de confesión religiosa. Siguiendo a Ortega y a Zubiri, lo que Laín quiso decir es que se puede creer en muchas cosas, pero lo que no puede darse es no creer en nada, porque la vida humana en sí misma nos exige una actitud creyente.²⁹⁹ Esto es lo que Diego Gracia suscribe, aunque hay que admitir que dentro de su filosofía el papel de la creencia ocupa un lugar más discreto. Gracia asume que

presentado por Aristóteles. En este sentido, la mayor virtud que un político puede tener es la *prudencia*. Además de ser prudente, Gracia explica que un político debe guiarse por la ética de la responsabilidad y debe plasmar los valores propios de la política, tales como la *decencia* y la *honestidad* (cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 87, 156, 169).

²⁹⁷ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 134–138; GRACIA, Diego, *Fundamentos de bioética*, Humanidades Médicas, 21, 2a edición (Madrid: Triacastela, 2007) pp. 563–571.

²⁹⁸ Ver páginas 122–129 del presente trabajo.

²⁹⁹ «El ser humano necesita creer. La vida está montada sobre la creencia. Creencia en todo, en la realidad exterior, en que el sol saldrá mañana por oriente y se pondrá por occidente, en que los otros van a cumplir su palabra, en que lo que me dicen es verdad y puedo fiarme de ello, etc., etc. Laín conocía bien la historia del concepto de creencia.», cf. GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) p. 426.

parte de la identidad personal se fundamenta sobre las creencias que se tengan, y que aquello en lo que alguien cree puede influir poderosamente en su modo de juzgar la realidad o en los valores que defienda. Las creencias, de la misma forma que los sentimientos, las emociones, los deseos, las tradiciones, etc., tienen una incidencia directa en nuestro modo de ver las cosas, y por ello son elementos que no conviene ignorar.³⁰⁰ Durante siglos el positivismo ha tratado de eliminarlos de lo real en su intento por reducirlo todo a *facta*, a hechos, y el único resultado que ha obtenido es una realidad fragmentaria e incompleta. Gracia es muy consciente que las creencias, las emociones o los sentimientos pueden generar rechazo porque no son racionales, pero afirma que tampoco tienen que serlo. Lo que sí hay que lograr es que sean *razonables*, y para ello hay que someterse a un auto-análisis constante que siempre está abierto y que nos mantiene en una condición de perpetuos aprendices.³⁰¹ Sólo si nos cuestionamos la razonabilidad de nuestro propio sistema de creencias podremos luchar contra el propio fanatismo. La importancia del creer humano también tiene una vertiente moral para Diego Gracia, que se muestra en la dialéctica entre lo que las cosas son y aquello que deberían ser. Es lo que en inglés se ha dado a conocer como «*wishful thinking*», y que concuerda con nuestro «desearía». Esto se basa en pensar una potencialidad ideal pero inalcanzable de cómo deberían ser las cosas. Si bien sabemos que no lograremos nunca ese ideal, es innegable que hay una suerte de fe, una confianza en ese fin, que actúa como motor y nos obliga a trabajar para realizar tal ideal. Y lo cierto es que el *wishful thinking* constituye no sólo un imperativo moral, sino que es completamente necesario para orientar las acciones humanas.³⁰²

Un nexo más de unión que Gracia y Laín Entralgo comparten es su enfoque de la noción de «personalidad» como proyecto. Siguiendo al Zubiri de *En torno al problema de Dios*, donde analizó a fondo el *Dasein* heideggeriano, Laín asumió que la personalidad es el fruto de aquello que el ser humano proyecta hacer con su naturaleza.³⁰³ Defendía que la personalidad no es algo que se tenga de modo innato ni

³⁰⁰ GRACIA, Diego, *En busca de la identidad perdida*, Biblioteca Deliberar, 10 (Madrid: Triacastela, 2020) p. 315.

³⁰¹ A esta actitud Diego Gracia la ha llamado «alianza deliberativa» (cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 56–57).

³⁰² D. GRACIA, *ibíd*; pp. 82–85.

³⁰³ «En “En torno al problema de Dios”, del año 1935, Zubiri analiza el término “existencia”, que es como él traduce el *Dasein* de Heidegger, y dice que puede significar dos cosas distintas. Puede referirse a la condición entitativa u óptica del hombre como ser vivo. Pero puede significar también “el ser que el hombre ha conquistado trascendiendo y viviendo”, es decir, su “existencia” ontológica.», cf. GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) p. 189.

que se identifique con la naturaleza humana, sino que se trata más bien del ser del hombre, es decir, aquello que uno decide hacer con su naturaleza. La personalidad, pues, se construye a través de la vida; vivimos para ser. Por esa razón puede entenderse como el resultado de un proyecto.³⁰⁴ Así, Zubiri convirtió el *Dasein* heideggeriano en una ontología de la persona humana implantada en el mundo y religada a su fundamento, algo que Laín aceptó completamente.³⁰⁵ Diego Gracia hereda esta idea de sus dos mentores y la lleva un paso más allá. En su caso, no es sólo que la personalidad sea el resultado de lo que el ser humano ha hecho con su naturaleza sino que, además, es precisamente esa capacidad de proyectar, de vivir en el futuro, aquello que convierte al humano en realidad personal y, sobre todo, en realidad moral. Porque únicamente el ser humano tiene la capacidad de pro-yectarse, de mirar hacia el futuro, distanciándose de la realidad para contemplar las posibilidades existentes y optar por un curso de acción determinado. Y ese vivir hacia el futuro proyectando los propios actos mediante la inteligencia es aquello que nos hace sujetos morales, porque el futuro nos religa a lo real y nos hace responsables de lo proyectado, de aquello que hemos decidido que acontezca.³⁰⁶ Todo cuanto hace la persona parte de esta estructura proyectiva: así modificamos el medio natural para humanizarlo a través de nuestro trabajo y convertirlo en cultura, así realizamos valores y tomamos decisiones, así avanzamos históricamente. Y, en el proceso, vamos edificando nuestra identidad personal. Porque en eso consiste la esencia humana: en llegar a ser.

Otra convergencia de pensamiento entre estos dos autores es la percepción del fracaso y la mala conciencia como categorías inherentes a la condición moral humana. En el caso de Laín esto se evidencia particularmente en el nombre de su autobiografía, «Descargo de conciencia». No es un detalle menor. Laín escogió ese título porque pensaba que en toda vida humana se da una mayor o menor distancia

³⁰⁴ «La personalidad no es lo que uno tiene desde el primer momento, no se identifica con la naturaleza humana sino con el ser del hombre, es decir, lo que éste hace con su naturaleza, el ser que construye. La personalidad es, pues, un resultado.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 190.

³⁰⁵ En base a esto la historia es, pues, un proceso ontológico de posibilitación en el que los sucesos que van aconteciendo son una actualización de posibilidades, y, como la posibilitación es exclusiva del ser humano en tanto que persona, la historia es igualmente personalista. O, en otras palabras, que no se puede comprender la persona al margen de su dimensión histórica (cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 190).

³⁰⁶ GRACIA, Diego, *Como arqueros al blanco*, Humanidades Médicas, 11 (Madrid: Triacastela, 2004) p. 79; GRACIA, Diego, *En busca de la identidad perdida*, Biblioteca Deliberar, 10 (Madrid: Triacastela, 2020) p. 185.

entre lo proyectado y su realización, y que él no era ninguna excepción.³⁰⁷ Tenía el convencimiento que nadie logra realizarse completamente; por eso hallamos inequívocamente un fracaso que es consustancial a la vida y hace que pese en nosotros una mala conciencia por no haber logrado realizar plenamente nuestra vocación.³⁰⁸ El resultado de un proyecto es prácticamente siempre imperfecto. Por más que el objetivo de una vida sea hacer realidad aquello que uno tiene que ser, siempre nos encontramos al final del camino con un destino que no se ha podido cumplir enteramente porque su resolución perfecta es imposible. En esto consiste vivir: en un intento de realizar aquello que tiene que ser, aunque, a fin de cuentas, nunca se alcance del todo ese cometido.³⁰⁹ De ahí nace ese sentimiento de fracaso substancial y la mala conciencia que lo acompaña. Esta no hay que confundirla con la culpa, dado que son cosas distintas. La culpa aparece cuando no hacemos aquello que debemos hacer. La mala conciencia, en cambio, se da cuando no hacemos todo lo que deberíamos hacer. La diferencia está, pues, entre el «debe» y el «debería»; cuando estos dos contenidos no coinciden surge la mala conciencia.³¹⁰ En cualquier caso, sucede que el nivel del debería es muy exigente y jamás logramos hacer todo cuanto deberíamos hacer, por eso la mala conciencia también es algo consustancial a la vida humana. Tenemos una vocación o un destino que nos llama a su cumplimiento y nos dicta qué deberíamos ser o hacer, pero lo que acabamos haciendo nunca se adecúa plenamente al debería, por mucho que lo intentemos. No se puede huir de la sensación de fracaso y la mala conciencia existenciales. Laín Entralgo lo vio siempre así y Diego Gracia comparte totalmente esta idea.³¹¹

³⁰⁷ «¿Por qué Descargo de conciencia? Porque toda vida humana es siempre una realización imperfecta de su propio proyecto. El proyecto y la realización no coinciden nunca. Nadie consigue realizarse plenamente. De ahí que a la vida humana le sea consustancial el fracaso y, como resultado de ello, la “mala conciencia”.», cf. GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) p. 40.

³⁰⁸ «Buena conciencia no pueden tener, decía [Laín], más que los niños y los locos. Por eso los seres humanos sentimos muchas veces lo que en nuestro idioma se llama “carga de conciencia”.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 40.

³⁰⁹ «El destino es siempre superior a nosotros mismos. Y si ese destino es lo más nuestro, lo más profundo de nosotros mismos, entonces hay que concluir que nunca somos nosotros mismos de modo total. Hay una distancia, mayor o menor, según los casos, entre lo que de hecho somos y lo que debemos ser.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 40.

³¹⁰ «Nunca se debería mentir, pero todos tenemos conciencia de situaciones en las que nos parece que mentir es una obligación. (...) cuando hacemos lo que debemos pero no lo que deberíamos, en nosotros queda un sentimiento, no de culpa, pero sí de mala conciencia.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 578.

³¹¹ «A la vida humana le es consustancial el fracaso. No hay vida completamente lograda; nunca en ella llegan a igualarse el debería con el debe, lo que uno debería haber hecho con lo que ha acabado haciendo. De ahí la mala conciencia que todos sentimos en algún momento, y que en mí es recurrente.», cf. GRACIA, Diego, *En busca de la identidad perdida*, Biblioteca

Otro elemento común entre Laín Entralgo y Diego Gracia es su tratamiento de los llamados «deberes de justicia» y los «deberes de piedad». Aquí, la fuente principal vuelve a ser Ortega. En los años cincuenta, cuando Laín se acercó de nuevo a la filosofía orteguiana y la reinterpreto desde una óptica renovada, supo ver en él una actitud ante las cosas llena de religiosidad. Esto no debe entenderse al modo convencional de cualquier credo religioso. La religiosidad de Ortega era el altruismo intelectual, una mirada amorosa ante la realidad y repleta, sobre todo, de piedad.³¹² Esto fascinó a Laín –quien estaba afectado por el fracaso de las esperanzas que había mantenido durante las dos décadas inmediatamente anteriores. Gracia explica que esa piedad tiene una vertiente ética que se articula en forma de deber junto con la justicia. Así, la justicia se orienta por el principio de equivalencia, mientras que la piedad se guía por el de gratitud. Dicho orden tiene un impacto en las relaciones humanas, de forma que estas se rigen por una virtud u otra según si se dan horizontalmente entre iguales o bien verticalmente con los superiores –por ejemplo con los padres o con Dios. La ética se basa en el ejercicio de la justicia, pero esa religiosidad que Laín apreciaba en Ortega es una excelente expresión del ejercicio de la piedad; en cierto modo, pues, la retribución equitativa propia de la justicia hace que se contraponga a la piedad, la cual se fundamenta sobre la gratitud. A todo esto Gracia añade que la modernidad ha desarrollado una hipersensibilidad hacia las obligaciones de justicia, pero, en cambio, menosprecia las obligaciones de piedad. Quizás por esa razón, en parte, la actitud de Ortega impresionó tanto a Laín.³¹³

En cuanto a la práctica médica, hay que señalar que Diego Gracia heredó la manera en que Laín comprendía las nociones de salud y enfermedad, así como el nuevo modelo de relación clínica que esto implica. Entre 1956 y 1970, Laín Entralgo se centró en desarrollar su teoría sobre ser humano. Para ello se dedicó al estudio en profundidad de la Antropología filosófica, y, junto a esta, también a la Antropología médica. Deseaba elaborar una teoría antropológica completa, y ese objetivo no podía llevarse a cabo sin estudiar la realidad del ser humano sano y enfermo con el fin de comprender mejor la persona.³¹⁴ En vista de ese cometido, era necesario superar el

Deliberar, 10 (Madrid: Triacastela, 2020) p. 316.

³¹² GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) pp. 149–150.

³¹³ GRACIA, Diego, *En busca de la identidad perdida*, Biblioteca Deliberar, 10 (Madrid: Triacastela, 2020) pp. 239–242, 293.

³¹⁴ «El tema central es ahora, por tanto, el de la comprensión de la enfermedad, o, mejor aún, la comprensión de la persona enferma o comprensión del enfermo. No se trata meramente de describir, ni tan siquiera de explicar sino de comprender.», cf. GRACIA, Diego, *Voluntad de*

positivismo médico y convertir la medicina en una ciencia del espíritu –por decirlo diltheyanamente. Había que ir más allá del nivel natural y de los hechos aislados. Laín no se cansaba de repetir que no existen los hechos puros. Y es que la enfermedad no es simplemente un hecho biológico sino algo más profundo: un suceso biográfico, una vivencia.³¹⁵ Según Laín, el estado de enfermedad atañe al ámbito clínico, pero también se extiende a otras dimensiones de la vida de quien la padece: afecta a sus emociones, a sus esperanzas y sus miedos, a sus valores, a sus creencias, etc. En definitiva, a una serie de niveles que intervienen en el fenómeno de la enfermedad pero que la ciencia tiende a ignorar por no ser considerados como «hechos positivos». Y eso es un grave error dado que, por su complejidad, la enfermedad es un suceso moral; por extensión, pues, la ética está implícita dentro de la práctica médica. En eso consistía la medicina antropológica que proponía Laín: en un ejercicio clínico que respetara la complejidad humana y que fuera consciente de todo aquello que el positivismo había decidido olvidar.³¹⁶ Y en este proyecto lainiano de relación clínica con el enfermo la palabra supone un elemento de importancia fundamental, ya que los valores se expresan a través del lenguaje. Es la única forma de explicitarlos. La palabra no sólo es importante en la fase exploratoria del acto médico, sino que es vital en toda la relación clínica para que esta sea auténticamente personal. En cambio, lo que ocurrió con la medicina bajo el paradigma positivista fue que focalizó la atención solamente en los signos físicos de enfermedad. Se pasó a una práctica médica basada en la evidencia, es decir, centrada estrictamente en los hechos, los signos y las pruebas físicas, y, por eso, bastaba con explorar al paciente vía inspección, palpación percusión o auscultación. Lo que el relato podía aportar no eran hechos

comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) p. 461.

³¹⁵ «En el positivismo no cabe la categoría de “suceso”. El hecho es natural; el suceso, histórico. El suceso es una creación humana, un fenómeno de cultura, en el que intervienen valores, creencias y, en general, todo lo que constituye la vida íntima y personal de los seres humanos.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 462.

³¹⁶ Cabe distinguir dos momentos dentro de la antropología médica lainiana que responden a una evolución conjunta del pensamiento de su autor. Así, en los años cincuenta y principios de los sesenta, Laín Entralgo analizaba la experiencia de la enfermedad desde un enfoque principalmente fenomenológico. Se preocupaba por los sentimientos –aflicción, amenaza, soledad y recurso–, por las características –dolor, vulnerabilidad, menesterosidad, valor de la vida, cuestionabilidad de la vida y interpretabilidad de la vida– y los posibles sentidos –castigo, azar, reto y prueba– que están implicados en la vivencia del enfermo, así como el trasfondo de la sacralidad con el que, según Laín, el ser humano siempre vive la enfermedad. Esa perspectiva fenomenológica quedó desplazada durante la década de los sesenta por un enfoque más metafísico y claramente zubiriano. Fenomenológicamente, Laín pasó a considerar que las vivencias de invalidez, molestia, amenaza, succión del cuerpo, soledad, anomalía y recurso acompañan siempre, en mayor o menor grado, la experiencia del enfermo. Aún así, Laín fue dejando a un lado la preocupación por el sentido de la salud y de la enfermedad para centrarse más en el análisis de su realidad (cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 469–472).

objetivos así que la oralidad fue despreciada, y, en consecuencia, la medicina enmudeció. Ese es el gran problema tras la implantación del positivismo en las ciencias.³¹⁷ En lugar de eso, lo que Laín defendía precisamente era un ejercicio clínico en el que la palabra recuperara su función terapéutica y dignificara el acto médico, posibilitando una transmisión de los valores entre médico y enfermo y una mayor intimidad entre ambos. De ese modo, el médico es capaz de ver al paciente no sólo como un objeto somático sino, principalmente, como un sujeto personal. Médico y paciente se reconocen mutuamente como personas en una relación clínica que deja de ser meramente dual pero sin alcanzar a ser propiamente diádica, quedando en una condición «cuasi-diádica».³¹⁸ Esta relación médico–enfermo también debe fundamentarse, según Laín, sobre la fe, la esperanza y el amor.³¹⁹ Tiene que haber amor en la relación clínica. Ya hemos visto que Laín habló de amor distante, instante y constante (o de coefusión). El amor distante, objetivador, sería el propio del positivismo; en cambio, en la relación clínica lainiana debemos hallar un amor instante que permita que ambas partes se identifiquen entre sí como sujetos morales.³²⁰ A ese tipo de amor Laín lo llamó «amor médico», y, al ser cercano al amor de donación, lo describió como una caridad técnica, puesto que el médico proporciona ayuda al enfermo a través del ejercicio técnico del diagnóstico y el tratamiento.³²¹ En este sentido, el paradigma de profesional médico que Laín tenía en mente era Gregorio Marañón.³²² Así, pues, tal forma de entender la relación médica conlleva

³¹⁷ El poder terapéutico de la palabra no empezó a recuperarse hasta el auge de la corriente psicoanalítica promovido por Sigmund Freud, a principios de siglo XX (cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 463).

³¹⁸ Laín entiende por diádica aquella relación entre dos seres humanos que se reconocen mutuamente como personas morales, poseedoras de valores y creencias. Por otro lado, no se puede ignorar el hecho de que, generalmente, una enfermedad afecta al cuerpo y, por dicha razón, este debe ser examinado objetivamente como una realidad física –en un tipo de relación más cercana a la dual. Pues bien, según Laín la relación clínica se sitúa en medio de estos dos polos, asumiendo la condición de relación «cuasi-diádica» (cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 464–465).

³¹⁹ «Esas condiciones, ya lo sabemos, han de ser tres, la fe, la esperanza y el amor. Cada uno ha de creer en el otro, ha de esperar de él y, sobre todo, ha de amarle.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 464.

³²⁰ En la relación interpersonal que hay entre el médico y el paciente se dan las tres notas constitutivas de la amistad: benevolencia, beneficencia y confianza (cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 129). No obstante, Laín considera que la relación clínica no llega a ser una amistad diádica entendida en términos generales, sino una «amistad pedagógica» que tiene el objetivo de educar al paciente y lograr que llegue a un buen fin, a saber, su salud. Por tanto, si el tipo de amor que es propio de la amistad es el constante, en la relación clínica, que guarda momentos de objetivación como el procedimiento de exploración del cuerpo, resulta más adecuado hablar de amor instante (cf. LAÍN ENTRALGO, Pedro, *La relación médico-enfermo: Historia y teoría* (Madrid: Revista de Occidente, 1964) pp. 235–257, 367–370).

³²¹ P. LAÍN ENTRALGO, *ibíd*; pp. 255–256.

³²² GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) pp. 472–474.

necesariamente un cambio en el planteamiento de la práctica clínica. El modelo lainiano sitúa la moral en el núcleo estructural del acto clínico. Lo hace siguiendo la filosofía zubiriana posterior a 1962, y, concretamente, la idea del «poder de la realidad». Laín describió el poder de lo real como la fuerza secreta que empuja al ser humano a posicionarse ante lo que la realidad es en sí, ante el fundamento de todo cuanto hay.³²³ Esa fuerza es la que nos descubre «nuestra» realidad constitutivamente implantada en «la» realidad, religándonos a ella. Y sobre dicha religación se estructura la «obligación», esto es, la ética en tanto que realización de posibilidades. A esta tesis zubiriana Laín añadió su lectura de la realidad humana como experiencia radical de fe, esperanza y amor, cosa que conduce a la conclusión de que el ejercicio médico, por ser un acto humano, es siempre una práctica moral. Según Gracia, la moral como estructura del acto clínico es el punto más importante del enfoque lainiano sobre la cuestión de la relación entre médico y enfermo. Toda esta estructura del ejercicio clínico descansa sobre el concepto de persona que Laín aprendió de Scheler y, sobre todo, de Zubiri. No en vano Laín hablaba de medicina antropológica. Es porque la persona se considera como un absoluto, siempre individual e irreplicable, que Laín se planteó un nuevo modelo de antropología médica que sirviera de teoría para una práctica clínica que fuera acorde con ella; la medicina lainiana es decididamente personalista.³²⁴ Diego Gracia es heredero de esta manera de comprender la salud y la enfermedad, la práctica médica y la relación clínica con el paciente. No sólo comparte la perspectiva lainiana sino que, además, ha sabido aplicar su teoría de la medicina antropológica al campo de la bioética para formular una ética clínica que se aleje del positivismo médico y contemple al enfermo como una realidad personal cuyos valores, creencias y autonomía merecen pleno respeto.³²⁵

En la misma línea de la medicina antropológica hay otro nexo que une ambos autores: la distinción entre vida biológica y vida biográfica. Tal cuestión está estrechamente vinculada con el paso que la medicina hizo en el siglo XX, como decíamos, para alejarse del positivismo e ir en busca de un acto clínico más antropológico y que también estudiara la enfermedad como suceso biográfico. Vuelve a tratarse de la superación del naturalismo en pro del humanismo; es el salto de la explicación a la

³²³ LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Antropología médica para clínicos* (Barcelona: Salvat, 1984) p. 439, nota 3.

³²⁴ D. GRACIA, op. cit; p. 469, 475.

³²⁵ «No tiene sentido querer convertir a Laín en un bioeticista. No lo fue. Pero en su obra hay materiales riquísimos sobre esto que cabe llamar la estructura moral de la relación clínica, que una bioética rigurosa debe tener muy en cuenta.», cf. D. GRACIA, ibíd; p. 467.

comprensión. Por esa razón, la diferencia entre biología y biografía dista mucho de ser un simple detalle. Laín Entralgo conocía la contraposición entre vida orgánica y vida biográfica que hizo Ortega a propósito de su concepto biológico de «generación».³²⁶ Laín también trabajó esta distinción durante el proceso de elaboración de su antropología médica pero se centró más en los aspectos médicos, como la relación entre enfermedad y biografía.³²⁷ En efecto, el término «vida» tiene una inmediata connotación biológica, pero es un error contemplarla como el único significado de dicha palabra. Hay sin duda otro sentido y es narrativo, es el de la vida entendida como historia, como una biografía. Si bien la vida biológica acoge a todos los seres vivos, la vida biográfica es algo estrictamente humano. Ese relato es la expresión de todo cuanto una persona es esencialmente: sus proyectos, sus valores y creencias, sus esperanzas, etc. Y la enfermedad es una vivencia que forma parte de esta narrativa. Por eso, en los años cincuenta, a Laín le parecía que la importancia del valor biográfico era indispensable para un acto clínico realmente personal. No obstante, cuando este tema cobra toda la radicalidad posible es ante la perspectiva de la muerte. Fue así para Laín, quien quiso hacer de su vejez una aventura biográfica hasta el final, sin dejarse devaluar por la merma de sus capacidades orgánicas. Envejecer es un hecho biológico inevitable, pero Laín defendía que, además, uno debe esforzarse para convertirlo en un suceso biográfico que le sirva a la persona para seguir realizando el proyecto de su vida. Del mismo modo, morir es el cierre de la vida orgánica pero también es un suceso personal, uno de los más trascendentales que alguien puede experimentar, y hay que apropiárselo.³²⁸ Diego Gracia aprendió de Laín –y de Zubiri, quien compartía el mismo punto de vista acerca del tema– la radical importancia de la distinción entre valor biológico y valor biográfico. Y, por eso, la ve como una cuestión crucial desde el punto de vista de la bioética y la *praxis* clínica en general. A lo ya dicho por Laín, Gracia añade que es una grave equivocación confundir la vida biológica con la biográfica, y, en específico, es un fallo irreparable si ocurre al

³²⁶ «Hay una vida que es biológica. Pero en el caso de los seres humanos no es la única, ni tampoco la superior o más importante. Ortega y Gasset contrapuso siempre a la vida biológica la que llamó vida biográfica. Y distendiendo quizá más de lo debido dos términos usuales en la lengua griega, emparentó la primera con lo que los griegos llamaron *zoe*, a diferencia de *bios*, la vida propiamente humana.», cf. GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) p. 206.

³²⁷ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 370–371.

³²⁸ «La muerte no es un momento como cualquier otro de la vida de las personas, sino uno fundamental, decisivo e irreplicable. En su cercanía existe la posibilidad del encuentro definitivo del ser humano consigo mismo, cerrando así el círculo que comenzó al escribir las primeras líneas en el cuaderno de la propia biografía.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 694.

final del proceso vital. No es correcto identificar estos dos conceptos. Puede suceder que lo biológico y lo biográfico no mantengan una relación equilibrada dentro del mismo ser humano e, incluso, que uno de los dos valores acabe antes que el otro. Gracia comenta que la discordancia entre la vida biológica y la biográfica supone una de las grandes tragedias éticas de la humanidad; por eso hay que ir con mucho cuidado para no coartar ninguna de las dos. La ancianidad, por ser la parte final de la vida, el proceso de deterioro orgánico en ella es tan evidente que el conjunto de la vida biológica sufre una devaluación. Pero esto no debe inducir a pensar que la vida biográfica también pierde valor. Nada más lejos. La vida biológica y la vida biográfica se implican mutuamente: no puede haber biografía sin un soporte orgánico, y, a su vez, todo ser humano necesita dar un sentido biográfico a su existencia biológica. Pero, en última instancia, son dos conceptos distintos. Por esa razón, el hecho de que una vida se acerque orgánicamente a su final no debe comprometer la calidad ni el valor biográfico de una persona. Esto es lo que la bioética de Diego Gracia defiende y la idea que Laín sostuvo hasta el fin de sus días.³²⁹

Queda todavía un último y breve punto en común por comentar entre Laín Entralgo y Diego Gracia, pero en este caso se trata de una observación hecha por el propio Gracia. Al analizar el tema de la comprensión hemos visto que, a partir de los años setenta, Laín abandonó la concepción monológica que había defendido hasta ese momento. En su lugar, pasó a sostener una nueva teoría del comprender humano más dialógico y mucho más democrático. Ese cambio se debía al hecho de que, como la comprensión de cualquier objeto o persona no es nunca absoluta, esta no podía concebirse como un esfuerzo individual sino como una labor sujeta al perspectivismo. Por eso hay un acercamiento necesario hacia la democracia, porque la confrontación de perspectivas debe ser colectiva, pública. Cabe decir que Laín fue perdiendo la fe en la razón absoluta y en una comprensión humana autosuficiente e individual, cosa que le llevó a ver la comprensión más como un diálogo. Pues bien, Gracia interpreta que el proceso intelectual que hizo Laín sobre ese tema hubiera culminado en una suerte de teoría deliberativa.³³⁰ Esto sólo se encuentra tácitamente en la obra lainiana; no hay ninguna formulación de dicha teoría y es Diego Gracia quien usa la palabra «deliberación». Pero afirma tener razones para creer que, de haber tenido más tiempo,

³²⁹ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 693–694; GRACIA, Diego, *Bioética mínima*, Humanidades Médicas, 37 (Madrid: Triacastela, 2019) pp. 158–160.

³³⁰ GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010) pp. 504–505.

la evolución filosófica de Laín hubiera culminado en una actitud deliberativa como la que defiende nuestro autor.³³¹

Hasta aquí la apretada síntesis sobre la relación entre Pedro Laín Entralgo y Diego Gracia. En el recorrido de estas páginas hemos querido dibujar la importancia que el vínculo maestro–discípulo ha tenido para nuestro autor. En específico, hemos querido presentar cuáles han sido los elementos principales en la herencia intelectual que Laín transmitió a Diego Gracia. Para ello hemos puesto al lector en el contexto de la obra lainiana, a fin de proporcionar un marco de referencia que permita ver dónde tienen sus raíces algunas de las tesis de la filosofía de Diego Gracia. Ideas como el mundo de los valores, la actitud comprensiva, la concepción de la salud y la enfermedad o el ejercicio clínico estructuralmente moral son algunos de los temas en los que se muestra con mayor evidencia la huella que Laín dejó en Gracia. Pero el gran peso que Laín tiene para nuestro autor no es tan sólo académico. Diego Gracia convivió y trabajó durante años junto a Laín Entralgo, quien le acompañó hasta el final de sus días. Desde el momento en que llegó a manos de Gracia un ejemplar de *La espera y la esperanza*, Laín se volvió para él un «maestro leído»; a partir de 1970 pasó a ser «maestro oído», y, finalmente, «maestro vivido». Tal y como decía el propio Laín, en la base de la relación auténtica entre mentor y discípulo está la amistad. Así que es lógico –a la par que obvio– pensar que el vínculo que unía a Laín Entralgo y Diego Gracia iba mucho más allá de la simple relación académica o la afinidad intelectual. Tenía la profundidad del amor de amistad.³³² Por esa razón era necesario hablar aquí, aunque fuera someramente, de la figura de Pedro Laín Entralgo, dado que conforma una parte indisociable de la identidad intelectual y personal de Diego Gracia.

³³¹ «El término de ese proceso evolutivo, que él no llegó a ver con claridad, es, a mi entender, la teoría deliberativa. De tal modo que en su obra hay una evolución, ciertamente inacabada, desde una actitud comprensiva hacia otra que yo llamaría deliberativa, si bien ésta no llegó a formularla con claridad.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 505.

³³² «Cargado de razones, abandoné la filosofía por la ciencia e inicié los estudios de medicina. Los seis años de su aprendizaje fueron una experiencia fascinante, y han creado en mí una especie de segunda naturaleza que imprime carácter a cuanto veo o hago. Pero la realidad terrible de la enfermedad y de la muerte y el estudio científico del hombre que las padece no sólo no acabaron con mis viejas inquietudes sino que poco a poco las fueron elevando a un nuevo orden. No hubiera sabido qué hacer en esas circunstancias sin el saber y la amistad, que desde entonces nunca me han abandonado, de Pedro Laín Entralgo.», cf. GRACIA, Diego, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Logos, 2, 3a edición (Madrid: Triacastela, 2008) p. IX.

XAVIER ZUBIRI. EL REFERENTE FILOSÓFICO

Utilicé los buenos auxilios de don Pedro Laín Entralgo para entrevistarme con Zubiri. Laín y Zubiri eran íntimos amigos; yo no le conocía de nada. Y entonces le pedí a don Pedro Laín que me presentara a Zubiri, y lo hizo. Me pude entrevistar con Zubiri y plantearle lo que alguna vez he llamado mis inobjetables objeciones a *Sobre la esencia*. Cuando me reuní con él, lo primero que hice fue espetarle las dificultades que yo veía en aquel libro, y casi las incongruencias que había advertido. Él tardó muy poco tiempo en mostrarme que no había entendido nada. Y, por primera vez, (...) después de haber estudiado manuales de filosofía, cursos de filosofía, etc., yo por primera vez había visto un filósofo de cuerpo entero.³³³

Como hemos visto hasta ahora, la figura de Pedro Laín Entralgo fue sumamente importante en la formación del pensamiento de Diego Gracia, pero hay que recordar que esa no fue la única influencia clave en nuestro autor. Hubo alguien más que, como Laín, también acompañó a Gracia a lo largo de su vida como un mentor intelectual y cuyo influjo fue determinante en la gestación de sus ideas. Se trata del filósofo vasco Xavier Zubiri.³³⁴

La coetaneidad en la que vivieron Zubiri y Laín les sitúa a ambos, si no en una igualdad de circunstancias, sí en una suerte de contexto histórico común. Por ello, Zubiri también se enfrentó al paradigma positivista imperante en los años de su juventud. En los dos artículos publicados en *Revista de Occidente* en 1933, recogidos ambos bajo el título *Sobre el problema de la filosofía*, Zubiri reflexionaba sobre el horizonte moderno de la filosofía europea. «Horizonte» (ὄριζεν) es una noción husserliana que Zubiri utilizó para hablar de aquello que limita las cosas al mismo tiempo que delimita nuestra visión sobre ellas, y, al hacerlo, muestra el sentido de estas y posibilita la búsqueda de la verdad. Pues bien, Zubiri identificó dos grandes horizontes en la historia europea: el griego, cuya preocupación era el cambio –entendido como movimiento biológico de generación y corrupción–, y el cristiano, centrado en el problema del ser y la *creatio ex nihilo*. El griego se preguntaba por la esencia de las cosas mientras que el cristiano reflexionó sobre su existencia. Del primero nació la filosofía; del segundo, la teología. Pero, precisamente, el segundo artículo de Zubiri terminaba con la pregunta por la posibilidad de hallar un nuevo

³³³ GRACIA, Diego, Han pasado cincuenta años, *Acto de homenaje a Diego Gracia* (Madrid: Fundación Xavier Zubiri, 2021) URL <<https://www.zubiri.net/bienvenida/2021/11/30/video-del-acto-de-homenaje-a-diego-gracia/>> [fecha consulta 11.08.2023].

³³⁴ Asimismo, de hecho, como Zubiri fue igualmente importante en el pensamiento lainiano, su filosofía llegó a Diego Gracia no sólo a través de la divulgación directa de sus ideas, sino también de la mano del propio Laín Entralgo. Por ello es lícito afirmar que el contenido intelectual de nuestro autor está hondamente arraigado en la figura de Zubiri, dado que recibe su influjo tanto de un modo directo como indirectamente.

horizonte europeo, que sea a la vez posgriego y poscristiano.³³⁵ Ciertamente, Zubiri nunca consideró el positivismo como ese nuevo horizonte filosófico, pero sí que vio una extraordinaria originalidad en la fenomenología. Zubiri encontró una valiosa tentativa de nueva filosofía en esa corriente que empezó, tras la muerte de Hegel, con una firme voluntad anti-idealista de «retorno a las cosas» y con la recuperación del carácter sensible del conocimiento. Y se adherió a él; por esa razón la primera etapa de su recorrido intelectual puede llamarse justamente fenomenológica. Por tanto, enfocados cada uno en su propio ámbito, Laín y Zubiri compartieron un mismo objetivo: dar con un pensamiento nuevo que estuviera a la altura de su tiempo.

Zubiri trabajó incesantemente persiguiendo ese objetivo a lo largo de toda su vida, y sus esfuerzos dieron como fruto un sistema original y muy fecundo. Elaboró una filosofía propia arraigada en una realidad que no definió al modo clásico ya que, según él, la antigüedad había substancializado lo real. En su lugar, el eje fundamental del pensamiento zubiriano es aquello que llamó «impresión de realidad». De ella deriva toda una estructura metafísica y, a su vez, toda una teoría del conocimiento –que, a partir de principios de los años ochenta, queda recogida bajo el nombre de «inteligencia sentiente». Y, aún más importante, la aprehensión primordial de realidad concluye en la noción de «religación», uno de los principales hallazgos del pensamiento zubiriano. Al tiempo que Zubiri fue construyendo todo ese entramado intelectual también reflexionó sobre otras cuestiones filosóficas como los fundamentos de la moral, la definición antropológica del ser humano, el dinamismo de la realidad o la filosofía de la religión y la teología. Asimismo, se interesó por temas más estrictamente científicos y escribió acerca de la materia, del espacio y del tiempo. La filosofía zubiriana se presenta, de este modo, como un realismo profundo, falsamente acusado de ingenuo y escolástico, y tratado con el rigor propio de las investigaciones científicas.

Estas innovadoras aportaciones zubirianas a la filosofía del momento fascinaron a Diego Gracia, el cual, desde muy joven, quedó impresionado por el talento del pensador vasco. Para Gracia, Zubiri conforma una estructura intelectual que le sirve a modo de aproximación y de análisis de la realidad. Como una especie de telón de fondo, la perspectiva zubiriana está siempre en la base de la filosofía de nuestro autor, evidenciando el enorme papel que juega su influencia en el pensamiento de Diego

³³⁵ GRACIA, Diego, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Logos, 2, 3a edición (Madrid: Triacastela, 2008) pp. 8–10.

Gracia. Él no sólo comparte todo el modelo epistemológico que Zubiri presentó en su trilogía sobre la inteligencia –y, por supuesto, las correcciones metafísicas pertinentes que derivan de esos tres libros–, sino que, además, ha sabido aplicar las teorías zubirianas al campo de la bioética y de la ética médica, unos ámbitos que Zubiri dejó por explorar. Y, dado el íntimo vínculo entre la bioética y la teoría antropológica que la fundamenta, se hace notorio que ciertas consideraciones zubirianas sobre el ser humano tienen una fuerte incidencia en el pensamiento de nuestro autor. Diego Gracia construye su concepto de persona a partir de los conocimientos que ha aprendido de sus mentores, por lo que es vital examinar esos orígenes. Del mismo modo, el uso que él hace de nociones como las de cultura, tradición, historia, razonabilidad, obligación moral o felicidad, entre tantas otras, son de gramática marcadamente zubiriana. Y es que, tal y como ocurre con Laín Entralgo, no se puede desligar intelectualmente a Diego Gracia de la figura de Xavier Zubiri si se quiere comprender al primero en rigor y plenitud.

Siguiendo la misma estructura del apartado anterior, ordenaremos las páginas dedicadas a Zubiri sobre tres puntos. De nuevo, pues, plantearemos una somera aproximación a la vida de Xavier Zubiri para ofrecer un breve contexto biográfico sobre el filósofo vasco. En segundo lugar, señalaremos las características principales que forman el núcleo del pensamiento zubiriano para obtener, así, una idea general de aquello que funda la base del pensamiento de nuestro autor. No obstante, cabe aquí advertir al lector que el estudio que nos disponemos a ofrecer sobre la vida y el contenido de las obras de Zubiri tiene como objetivo ser una introducción breve a la figura de dicho autor. Esto se debe a una razón puramente pragmática: dentro del ámbito estrictamente filosófico, la figura de Pedro Laín Entralgo no goza de la misma repercusión que la de Xavier Zubiri. Este último ha tenido un mayor impacto en la historia del pensamiento español, y, por ese motivo, el contenido de su sistema filosófico ha sido y aún es objeto de un número ingente de investigaciones. Del mismo modo, existe un amplio abanico de opciones en cuanto a análisis centrados en su biografía.³³⁶ Lamentablemente, el nombre de Laín Entralgo –de vasta referencia en medicina– resulta algo menos conocido para el público especializado en filosofía general. Por ello, nos hemos visto en la obligación de extendernos en el apartado que

³³⁶ Si el lector desea un análisis más detallado sobre Xavier Zubiri, no podemos dejar de recomendar el libro COROMINAS, Jordi; VICENS, Joan Albert, *Xavier Zubiri: La soledad sonora* (Madrid: Taurus, 2006), una magnífica y pormenorizada biografía sobre Zubiri donde se presenta al filósofo vasco en su indisoluble relación con la España del momento, mostrando cómo esa simbiosis determinó su pensamiento.

le hemos dedicado, cosa que no resulta tan necesaria al tratar la figura de Zubiri. Dada, pues, la extensa bibliografía que hay sobre el autor vasco, nos permitimos aquí exponer su vida y su pensamiento de un modo más sintético. Y, finalmente, presentaremos la relación entre Zubiri y Gracia, así como las ideas que nuestro autor recoge y suscribe de la filosofía zubiriana, todo esto a fin de dibujar con claridad los elementos comunes que evidencian el influjo de Zubiri que pervive indefectiblemente en Diego Gracia, a fin de ver el modo como afectan la configuración de la idea de persona subyacente en su posición bioética.

Una aproximación biográfica a Zubiri

Bautizado como José Francisco Xavier, Zubiri nació en la madrugada del 4 de diciembre de 1898 en San Sebastián, Guipúzcoa; esa misma noche la flota de la corona española fue destruida en Cuba, culminando así la pérdida de sus últimas colonias. Zubiri forma parte de una familia católica de tendencias tradicionalistas. Su madre provenía de una familia adinerada de San Sebastián; su padre, oriundo de Navarra y militante del carlismo vasco más conservador, era el propietario de un negocio de coloniales –levantado con la ayuda de sus suegros. Llegó a pertenecer a la burguesía comercial donostiarra, fue consejero del Banco Urquijo de Guipúzcoa y, en 1919, fue diputado provincial del partido tradicionalista.³³⁷ Así, la familia contaba con un entorno económicamente acomodado. Desde su nacimiento, Zubiri fue un niño enfermizo, cosa que hizo que sus padres temieran seriamente por su vida y lo colmaran de cuidados para equilibrar su precaria salud.³³⁸ Ese miedo a perder a su primogénito hizo que Zubiri fuera un niño sobreprotegido y de carácter hipocondríaco.³³⁹ De muy pequeño asistió a un parvulario donde se utilizaba principalmente el euskera, lengua semiaglutinante con la que Zubiri se expresó vehicularmente hasta los seis años.³⁴⁰ En 1901 nació su hermano Fernando, y, aunque en su niñez la relación entre los dos hermanos era algo conflictiva, en la adultez Fernando supuso un gran apoyo para Zubiri.³⁴¹

Los primeros años de la vida del pequeño Zubiri se plasman, pues, en una percepción plural y variopinta de la realidad: su naturaleza frágil provocaba los mimos y cuidados de sus padres, a la vez que le exigían que rindiera a un nivel óptimo para demostrar sus talentos. Su entorno familiar, potentado y fervorosamente devoto, conformó una visión del mundo tradicional y conservadora que chocaba con un San Sebastián moderno y europeo. Zubiri creció en una ciudad que vivió los albores de un tiempo

³³⁷ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 26.

³³⁸ «A las tres de la madrugada doña Pilar da a luz un niño frágil y enclenque.

—Si muere, no lo sientan mucho, pues si vive, va a ser tonto —murmura el doctor a su cliente—. Preocúpese de su esposa.

Miguel no le dice nada a Pilar, que ya estaba muy nerviosa antes del parto. Él, esta noche no consigue dormir. Decide bautizar al neonato por la mañana, antes de que su alma ascienda inevitablemente al limbo.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 26–27. Estas palabras tuvieron una dura influencia sobre la relación de Zubiri con sus padres, dado que, para demostrar que su hijo no era intelectualmente deficiente, le acostumbraron a una vida de esfuerzos y exigencias, infundiéndole en él la obligación de demostrar lo que valía con tenacidad.

³³⁹ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 29.

³⁴⁰ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 30–31.

³⁴¹ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 31.

nuevo para España, la inauguración de un siglo que prometía un horizonte inédito marcado por la dedicación al conocimiento y a los avances científicos. Esa imagen de la *belle époque* donostiarra contrastaba con la ideología continuista de sus padres pero llamaba poderosamente la atención de Zubiri. Y, como colofón de su rutina de infancia, estaban las tardes que pasaba en la tienda de coloniales de su padre —allí descubrió su pasión por el café. Estando a cargo de los empleados del establecimiento, que gustaban de sus visitas y jugaban a ratos con él, ese niño tímido y comedido sentía el alboroto propio de la libertad.³⁴²

En 1905 inició los estudios de primaria y secundaria en su misma ciudad natal. Asistió al Colegio de Santa María, que estaba administrado por los hermanos marianistas, y tenía a don Domingo Lázaro como director de la escuela. Educado en Friburgo (Suiza), el padre Lázaro era un hombre culto y con una dilatada formación académica, y supo infundir en el pequeño Zubiri un gran interés por cuestiones de filosofía y teología, avivando su pensamiento crítico. Él no era un cura al uso: por su bagaje cultural, sus discursos rezumaban un catolicismo maduro, dialogante, sustentado sobre una base razonada que impresionaba a Zubiri cuando le oía hablar. Por eso el padre Lázaro fue una de las primeras grandes influencias en el talante intelectual de Zubiri.³⁴³ Aunque delicado de salud, Zubiri era un niño con una inquietud intelectual marcada y un lector precozmente voraz. Por ello, su temprana formación estudiantil supuso una fuente de motivación. Con frecuencia se pasaba día y noche leyendo. Pero lo que de verdad deseaba era convertirse en sacerdote, uno que fuera como el padre Lázaro. Por eso, a medida que avanzaba en sus estudios, también fue encaminándose hacia el sacerdocio, un futuro que tanto a él como a su familia y entorno les pareció esperable y natural. Dos de los cinco hermanos de su madre eran sacerdotes: su tío Francisco era jesuita y el tío Vicente era cura diocesano; por eso, la familia daba por hecho que el primogénito de los Zubiri Apalategui serviría a la Iglesia cuando fuera mayor.³⁴⁴ De ahí que, en 1910, Zubiri entró en el Seminario Jesuita de Comillas, pero tuvo que volver a San Sebastián a los pocos días por problemas de inadaptación.³⁴⁵ Fue readmitido en el colegio y prosiguió con normalidad sus estudios.

³⁴² J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 31–33.

³⁴³ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 38–40.

³⁴⁴ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 30, 41.

³⁴⁵ «Xavier, ansioso de satisfacer a sus padres y sintiéndose elegido para servir a la Iglesia, se entusiasma con la idea de marcharse a Comillas y hacerse jesuita. Anhela más que nada ser un sacerdote sabio. Alborozado, conteniendo el aliento, llega a su casa y plantea de sopetón la cuestión a sus padres. (...) El tío [Francisco] aconseja no entrometerse en la maduración del niño y cooperar con la gracia de Dios. (...) Después de una viva resistencia, los padres de

Estudiaba geometría y, por esa época, sentía especial interés por la filología: aprendió latín con afición y también un poco de griego. En las clases del padre Lázaro leyó novelas de Benito Pérez Galdós, Ramón Pérez de Ayala o libros de Miguel de Unamuno, como *Del sentimiento trágico de la vida*. Entre 1913 y 1914 publicó tres artículos propios en la *Aurora de la Vida*, la revista de su colegio, que tituló «La tuberculosis en la clase escolar» (1913); «El proceso de la volición según la doctrina de Santo Tomás de Aquino» (1914), que fue su primer escrito filosófico; y «Magia Parda» (1914), donde exponía un complejo juego matemático a la vez que evidenciaba su ingente interés por esa disciplina.³⁴⁶

A pesar de que la situación en la que la sociedad se había sumido con la Primera Guerra Mundial le disgustaba y le apenaba, el joven Zubiri vivía centrado en cuestiones ajenas a las trifulcas políticas entre los bandos bélicos. En 1914, él permanecía inmerso en sus lecturas; se gastaba todos sus ahorros en libros que devoraba a toda velocidad. Empezó a familiarizarse con la psicología experimental y leyó escritos del cardenal Mercier que le hicieron introducirse en la corriente neoescolástica. Esto, a su vez, le llevó a conocer las tesis centrales de la teología dogmática. Por aquel entonces también dio con un libro neoescolástico acabado de publicar titulado *Psicología fundada en la experiencia II*, escrito por el padre Marcelino Arnáiz y que giraba en torno al tema de la inteligencia humana. En él, Zubiri descubrió a un filósofo bastante desconocido en España que fue crucial en su posterior desarrollo intelectual: Edmund Husserl. En el texto, el padre Arnáiz presentaba a Husserl mostrando las concordancias entre sus ideas modernas y las de la filosofía medieval, a fin de ofrecer una base común. Asimismo, también leyó *La histoire de la philosophie moderne* de Harald Höffding, donde el autor recomendaba, sin caer en el positivismo, hacer una relativización moderada de la metafísica en favor del análisis crítico. Todas estas lecturas perturbaron hondamente al joven de quince años que entonces era Zubiri, causando en él una profunda desazón y conflictos internos. Para

Xavier ceden al fin y en septiembre de ese mismo año le acompañan a Comillas. (...) Pero, pasada la primera fascinación y viéndose sometido a la dureza, el aislamiento y la austeridad del Seminario, que contrastan con la abundancia de su casa, el mundo se le viene encima. Atormentado en el dormitorio, llora y suplica hasta que consigue que sus padres lo vayan a recoger. (...) El disgusto de sus padres es soberano y no hace sino reafirmarles en la idea de que su hijo no estaba en condiciones de entrar en el seminario.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 41–42.

³⁴⁶ «Bien mirado, los tres artículos del bachiller en devenir esbozan algunos puntos clave en su atención como pensador: el hombre en su cuerpo, la teología teñida de filosofía, es decir, inseparables en su conceptuar, infinidad de veces, y su ciencia dilecta, la matemática.», cf. CASTRO, Carmen, *Xavier Zubiri: Breve recorrido de una vida*, Ensayos, 3 (s.l.: Amigos de la Cultura Científica, 1986), pp. 27–28.

él, la religión se había problematizado.³⁴⁷ Confió esas tribulaciones a sus profesores, y el padre Lázaro empezó a tutelarle para poder guiarle en sus avances. Junto a él, Zubiri aprendió teoría del conocimiento y se interesó por el pragmatismo. Al mismo tiempo, en las clases del colegio estudió el agnosticismo contemporáneo –presentado a partir de Kant, Comte y Spencer. En cuanto a teología, le hablaron sobre la metafísica del dogma –le llamaba especialmente la atención el debate entre la omnipotencia divina y la libertad humana–, y también sobre las cuestiones críticas de la Sagrada Escritura. De igual modo, se afaná por investigar la historia del modernismo y la condena que se le imponía desde la Iglesia. A partir de los apuntes del padre Lázaro, Zubiri se adentró en la polémica entre el modernismo y sus detractores, y, por tanto, en un conflicto filosófico-teológico. Y, aunque muy incipientemente, eligió bando. Se sintió inevitablemente atraído por el enfoque intelectual de las tesis modernistas y consideraba que tenían parte de razón en sus planteamientos, al tiempo que tomaba conciencia del abismo que existía entre la Iglesia católica y la Modernidad. Además, a medida que iba leyendo le inquietaba más que autores de escritos excelentes como Édouard Le Roy o Pierre Batiffol fueran incluidos en el índice de libros prohibidos por la Iglesia y que tuvieran graves problemas con Roma. Viéndose convencido por los argumentos del bando modernista, Zubiri se dio cuenta de que todo cuanto había aprendido en el pasado debía examinarse bajo esa recién hallada luz:

Una gran inseguridad se apodera de él. Su vocación sacerdotal, establecida casi desde la cuna, su concepción de la Iglesia e incluso su fe chocan con todo lo que ahora está descubriendo. Pero no puede hablar con ninguno de sus profesores sobre sus dudas. Sabe que, como mínimo, le impedirían leer lo que más le interesa.³⁴⁸

Toda esta tensión trágica que Zubiri albergaba solitariamente en su interior hizo mella en él y acabó por manifestar consecuencias orgánicas. Una mañana se levantó con una terrible cefalea y los ojos muy cansados. Sus padres le llevaron al oculista y, ante el aterrador diagnóstico de una pronta ceguera, acudieron de prisa a un oftalmólogo en Madrid. Este segundo, menos alarmista, aconsejó al joven que en el futuro forzara poco la vista y que eligiera unos estudios superiores breves. Con el tiempo ambos diagnósticos resultaron equivocados. Pero sí era cierto que la tensión en la que Zubiri se encontraba angustiaba a su entorno. En la escuela le obligaron a tomarse un

³⁴⁷ «Esa dedicación intensa al estudio se traduce en desconcierto y dudas, y todo ello en nerviosismo y en un estado de constante excitación. Las tesis teológicas que [Zubiri] va conociendo, lejos de dejarle la mente satisfecha, le conducen a plantearse multitud de problemas que le tienen exasperado.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, op. cit; p. 44.

³⁴⁸ J. COROMINAS; J. A. VICENS, ibíd; p. 53.

trimestre sabático, le restringieron las horas de lectura, le prohibieron estudiar por las noches y le permitían saltarse algunas clases para dar paseos por el patio. El padre Benigno Pérez, que sentía un gran afecto por Zubiri, y el padre Lázaro ya no le dejaban solo y cuidaban constantemente de él. Zubiri ya no volvió nunca a descansar bien, sino que dormía interrumpidamente. Fue tras ese episodio de mala salud cuando Zubiri, en sus adentros, se convenció de que se podía tener una mente crítica sin que eso hiciera tambalear sus convicciones religiosas –aunque supo ver que algunas críticas radicales sólo pueden hacerse en secreto. Aceptar algunas premisas de la exégesis bíblica no tenía por qué entrar en conflicto con nada. Y por eso estaba decidido a seguir adelante con su carrera eclesiástica: por su pasión por la teología y la filosofía, y porque él iba a demostrar que se podía ser un sacerdote católico dedicado al estudio crítico. Sabía que servir a la Iglesia era el destino que todos querían para él, y, en esa época, también creía que eso satisfaría sus propias aspiraciones. Pero, tal vez sin darse cuenta todavía, Zubiri se había sumido en una crisis de fe, y había comenzado a experimentar una sensación que iba a identificar su pensamiento: el *carácter problemático de la existencia*, que había empezado a vivir con una intensidad desmedida.³⁴⁹ En junio del 1915, Zubiri se graduó y obtuvo el título de bachiller. Aparte de sus lenguas maternas, a los dieciséis años Zubiri ya tenía un buen nivel de latín y francés, y ya conocía la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino.³⁵⁰

Por aquel entonces, el sacerdote Juan Zaragüeta era profesor de Filosofía en el Seminario Conciliar de Madrid. El padre Zaragüeta era doctor en Teología, licenciado en Derecho, y, además, se había doctorado en Filosofía en la Universidad Católica de Lovaina. Su paso por la universidad belga había forjado en él una perspectiva neoescolástica abierta que, a día de hoy, le ha hecho llegar a ser considerado como el mayor representante del neoescolasticismo español del siglo XX. Siendo un buen amigo de los padres de Zubiri,³⁵¹ el padre Zaragüeta aconsejó al joven que ingresara en el Seminario de Madrid como diocesano de Vitoria.³⁵² Nadie en ese momento era

³⁴⁹ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 44–55; C. CASTRO, *op. cit*; pp. 26–27.

³⁵⁰ No obstante, podría ser que el acceso de Zubiri a la *Summa Theologica* estuviera mediado por la obra del teólogo belga Charles-René Billuart, que en esa época gozaba de alto valor didáctico (cf. PINTOR-RAMOS, Antonio, «Los años de aprendizaje de Zubiri», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 27 (2000), pp. 299–301; J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 46).

³⁵¹ Había una estrecha relación entre las familias Zaragüeta y Zubiri, hasta el punto que el Dr. Manuel Zaragüeta, el padre del sacerdote Juan Zaragüeta, fue el médico que asistió a la madre en el nacimiento de Xavier Zubiri (cf. A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; p. 295).

³⁵² A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; p. 302.

consciente del peso y la lucha interna que estaba experimentando Zubiri. Él se repetía a sí mismo que estaba eligiendo el camino correcto, pero en lo más hondo de su ser tenía dudas. No obstante, dispuesto a seguir el ejemplo de su tío Vicente, del padre Lázaro y del padre Zaragüeta, y ansiando convertirse en un sacerdote católico y hombre de estudio crítico, Zubiri entró en el Seminario de Madrid el 30 de septiembre de 1915.³⁵³ Sin embargo, su estado de salud se interpuso de nuevo en su vida, y, en el segundo día tras su llegada al Seminario, Zubiri empezó a sufrir fuertes dolores y vomitó sangre. El médico del Seminario le diagnosticó una úlcera de estómago y le prescribió una dieta estricta y reposo absoluto. También insistió en que avisaran a sus padres, que, en aquel momento, estaban a punto de volver a casa. Así, tan sólo siete días después de su llegada a Madrid, los tres partían hacia San Sebastián. Mientras seguía dedicado al estudio, Zubiri pasó los tres meses siguientes recuperándose, aunque la tensión anímica en la que estaba inmerso no cesaba de atormentarlo. La ansiedad era tal que, en enero de 1916, cuando regresó al Seminario de Madrid, se le reprodujo la úlcera y tuvo que volver a casa por segunda vez. Entonces, el doctor especificó que debía hacer también reposo mental, consejo que Zubiri obedeció a medias: durante un tiempo se centró en estudiar hebreo, pero, a medida que su estado mejoraba, recuperaba sus lecturas habituales. En total, pues, se pasó un año entero estudiando de modo independiente y sin ningún límite de ortodoxia, dando rienda suelta a sus reflexiones. Recuperado al fin de su malestar físico, en septiembre del año siguiente Zubiri se instaló en Madrid y entró al Seminario, aunque con un permiso especial para residir fuera del recinto que el padre Zaragüeta, entonces recién nombrado Rector, le concedió. Alquiló una habitación en una pensión modesta —y no demasiado cómoda ni tranquila— de la calle de los Madrazo, cuya gestión estaba a cargo de una mujer vasca.³⁵⁴ A pesar de que, por lo general, Zubiri no tenía un recuerdo muy agradable de ese lugar, sí que descubrió el Madrid moderno donde él gozaba de una libertad y un anonimato que no tenía en San Sebastián.³⁵⁵ Bajo tales condiciones pudo asistir a sus clases como un alumno externo y el padre Zaragüeta ejerció para él no sólo como profesor de filosofía, sino también como un mentor dispuesto a guiarlo hacia un futuro de sacerdocio, estudio y docencia.³⁵⁶ Además del

³⁵³ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *op. cit.*; pp. 57–62.

³⁵⁴ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd.*; pp. 62–64; C. CASTRO, *op. cit.*; pp. 30–31.

³⁵⁵ «Circunstancias imprevistas han arrojado a Xavier, de golpe, a esta ciudad donde puede sentirse libre. (...) La impresión inicial de libertad y anonimato, imposible para él en San Sebastián, junto a la sensación de estar en el centro de muchas confluencias, sella para siempre su unión con la ciudad donde vivirá casi toda su vida y adonde regresará invariablemente.» cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd.*; p. 65.

francés, en esta etapa Zubiri perfeccionó su latín y adquirió un nivel suficiente de alemán e inglés.

No obstante, los años que Zubiri pasó en el Seminario Conciliar no fueron del todo tranquilos. En una primera instancia estaba su turbulenta vida espiritual que le hacía zozobrar respecto a su destino vocacional. Y, por otra parte, gracias tanto a las enseñanzas clave de Domingo Lázaro y de Juan Zaragüeta como a sus propios avances intelectuales,³⁵⁷ Zubiri había podido conocer en profundidad el pensamiento moderno. Una década antes, Pío X había condenado tajantemente el modernismo, especialmente el religioso. Pues bien: Zubiri había abrazado ese modernismo teológico, uniéndose a dicha corriente. De hecho, aceptó muchas tesis de las vertientes más radicales del modernismo, tales como la prevalencia de una religión natural limitada a un impulso interior que busca la perfección moral de la persona; la comprensión de las religiones positivas como algo relativo, es decir, como la manera en que el ser humano concreta su sentimiento religioso; el carácter estrictamente socio-cultural de la institución eclesial católica y de sus sacramentos y hasta había dudado de la divinidad de Cristo. Zubiri intentaba ser discreto en lo tocante a sus ideas modernistas, pero, en el interior de ese muchacho de casi dieciocho años latía un fondo insobornable que luchaba como nunca para ser fiel a sus ideas.³⁵⁸ Así, cuando un día de noviembre de 1916, don Lino Rodrigo –profesor de Teología fundamental en el Seminario– le preguntó a Zubiri su opinión acerca de las doctrinas de Lucien Laberthonnière sobre las exigencias humanas respecto a lo sobrenatural, él, en un alarde de coherencia consigo mismo, afirmó estar de acuerdo con el teólogo y filósofo francés. El escándalo en el aula fue mayúsculo. Enfadado, don Lino puso fin a la clase y instó a Zubiri a preparar una disertación sobre el tema, que todos escucharían con atención para debatir, después, sus opiniones. Enterado de lo sucedido, el padre Zaragüeta intentó disuadirle de escribir un trabajo que no cumpliera con la diplomacia

³⁵⁶ «Es comprensible el contenido orgullo (...) de Zaragüeta respecto a Zubiri. Éste no fue un “alumno” más, sino un verdadero “discípulo” e incluso el discípulo ideal que no sólo asimila las lecciones recibidas, sino que las reelabora y completa con su trabajo personal para, al final, superar a su maestro, lo cual significa la ambición secreta de todo auténtico “maestro” y, sin duda, Zaragüeta lo fue para Zubiri.», cf. A. PINTOR-RAMOS, op. cit; p. 307.

³⁵⁷ «Lo que Zubiri va a retener de Zaragüeta tiene que ver más con su manera de filosofar que con sus propuestas doctrinales. Al estilo de don Juan, Zubiri planteará sus debates con los grandes filósofos no como detalladas discusiones de sus textos y doctrinas, sino como ataques frontales a sus tesis principales y ahondará en los temas a base de multitud de distinciones y variaciones.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, op. cit; pp. 68–69.

³⁵⁸ Evocamos aquí la expresión «fondo indomable», aparecida en J. COROMINAS; J. A. VICENS, ibí; p. 47.

eclesial, pero, llegado a ese punto, Zubiri no iba a renunciar a su derecho a pensar.³⁵⁹ Preparó y leyó ante el auditorio una exposición sincera con sus opiniones que le llevó a un grave enfrentamiento con don Lino y creó una enorme controversia entre sus compañeros. En escasas horas se había extendido el rumor por todo el Seminario que Zubiri era un racionalista que profesaba ideas heterodoxas. Tal vez ese fue el momento inicial de un creciente desagrado clerical dirigido hacia Zubiri. Tras ese enfrentamiento, Zubiri comprendió que no debía tratar de discutir con la realidad de la Iglesia. Decidió guardarse ciertas opiniones para sí mismo, al tiempo que fingía una imagen que poco tenía que ver con lo que sucedía en su interior. Para terminar con las polémicas que había sembrado se ofreció a leer públicamente otro texto dedicado al dogma católico ante la crítica contemporánea, prometiéndole al padre Zaragüeta que se mantendría en una perfecta ortodoxia. Zubiri logró el objetivo de acallar las disputas, pero su fe acabó claramente resentida y su nombre quedó inmediatamente relacionado con el modernismo.³⁶⁰

Zubiri siente con toda nitidez cómo se va produciendo una escisión entre su vida intelectual y su vida religiosa. Ésta queda relegada a favor de la primera, que a partir de ahora se intensifica aún más. La religión se transforma para él en un problema en buena medida especulativo, que lo absorbe intensamente sin dejar a cambio ninguna otra repercusión práctica. Cada vez se le hace más difícil la práctica de los sacramentos. Se debate en un conflicto vocacional que su director espiritual vislumbra y quiere solucionar a toda costa.³⁶¹

A pesar de todo, Zubiri finalizó aquel curso con un «meritísimo» en todas las asignaturas y una mención especial en Filosofía Superior.

Al inicio del curso siguiente, el padre Zaragüeta intentó convencerle de que se instalara en el Seminario como un interno más. La vida libre y sin disciplina que llevaba como externo no ayudaba en absoluto a moldear los hábitos y el carácter del futuro cura que Zubiri iba a ser, eso Zaragüeta lo sabía bien. Pero había algo más que le preocupaba. Y es que, aún desconociendo los motivos, se había percatado de la desazón espiritual que azotaba a Zubiri, y creía que el seguimiento tutelado de su formación, la convivencia con los demás seminaristas y una vida de oración y recogimiento podían reconducir la situación. Pero, poniendo su precaria salud como excusa, Zubiri consiguió librarse del régimen de internado que le acongojaba. A principios de 1918, el nuevo rector del Seminario –dado que el padre Zaragüeta había

³⁵⁹ «Prepara su intervención usando libros de Le Roy, Lagrange y Fonsegrive, todos ellos situados más allá de la pura y simple ortodoxia. Su inicial propósito de discreción cede ante su resistencia a ser domesticado.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 70.

³⁶⁰ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 69–74.

³⁶¹ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 72.

dejado el cargo para ser profesor de Religión y Moral en la Escuela Superior de Magisterio— le volvió a plantear el tema, pero esa vez en forma de ultimátum: para el curso siguiente, o ingresaba del todo en el Seminario o renunciaba temporalmente a sus estudios eclesiásticos. Zubiri le respondió que lo pensaría. Mientras tanto, se encomendó a un nuevo director espiritual, y éste le sugirió que se confesara con otro sacerdote que era del círculo íntimo del nuevo Rector. En el trato con esas personas Zubiri descubrió que le consideraban una suerte de elemento subversivo que había que controlar, cosa que le hizo cuestionarse por qué nadie le señalaba entonces su incompatibilidad con el sacerdocio. Todo eso acrecentaba la contradicción que impregnaba la vocación de Zubiri: por un lado sabía que sus superiores desconfiaban de él, pero, por otra parte, nadie le planteaba que tal vez debería abandonar el objetivo de convertirse en cura. Además, lo que verdaderamente le apasionaba era el estudio puro de la Filosofía y la Teología, y había empezado a aborrecer la actividad sacerdotal. Su espiritualidad perdió vigor y sus prácticas católicas se convirtieron en rutinas que cumplía sin demasiado sentimiento. Y, sin embargo, él no quería renunciar a su futuro presbiteral:

Cree, en definitiva, (...) que una vida sacerdotal libre de obligaciones pastorales le facilitará después la concentración que requiere una existencia teórica, amén de permitirle realizar el sueño de su familia. Su papel en la Iglesia será el de un sacerdote dedicado a impulsar con su filosofía, desde una cátedra universitaria, el progreso espiritual y cultural de la nación. Si la vida intelectual es el fin, el sacerdocio es el medio.³⁶²

Por todo esto, en verano de 1918 Zubiri decidió que su respuesta a la demanda que le impuso el nuevo Rector sería el abandono provisional del Seminario, donde ya había terminado los estudios de Teología. Un año antes se había matriculado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid —aunque, para acelerar su formación, hizo el examen de algunas materias en la Universidad de Salamanca.³⁶³ Ahora se disponía, pues, a dedicarse enteramente a su formación universitaria en Filosofía.³⁶⁴ Partiendo de su propia experiencia académica, el padre Zaragüeta había sugerido que, en cuanto el final de la guerra lo hiciera posible, tal vez fuera positivo para el joven Zubiri trasladarse a estudiar a la Universidad Católica de Lovaina. A Zubiri aquello le pareció una justificación perfecta, tanto ante sus padres como sus superiores, para excusar su salida temporal del seminario: antes de ir a Bélgica debía prepararse filosóficamente, y, por esa razón, debía ocuparse de sus estudios en la

³⁶² J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd.*; p. 78.

³⁶³ Esas asignaturas fueron: Literatura española, Historia universal y Teoría de la Literatura y de las Artes (cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd.*; pp. 76–77).

³⁶⁴ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd.*; pp. 76–78.

Universidad Central. Ese era el discurso que tenía preparado y se disponía a ir a Madrid para comunicárselo a su Rector. Pero tuvo que esperar para poderse explicar, dado que tanto él como su padre habían contraído la «gripe española».³⁶⁵ Ninguno de los dos falleció, pero, en el caso de Zubiri, la gripe había derivado en una meningitis que nadie le supo diagnosticar y de la que se salvó sin consecuencias irreversibles.³⁶⁶

En España, la epidemia de gripe había obligado a suspender las clases durante el primer trimestre del curso. Por ello, Zubiri tuvo que esperar hasta enero de 1919 para poder ir a la Universidad, ahora como alumno exclusivamente de la Facultad de Filosofía. Cabe decir que su distanciamiento del Seminario y la dedicación plena a la filosofía supusieron un genuino alivio para su espíritu. En los dos trimestres restantes pretendía aprobar todas las asignaturas de la licenciatura que le quedaban, y también todas las del doctorado; juntas, sumaban un total de doce materias. Y fue precisamente en sus clases de Metafísica –pertenecientes al doctorado– que pudo conocer personalmente y tener de profesor a Ortega y Gasset.³⁶⁷

Su método no se limita en modo alguno a exponer o comentar ideas y doctrinas: lo que hace ante su auditorio don José es realizar en vivo el arduo ejercicio de filosofar. Recorriendo los recovecos de las cuestiones que examina, Ortega no trata simplemente de plantear problemas y sembrar dudas. (...) Ortega supedita toda su exposición a la exigencia de dar, al menos, con “un átomo de verdad”. Por primera vez, Xavier puede contemplar la figura viviente de un filósofo entusiasmado, y desde el primer momento capta la diferencia entre su querido don Juan y su nuevo maestro: Zaragüeta es el militante más honesto de una filosofía concebida para reforzar los flancos débiles del catolicismo contemporáneo; Ortega, en cambio, como un nuevo Sócrates, brega con las ideas comprometido sólo con la verdad.³⁶⁸

Zubiri quedó fascinado. Con el acceso a la cátedra de Metafísica en 1910, el pensamiento orteguiano, tan diferente de la modernidad trágica unamuniana, inauguraba la filosofía contemporánea en la España del siglo XX. La aspiración de Ortega era emancipar el ejercicio filosófico de toda instrumentalización política. Practicar una filosofía que fuera solamente filosofía; dotar a esta disciplina de absoluta independencia para lograr un pensamiento libre, enfocado hacia las cosas mismas.

³⁶⁵ Sobre la epidemia de la «gripe española», ver J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 715–716, notas 1 y 2.

³⁶⁶ «Finalizada la guerra, fue cuando el mismo año 18 a X le afectó muy seriamente la llamada gripe española. Por fortuna, superó su acoso. Y aunque al parecer tuvo una meningitis, ni se le dañó el cerebro, ni tampoco entonces se la diagnosticaron. X se ha divertido siempre refiriendo a sus amigos médicos famosos el caso de un enfermo con los síntomas que él había tenido, y ellos empalidecían cuando les decía que sí, que había sido él mismo ese enfermo.», cf. CASTRO, Carmen, *Xavier Zubiri: Breve recorrido de una vida*, Ensayos, 3 (s.l.: Amigos de la Cultura Científica, 1986), p. 30.

³⁶⁷ A. PINTOR-RAMOS, *op. cit*; pp. 312–313.

³⁶⁸ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *op. cit*; p. 84.

Así era como Ortega veía el rol de la filosofía y esa era la mentalidad que imperaba en sus clases.³⁶⁹ Tal perspectiva no podía sino impresionar al joven Zubiri, el cual depositó en el maestro su plena confianza intelectual y se convirtió en su discípulo. De la mano de Ortega, empezó a vislumbrar una nueva forma de pensar que fue crucial para su desarrollo intelectual. En efecto, el primer contacto de Zubiri con el nombre de Husserl había sido a través del libro del padre Arnáiz que leyó en 1914. Pero fue Ortega quién le enseñó en profundidad la fenomenología husserliana, abriéndole las puertas al mundo de la «pura filosofía» y guiándole hacia un pensamiento libre de presupuestos teológicos.³⁷⁰ Con él estudió también la filosofía pragmatista y ahondó en autores como James, Pierce, Bergson o Simmel, dando como fruto su primer texto de rigurosa filosofía –que debió escribir para entregarle a Ortega como trabajo de doctorado.³⁷¹ Hasta ese momento, todos los maestros que Zubiri había tenido se limitaban a dar lecciones de filosofía; Ortega, en cambio, enseñaba a filosofar. La diferencia era abismal. Y, si bien la relación intelectual entre Ortega y Zubiri tuvo sus altibajos –dado que, en los años venideros, nacerían algunas diferencias filosóficas entre ellos–, su relación personal se basó siempre en una intachable amistad y respeto mutuos.³⁷² Durante ese curso, Zubiri intimó con Ortega sobre diversas cuestiones: charlaron de religión, del papel que la vocación juega en la vida humana y de lo heroico de ser fiel a uno mismo, entre otros temas. Eran elementos de gran importancia dentro de la filosofía orteguiana y es fácil suponer que, en aquella época, el punto de vista de Zubiri estaba fuertemente influido por Ortega. Acompañado por su maestro Zubiri había descubierto, esta vez sin añadidos, su vocación filosófica, lo cual intensificaba su lucha interna: sentía que su verdadera existencia –hecha para la filosofía– no podía aflorar sin entrar en contradicción con la voluntad de todo su entorno, al que él se esforzaba por complacer. Se lo debía a sus padres y maestros. Y,

³⁶⁹ «En la línea de Ortega, aunque sin su retórica elitista, Zubiri actuará bajo el convencimiento de que la práctica integral de una filosofía que sea pura filosofía debe ser ingrediente insustituible de una cultura capaz de sobrevivir a toda disputa política, una Cultura con mayúscula que pueda mejorar a los españoles y servir de salvavidas en las tormentas y naufragios con que la historia castiga a las naciones.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd.*, p. 86.

³⁷⁰ GRACIA, Diego, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Logos, 2, 3a edición (Madrid: Triacastela, 2008) pp. 33–34.

³⁷¹ Un trabajo mecanografiado de ochenta páginas cuyo objetivo era presentar la relación conflictiva entre intelectualismo y pragmatismo, a la vez que intentaba salvar lo que hay de verdadero en cada uno (J. COROMINAS; J. A. VICENS, *op. cit.*; pp. 88–89).

³⁷² Esa amistad sincera que había nacido entre Zubiri y un agnóstico como Ortega disgustó a los formadores del Seminario. Su buena relación rompía todas las recomendaciones estipuladas en el Reglamento del Seminario de Madrid, donde constaba explícitamente que se debía evitar el trato con los seculares heterodoxos, tuvieran estos intención de inculcar sus ideas a otros o se abstuvieran de ello. Por esa razón, juzgaban la amistad entre Ortega y Zubiri como algo peligroso (cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd.*; p. 88).

al mismo tiempo, veía que permanecer vinculado a la Iglesia le coartaba la libertad necesaria para un espíritu crítico. Se dio cuenta, en definitiva, de que su vida expresaba una tensión de tintes orteguianos, donde él tenía que luchar contra los obstáculos para lograr realizar su destino.³⁷³

Una madrugada a comienzos de febrero de 1920, Xavier desciende del tren en la estación de Lovaina. Todavía es de noche cerrada y llueve sin cesar. Cansado del viaje y entumecido por el frío, apenas puede con sus dos grandes maletas repletas de libros. Mientras camina entre los charcos, la luz mortecina de algunas farolas le deja ver aquí y allá las siluetas ruinosas de los edificios. Xavier no sabe bien si es el frío o estas otras sensaciones lo que hiela su espíritu. Es la primera vez que sale de España y se siente sobrecogido. El contraste entre el progreso de Madrid y la miseria de la posguerra en Lovaina le parece mucho mayor de lo que se había imaginado.³⁷⁴

Siguiendo los consejos de Juan Zaragüeta, a principios de 1920 Zubiri partió hacia Bélgica para estudiar durante un año en el Instituto Superior de Filosofía Santo Tomás de Aquino de la Universidad Católica de Lovaina,³⁷⁵ cuya ciudad homónima había sido arrasada por los alemanes en agosto de 1914. Aquel era el segundo curso que se impartía tras el fin de la Primera Guerra Mundial. Gracias a los estudios que ya había realizado, Zubiri se matriculó en la Universidad como alumno especial de licenciatura en Filosofía y su estancia allí comprendió dos semestres de formación, interrumpidos por las vacaciones de verano.³⁷⁶ Al inicio del curso Zubiri se encontró con su buen amigo Eugenio Ímaz, que estudiaba Derecho en Lovaina desde la reapertura de la Universidad, el año anterior. Amigos desde la infancia, Ímaz era la única persona a quien Zubiri confiaba sus intimidades, y, por tanto, conocía bien el tormento interno y la tensión a los que su amigo estaba sometido desde hacía tiempo. Fue él quien le contó a Zubiri las peleas intelectuales que se vivían en el Instituto Superior. De un lado estaban aquellos que, como Jacques Maritain, defendían que la aspiración de la Escuela de Lovaina tenía que ser la introducción fiel del tomismo en el paradigma entonces actual, asimilando las novedades culturales que el siglo XX ofrecía. Y, por otro lado, estaban los partidarios de la neoescolástica, que tenían una perspectiva mucho más abierta con la modernidad y más participativa con las ciencias. Tal era el caso del cardenal Mercier y de Léon Noël. Cabe remarcar, asimismo, que en aquella

³⁷³ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 79–92.

³⁷⁴ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 93.

³⁷⁵ PINTOR-RAMOS, Antonio, «Los años de aprendizaje de Zubiri», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 27 (2000), p. 314.

³⁷⁶ «El semestre concluía el 30 de junio. (...) Pasadas las largas vacaciones de verano, el nuevo semestre empezaba reglamentariamente el tercer martes de octubre, fecha en la que se iniciaba el año académico para los alumnos ordinarios. Para Zubiri fue éste el segundo semestre.», cf. MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán, «Xavier Zubiri y la Escuela de Lovaina», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 12 (1985) p. 365.

época Lovaina estaba considerada como el núcleo europeo de la restauración escolástica, un movimiento impulsado por el cardenal Mercier. Como el padre Zaragüeta, el ambiente que Zubiri vivió allí fue el de un neotomismo que estaba en diálogo con corrientes como el kantismo y la fenomenología. Era una neoescolástica que se reinterpretaba contrastando sus propias ideas canónicas con las nuevas que brindaba el mundo moderno, a fin de enriquecerse y mantenerse filosóficamente actual.³⁷⁷ Tal vez porque ese era el enfoque académico se pudo dar el caso de que Zubiri coincidiera, en una de sus clases de aquel curso, con el sacerdote, matemático y astrofísico Georges Lemaître –padre de la teoría de un universo en expansión a partir de una explosión inicial–, que entonces era un joven de 26 años que estaba terminando su doctorado en matemáticas y física. Respecto a los profesores que trató en Lovaina,³⁷⁸ Zubiri mantuvo una vinculación algo más estrecha con el profesor Léon Noël, cuya práctica de un «realismo inmediato» sugería una alternativa al realismo crítico que interesó a Zubiri, y de él aprendió a ser crítico con la epistemología neoescolástica.³⁷⁹ Noël había estudiado con Zaragüeta, y fue este el último quien se lo recomendó a Zubiri como el docente idóneo para ayudarlo a profundizar en sus estudios. Tanto fue así, que Noël acabó siendo el director de la memoria de licenciatura de Zubiri –un trabajo centrado en el punto de partida de la filosofía de Husserl con intención de completarse en la tesis doctoral. El aprecio intelectual y personal que Zubiri sentía por Noël hicieron que le confiara a él sus dudas en cuanto al sacerdocio, y, sobre todo, el hecho de que su práctica del catolicismo se había vuelto algo completamente mecánico y que sólo la liturgia le espoleaba. Ante tal confesión, Noël corroboró los riesgos de ese planteamiento, a la vez que le animaba a no desistir con el objetivo de ordenarse.³⁸⁰ En mayo, Zubiri pronunció su primera

³⁷⁷ G. MARQUÍNEZ ARGOTE, *ibíd.*; p. 363; GRACIA, Diego, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Logos, 2, 3a edición (Madrid: Triacastela, 2008) pp. 34–35.

³⁷⁸ Para una descripción más detallada sobre las asignaturas que Zubiri cursó durante su licenciatura en Lovaina, ver G. MARQUÍNEZ ARGOTE, *op. cit.*; pp. 364–365, así como A. PINTOR-RAMOS, *op. cit.*; p. 316.

³⁷⁹ «Noël intentó asumir la fenomenología desde la neoescolástica, creando el llamado "realismo inmediato", en oposición al "realismo crítico". No hay duda de que sus ideas influyeron decisivamente en Zubiri. Pero las diferencias entre ambos son importantes. Noël no dejó nunca de ser un escolástico abierto a la fenomenología, en tanto que Zubiri se nos muestra, ya en sus primeros escritos, como un fenomenólogo interesado por asumir la escolástica.», cf. D. GRACIA, *op. cit.*; p. 75, nota 1*. Ver también G. MARQUÍNEZ ARGOTE, *ibíd.*; pp. 370–374, 376–380.

³⁸⁰ «Después de tantos años de dirección espiritual, Xavier se va convenciendo de que la verdadera ascética no está en lanzarse pasivamente a los empujes de otra persona, sino en vivir activamente la vida interior, poniendo en condiciones de óptimo desarrollo los gérmenes que cada uno lleva en sí. Empieza a considerar toda dirección como un elemento de ayuda externa y nada más. Lo sustantivo tiene que venir de uno mismo. Pero entonces su fe decae aún más.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *op. cit.*; p. 102.

conferencia, que tituló «La idea de cultura y de Derecho en el pensamiento alemán contemporáneo», y que era una actividad obligatoria para poder licenciarse en Filosofía. Durante las vacaciones de Pascua de 1920, viajó por primera vez a Alemania.³⁸¹ Por recomendación de otro de sus profesores favoritos, A. Michotte, Zubiri fue a Leipzig para conocer al ya anciano Wilhelm Wundt, el padre de la psicología experimental, y poder visitar su Instituto de Psicología.³⁸² A finales de junio, Zubiri e Ímaz partieron de vuelta a San Sebastián para pasar allí el verano. Cansado de sus crisis de salud y del miedo a decepcionar a sus padres decidió lanzarse adelante y, en el mes de agosto, Zubiri escribió a su obispo pidiendo la ordenación subdiaconal. Dada su fama de modernista adquirida en el Seminario, había quien tenía ciertos reparos con su expediente, pero nadie le dijo nada. A través del obispo-prior de Ciudad Real, el 19 de septiembre de 1920 recibió las órdenes menores de ostiario, lector, exorcista y acólito; no reunía aún las condiciones para la ordenación subdiaconal.³⁸³

Al terminar las vacaciones de verano, Zubiri no regresó directamente a Roma. A finales de ese mismo año tuvo que ausentarse temporalmente de sus clases, ya que en mayo había solicitado un permiso a su diócesis de Vitoria para viajar a Roma y someterse a un examen extraordinario sobre el conjunto de la Teología, a fin de obtener de inmediato los grados de bachiller y doctor en Sagrada Teología. Iba a hacer la prueba en el *Collegium Theologicum Romanae Universitatis*, una entidad jurídica que dependía enteramente del Vaticano y carecía de infraestructura académica y administrativa, pero que tenía derecho a otorgar títulos en Teología –aunque sólo actuaba en contadas ocasiones. Zubiri seguramente conoció esta vía de proceder tan acelerada y peculiar a través de algún profesor de la Universidad de Lovaina, y llevarla a cabo en un lugar tan ortodoxo como el Collegium le otorgaría prestigio y acallaría su reputación de racionalista. Zubiri estaba ansioso por liberarse de las exigencias de los programas académicos y poder plantearse su vida intelectual

³⁸¹ Y no fue un viaje exento de sorpresas, pues le ocurrió una curiosa anécdota con un policía de la frontera germana que acabó con ambos enfrascados en un debate filosófico a partir de la *Crítica de la razón pura* de Kant. En el viaje de vuelta, complicado a causa de una huelga de ferrocarriles, perdido su tren y le robaron la cartera y el pasaporte, pero logró conservar sus libros (cf. CASTRO, Carmen, *Xavier Zubiri: Breve recorrido de una vida*, Ensayos, 3 (s.l.: Amigos de la Cultura Científica, 1986), pp. 37–38).

³⁸² J. COROMINAS; J. A. VICENS, op. cit; pp. 98–99. W. Wundt falleció en el mes de agosto siguiente. Zubiri conservó con afecto el recuerdo de su visita a Leipzig y guardaba un gran aprecio y admiración intelectual por Wundt, a pesar de no compartir ni sus ideas filosóficas ni psicológicas.

³⁸³ J. COROMINAS; J. A. VICENS, ibíd; pp. 93–103.

de forma autónoma. La autorización le fue concedida sin impedimentos y la Universidad de Lovaina le permitió ausentarse hasta el mes de octubre. El día 28 de ese mes llegó a una Italia convulsa, donde imperaba la agitación obrera y el nombre de Benito Mussolini empezaba a ser popular.³⁸⁴ Al cabo de unos días y tras realizar el juramento antimodernista, que era obligatorio desde 1910 para los graduados en Teología, Zubiri se sometió a la prueba ante un tribunal presidido por Alberto Lepidi y Francesco dall'Olio. Las preguntas estaban planteadas desde un tomismo riguroso, y Zubiri tuvo que medir escrupulosamente sus palabras en cada respuesta que dio para no delatar su auténtica mentalidad. Superó satisfactoriamente el examen el 9 de noviembre y le confirieron inmediatamente el grado doctoral, permitiendo que se marchara a Bélgica tres días después. Su doctorado en Sagrada Teología surtió el efecto deseado y aplacó los rumores de que Zubiri era un modernista, pero, por otro lado, el haber logrado el título sin previa licenciatura le dotaba de un prestigio que afianzaba su futuro eclesiástico, complicando aún más el zafarse de él. Y la burocracia vaticana le había hecho ver que la Iglesia, como institución terrena, era un conjunto ordenado de ritos con un valioso papel social, pero que todo lo restante que la rodeaba era adventicio. No obstante, deshacer el camino emprendido cada vez le parecía una opción más alejada de la realidad.³⁸⁵

Ya en Lovaina, pidió de nuevo la ordenación subdiaconal –la primera de las órdenes mayores, que comportaba el compromiso del celibato–, siéndole concedida esta vez. De su ordenación iba a encargarse el nuncio del Papa en Bruselas.³⁸⁶ El retiro de la preparación para su ordenación fue traumático para Zubiri. Atrapado por el miedo, se hallaba en una completa aporía espiritual: le aterraba el paso que estaba a punto de dar y también le asustaba no darlo, cosa que se convirtió en una fuente de angustia radical. Presionado por el entorno, temía profundamente ser una decepción para todos aquellos que deseaban ver en él un cura, especialmente sus padres, y caer en un

³⁸⁴ Como el tiempo pasaba, el permiso de ausencia de Lovaina se había agotado y su solicitud de fecha para el examen no recibía respuesta alguna, un lego de la residencia religiosa en la que Zubiri se alojaba le sugirió que se colara en la misa papal que Benedicto XV iba a celebrar en la Capilla Sixtina, y en cuyo séquito hallaría el Maestro del Sacro Palacio, el cardenal Alberto Lepidi. Para lograr entrar, le aconsejó que se pusiera un alba sobre una sotana, y Zubiri así lo hizo. Después de la misa se acercó a fray Lepidi, se presentó y le hizo su petición, y este la acogió con urgencia; cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd.*; p. 104.

³⁸⁵ A. PINTOR-RAMOS, *op. cit.*; pp. 317–322; J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd.*; pp. 104–106.

³⁸⁶ «El 2 de diciembre firma un acta ante el vicecónsul de España en Lovaina, en la que declara que se constituyen a su favor un patrimonio y una renta eclesiástica: su familia compra valores de la deuda pública española por un valor de 10.000 pesetas, suficientes para producir 400 pesetas de renta anuales que se destinarán a la manutención de Zubiri.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd.*; p. 106.

vergonzoso desprestigio si renunciaba a su carrera eclesiástica. Pero, al mismo tiempo, sentía que tanto sus ideas como su temperamento hacían imposible su adhesión sincera a la institución católica, llegando a pensar que el acto que estaba a punto de tener lugar era un gesto sin sentido. Sabía, en el fondo, que su destino no estaba en el sacerdocio, pero intentaba calmar su apesadumbrada alma diciéndose que tampoco entraba en conflicto con él, y que convertirse en cura le simplificaría la vida sin interferir en su objetivo de ser profesor de filosofía. La noche anterior a la celebración no logró dormir. Finalmente, el 18 de diciembre de 1920 se ordenó subdiácono, y, mientras oía cantar sobre él las letanías de los santos, sintió que el gran error de su vida se había consumado, horrorizado ante la posibilidad de haber sacrificado su vida a la nada. Su impulso inmediato fue desertar, hacer pública su incredulidad y romper con la Iglesia. Pero, nuevamente, el pavor provocado por la idea de ser un hijo indigno de sus padres y de perder el aprecio de su entorno le frenaron. Se autoconvenció de que abandonar ya no le serviría de nada, y que, por tanto, debía proseguir su camino. Poco después sufrió un ataque de reuma y unos dolores de cabeza que le obligaron a pasar las navidades en San Sebastián. Pasados varios días, cuando ya se había recuperado de su reuma y debía regresar a la Universidad belga, contrajo unas fiebres causadas por la malaria que se le complicaron con violentos cólicos hepáticos, el primero de los cuales llegó a durarle cincuenta y dos horas.³⁸⁷

Aún débil y dolorido por su enfermedad, el 20 de febrero de 1921 volvió a Lovaina para terminar sus estudios y exponer su memoria de licenciatura. El trabajo se tituló *Le problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl: I, La logique pure*. Bajo la dirección de Noël, Zubiri presentó su tesina el 24 de febrero de 1921, obteniendo el título de licenciado en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina.³⁸⁸ Después, parece que Zubiri tenía intención de proseguir con el curso de doctorado en la misma universidad. Pero, para hacerlo, debía asistir obligatoriamente a las clases pertinentes durante dos semestres más. Aunque son desconocidas las razones que adujo, se sabe que Zubiri pidió por solicitud escrita quedar exento de asistir a dichas clases, una petición que fue rechazada por el Consejo del Instituto al encontrarse incapacitado para conceder esa dispensa. Dada tal respuesta, pues, a finales de marzo de 1921 Zubiri regresó a Madrid.³⁸⁹

³⁸⁷ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 106–108.

³⁸⁸ D. GRACIA, *op. cit*; p. 35; A. PINTOR-RAMOS, *op. cit*; pp. 322–323.

³⁸⁹ G. MARQUÍNEZ ARGOTE, *op. cit*; p. 366. No obstante, Antonio Pintor-Ramos sugiere que Zubiri tal vez tenía un motivo más profundo para marcharse de prisa tras ver como imposible la realización inmediata de su doctorado en Lovaina (cf. A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; pp. 325–327). Del

Mientras el tren atraviesa perezosamente la campiña francesa, le asaltan una y otra vez los recuerdos de este año trepidante. Cuando llega a Bayona, a su paisaje conocido, su semblante se vuelve aún más taciturno. Algo se le ha roto para siempre. Tiene apenas 22 años, pero se siente 20 años más viejo que cuando puso el pie en Lovaina.³⁹⁰

Ese mismo mes acudió a una de las sesiones impartidas por Ortega en la Universidad Central.³⁹¹ El objetivo de Zubiri era doctorarse en Filosofía en Madrid y le pidió a Ortega, el cual ya conocía su intención, que acogiera su proyecto como director. Ortega se avino a la propuesta y le sirvió como ponente.³⁹² Resulta fácil suponer que, debido a sus planes iniciales de doctorarse en Lovaina con un proyecto que era una continuación de su tesina de licenciatura, Zubiri ya debía tener casi terminado el contenido de su tesis, dado que defendió su trabajo tan sólo dos meses después.³⁹³ A mediados de mayo de 1921 tuvo lugar la lectura de su investigación, obteniendo el título de doctor en Filosofía por la Universidad Central de Madrid con la tesis *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*. Se le otorgó la calificación de sobresaliente y, meses más tarde, el reconocimiento de «premio extraordinario».³⁹⁴ Ese texto, editado dos años más tarde, fue el primer libro sobre Husserl publicado en una lengua diferente a la germana, y constituye una joya bibliográfica al ser una de las primeras expresiones del pensamiento del joven Zubiri, en forma de aportación a la filosofía de la objetividad pura.³⁹⁵

De esta manera, a la feliz edad de veintidós años, Zubiri contaba en su haber con dos doctorados y un espléndido futuro intelectual, (...). A pesar de las imprevistas complicaciones, la tesis de Zubiri en Madrid produjo un duradero impacto, le dio a conocer y le ganó un gran prestigio, abriéndole las puertas de los círculos intelectuales madrileños en los que Zubiri participará activamente.³⁹⁶

mismo modo, en J. COROMINAS; J. A. VICENS, op. cit; p. 109, se plantea la posibilidad de que Zubiri no estuviera dispuesto a seguir un año más inmerso en las polémicas entre tomistas que entonces eran tan frecuentes en Lovaina, y que aquel ambiente universitario tan tenso no le resultaba en absoluto de su agrado.

³⁹⁰ J. COROMINAS; J. A. VICENS, ibíd; p. 109.

³⁹¹ Germán Marquín Argote recoge el anecdótico recuerdo de un alumno que estaba en la clase de Ortega la tarde en la que Zubiri se personó en el aula tras su regreso de Bélgica (cf. G. MARQUÍN ARGOTE, op. cit; p. 366–367).

³⁹² A. PINTOR-RAMOS, op. cit; pp. 327–328.

³⁹³ Con tantas prisas, hubo cuestiones de trámite que se volvieron problemáticas. Una vez leída la tesis, cayeron en la cuenta de que no se le podía otorgar el título de Doctor en Filosofía y Letras a Zubiri porque la Universidad Central de Madrid no reconocía automáticamente su licenciatura en Lovaina. Fue Ortega, según parece, quien intercedió para resolver la peculiar situación, que se solventó el siguiente octubre con un examen de las materias que no aparecían como aprobadas en el expediente académico de Zubiri. En la prueba de griego coincidió con Antonio Machado (cf. A. PINTOR-RAMOS, ibíd; p. 329).

³⁹⁴ G. MARQUÍN ARGOTE, op. cit; p. 367; CASTRO, Carmen, *Xavier Zubiri: Breve recorrido de una vida*, Ensayos, 3 (s.l.: Amigos de la Cultura Científica, 1986), pp. 38–39.

³⁹⁵ G. MARQUÍN ARGOTE, ibíd; pp. 367–368; J. COROMINAS; J. A. VICENS, op. cit; pp. 115–116.

³⁹⁶ A. PINTOR-RAMOS, op. cit; p. 330.

Paralelamente a la preparación de la lectura de su tesis doctoral, la fuerte crisis espiritual en la que vivía Zubiri no hacía más que ir en aumento, y, desde su ordenación subdiaconal, se hallaba en una situación anímica muy oscura.³⁹⁷ Zubiri estaba decidido a marcharse pronto de España. Después de la defensa de su tesis se trasladaría a Alemania para completar su educación; por ello, el 5 de abril solicitó una beca a la Junta de Ampliación de Estudios para poder asistir a diversos cursos de varias universidades germanas.³⁹⁸ Casi al mismo tiempo, en la Universidad de Madrid le propusieron que diera un curso de Filosofía de la Religión, dándole así la oportunidad de estrenarse como profesor. Estaba ante una encrucijada y debía elegir, mientras que la vida se le venía abajo. Empujado por la pena decidió escribir una carta a su antiguo profesor del Colegio de Santa María de San Sebastián, el padre Benigno Pérez, en quien tanto confiaba de pequeño. Más que de una carta, se trataba de una confesión de siete páginas donde Zubiri se sinceraba totalmente acerca de su verdadera situación espiritual. Él ansiaba tener fe, creer con un sentimiento pleno como lo hacía de niño, pero la realidad es que su razón, apuntalada en un sólido agnosticismo, se lo impedía, y ese desasosiego espiritual le estaba ahogando. Nada parecía poder llenar tal vacío. Zubiri le escribió al padre Benigno buscando alguna palabra de alivio por parte de su apreciado maestro. Pero ese consuelo no llegó. En su lugar, este le respondió con el discurso habitual: que a la verdad se llega con el alma entera, y no mutilada por el intelectualismo; que desertar de la Iglesia católica no es una salida viable; que de esas calamidades nacerá una fe renovada; que detener su vida intelectual para entregarse a la práctica del catolicismo le ayudará a reencontrar su fe; y también le instó a aceptar impartir el curso de Filosofía de la Religión y olvidarse de ir a Alemania. La respuesta se cerraba con un párrafo final que exhortaba a Zubiri a no defraudar las esperanzas de todos que le amaban volviéndose indigno de ellos. Aunque el padre Benigno quiso transmitir entereza y esperanza con sus palabras, nada de lo dicho infundió paz en Zubiri. Y, como la heterodoxia confesada por su antiguo alumno le había preocupado, el padre Benigno le escribió al padre Lázaro –que entonces era Provincial de la Compañía– para contarle lo que sucedía, y

³⁹⁷ «Desde que recibió el subdiaconado ha perdido la ilusión por todo. Siente que todo es adventicio en su vida y especula con la idea de la muerte. Durante su estancia en Lovaina sus ideas han ido cristalizando, pero no se atreve a adoptarlas interiormente. (...) Le consume una honda tristeza y los males del espíritu se le trasladan al cuerpo.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, op. cit; p. 111.

³⁹⁸ El itinerario que Zubiri pensaba seguir era: la Fenomenología de Husserl y la Lógica de Geyser en Friburgo; la Teoría de los Valores de Rickert en Heidelberg; la Ética de Scheler en Colonia; la Teoría del Conocimiento de Volkelt en Leipzig; Psicología del Pensamiento, Bühler en Wurzburg; Teoría del Conocimiento, Nelson en Gotinga; la Lógica de Natorp y Heimsoeth en Marburgo; y Psicología en Berlín (cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, ibíd; pp. 722–723, nota 1).

este segundo hizo lo propio con el padre Zaragüeta. De ese modo, Zaragüeta ya sabía la situación de Zubiri cuando este fue a visitarle en verano, tras la lectura de su tesis. Hablaron largamente y Zaragüeta usó los mismos argumentos que Zubiri había oído ya tantas veces, pero hubo algo en su discurso que sí captó su atención: la idea de la religión como unidad ontológica de vida le gustó. Pensó que ese catolicismo vital podía llegar a concordar con su pensamiento y que quizás no se encontraba tan lejano de la fe esencial de la Iglesia, cosa que le alivió un poco el ánimo por primera vez.³⁹⁹

Aunque se sentía exhausto, Zubiri estaba decidido a llegar hasta el final; sólo así lograría la libertad que tanto necesitaba para filosofar. Y el Desastre de Annual (Marruecos) en junio de 1921 aceleró las cosas: él no había hecho su servicio militar, y sólo podría beneficiarse de los privilegios militares sacerdotales si se ordenaba inmediatamente. En agosto, pocos días después de haber sufrido un nuevo episodio de fiebres causadas por la malaria, Zubiri solicitó que se iniciaran los trámites de su ordenación, aduciendo su mala salud para acelerar el proceso y evitar así su reclutamiento militar. Además, consiguió una dispensa de edad del Vaticano para poder adelantar quince meses la ceremonia de recepción del presbiterado. El 28 de agosto fue ordenado diácono por el obispo de Ciudad Real en San Sebastián. Por otro lado el obispo de Vitoria, Leopoldo Eijo y Garay, pidió a distintos curas –Zaragüeta era uno de ellos– que le informaran sobre la aptitud de Zubiri para el sacerdocio. Zaragüeta creía a Zubiri cuando éste le decía que iba restaurando su fe, aunque recomendó que el joven se sometiera a un régimen intenso de espiritualidad después de la ordenación. Sin embargo, alguien de la esfera universitaria aprovechó la oportunidad para lanzar contra Zubiri unas acusaciones que no tuvieron más consecuencias que romper la frágil calma que él había logrado en su conversación con Zaragüeta.⁴⁰⁰ Así, envuelto nuevamente en ese tormento interior y empujado por un compendio de presiones externas a él, Zubiri se vio arrastrado por la corriente natural de su carrera eclesiástica.⁴⁰¹ Invadido por una completa indiferencia ante aquella ceremonia, Zubiri fue ordenado presbítero el 21 de septiembre de 1921 en Pamplona.⁴⁰² Su primera misa se celebró a los pocos días en la iglesia de Santa María

³⁹⁹ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 111–117.

⁴⁰⁰ «Parece que alguien quiere hacerle pagar su amistad con Ortega y con otros desafectos al catolicismo.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 118.

⁴⁰¹ Dos días antes de su ordenación, Zubiri escribió una carta a Eugenio Ímaz en la que admitía que aquellos estaban siendo los peores momentos de su vida; que iba a ser un sacerdote sin vocación, y que la sotana le arrebataría toda posibilidad de tener una «vida vivida realmente» (cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 118).

⁴⁰² J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 117–120.

de San Sebastián –el mismo lugar donde años atrás había sido bautizado. Fue un acto solemne y de gran relevancia social, presidido por su tío Vicente (sacerdote diocesano) y cuyos padrinos fueron su tío Francisco (sacerdote jesuita) y el padre Zaragüeta.⁴⁰³

A principios de octubre Zubiri regresó a su vida en Madrid: obtuvo un permiso del obispo de Vitoria para ausentarse de su diócesis, volver a la capital española y proseguir con sus estudios. En aquel momento había escasez de miembros del clero español dedicados completamente a la vida intelectual, así que el obispo prescindió de Zubiri en el País Vasco permitiéndole continuar con su formación en Madrid. Zubiri se instaló, pues, en una pensión más agradable y celebraba misa regularmente en la parroquia de la Concepción.⁴⁰⁴ Vestía siempre su sotana negra, pero le torturaba que le preguntaran por qué era cura.⁴⁰⁵ Y, como la beca que había solicitado a la Junta de Ampliación de Estudios para irse a Alemania todavía no le había dado respuesta, inició los trámites pertinentes para ser nombrado profesor universitario. Durante este mismo mes, Zubiri recibió una carta de un antiguo compañero seminarista de Lovaina que atravesaba una profunda crisis de fe, provocada también por su contacto con el modernismo. Firmando con el seudónimo de «Rourix», le escribía a Zubiri en busca de ayuda. Esa persona había compartido largas charlas con Zubiri y conocía sus dudas sobre lo relativo a la institución eclesiástica, y, habiéndose enterado de su reciente ordenación, supuso que Zubiri había hallado un modo de resolver su situación, y le suplicaba que le mostrara cómo lo había logrado. Aquello constituyó una ocasión única para que Zubiri pudiera ejercer su sacerdocio de una forma que le parecía aceptable: con su respuesta se propuso guiar el alma atribulada de su compañero y sacarla de su sufrimiento mediante el testimonio de su propia fe. Zubiri se esforzó admirablemente a

No obstante, el lector debe tener en cuenta que la etapa sacerdotal de Zubiri es una cuestión muy delicada, que el filósofo vasco siempre trató con un talante discreto. A falta de una versión dada por el propio Zubiri, no se sabe con total certeza la verdad de los hechos que le empujaron hacia unas decisiones u otras, quedando en la más absoluta intimidad del autor y de sus allegados. En estas páginas exponemos, por tanto, una hipótesis contrastada y plausible de cómo pudieron desarrollarse las situaciones descritas, basándonos para ello en una de las biografías más extensas y detalladas sobre Zubiri que existen a día de hoy. Pero cabe tener presente que se trata de una posible explicación razonable, no de una afirmación tajante sobre la realidad.

⁴⁰³ A. PINTOR-RAMOS, op. cit; p. 330.

⁴⁰⁴ A. PINTOR-RAMOS, ibíd; p. 331.

⁴⁰⁵ En aquel momento Zubiri no podía compartir sus sentimientos con su más íntimo confesor, dado que su buen amigo Eugenio Ímaz atravesaba entonces una depresión causada por una crisis espiritual parecida a la que vivía el filósofo vasco: sus convicciones religiosas tradicionales no habían resistido el impacto del aprendizaje filosófico que recibió en Lovaina (cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, op. cit; pp. 121–122).

lo largo de su carta de respuesta para ofrecerle a Rourix una apariencia de solidez y armonía. Afirmó haber salido airoso de su crisis espiritual, aunque, en el fondo, vivía aferrado a una estabilidad muy frágil. En su escrito, Zubiri explicó la que entonces era su concepción del cristianismo y del sacerdocio, y de qué manera hizo concordar su catolicismo con su mentalidad crítica. Se autodefinía como un cura modernista y creía sinceramente que su misma realidad sería la prueba de que uno podía ser conjuntamente católico, sacerdote y crítico –a pesar de tener que practicar esta última en secreto.⁴⁰⁶ Lamentablemente, no le fue posible realizar ese ideal.⁴⁰⁷

Ya en noviembre, el ímpetu con el que había escrito su respuesta al seminarista lovaniense había desaparecido. Zubiri volvía a estar decaído y, sobre todo, se sentía solo en esa nueva etapa como sacerdote. En ese estado de ánimo recibió un día un sobre dirigido a él, que, al abrirlo, reveló un texto mecanografiado y sin firma que portaba malas noticias: alguien que conocía sus devaneos modernistas le había denunciado ante su obispo, acusándole de proferir ideas heterodoxas. Antes de su ordenación, alguien ya le había señalado como simpatizante de pensadores agnósticos. La carta le desautorizó para decir misa, detallaba las doctrinas que se le atribuían e, incluso, señalaba al padre Zaragüeta como cómplice del voluble sacerdocio de Zubiri –aunque quedaba exento de las demás acusaciones. Aquello le ponía en una situación muy grave, porque quedaba expuesto a una suspensión canónica. Atónito e indignado, marchó inmediatamente a ver a Zaragüeta, y este le empujó a asumir de una vez el compromiso fundamental que había adquirido con la Iglesia; le dijo que debía responsabilizarse y dejar claro cuál era su posición. Zubiri sintió que Zaragüeta le había dado la espalda, dejándolo indefenso. Escribió una carta a Eugenio Ímaz contándole las penosas circunstancias que le habían sobrevenido; en su casa mintió para esconderlas, aunque sus padres supieron por otra fuente que él tenía algún problema –creyeron que era una cuestión de disciplina– con las autoridades eclesiásticas. Entonces recibió por fin la confirmación de su beca, y, a pesar de todo, en enero de 1922 obtuvo la autorización de su Obispado para poder salir de España y dedicarse a sus estudios científico-filosóficos. De ese modo, a

⁴⁰⁶ Para un análisis más extenso de la carta de Zubiri en respuesta al seminarista de Lovaina, ver J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 124–131.

⁴⁰⁷ «La carta a “Rourix” constituye un esfuerzo desesperado de Zubiri por hallar como sacerdote su propio lugar en la Iglesia. (...) Quiere creer que le será posible vivir un sacerdocio diferente y realizar en la Iglesia un trabajo callado de auxilio a las almas atribuladas; desea valorar la institución católica como una comunidad que puede hacer fermentar la vida social y cultural en orden a una mayor perfección. La Iglesia, sin embargo, no le va a permitir ni creer lo que dice, ni decir ni vivir lo que cree.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 131.

principios de marzo partió hacia Alemania. Antes de llegar se detuvo unos días en París, donde visitó la ciudad y también fue al Collège de France para conocer a Henri Bergson, que, en esa época, era una de las figuras más populares de la filosofía europea. La conversación con Bergson, mantenida en un momento muy delicado para Zubiri, fue de gran importancia para él y la definió como «el encuentro con el filósofo mismo». Lo que Zubiri admiraba de Bergson era precisamente el punto originario de sus teorías, a saber, la íntima relación humana con la realidad misma y la emoción que nace de ella y que funda todo pensamiento.⁴⁰⁸ Asimismo, conoció a Édouard Le Roy –a quien Bergson designó como sucesor en su cátedra–, y no pudo resistirse a asistir a una de las clases de Alfred Loisy, la persona que, con sus escritos sobre historia del cristianismo, había provocado la crisis modernista y había sido excomulgado y apartado por la Iglesia. La curiosidad que movió a Zubiri a escuchar a Loisy le comportó graves consecuencias.

Hubo alguien que le vio entrar en aquel aula: Rourix, el seminarista belga que le había pedido consejo unos meses antes, y que no dudó ni un instante a denunciarle epistolarmente ante el obispo de Vitoria. En su escrito no sólo explicaba que Zubiri había ido al curso de Loisy, sino que, además, contaba cómo él acudió a Zubiri en busca de consuelo espiritual y el modo en que su respuesta le había perturbado hasta el punto de hacerle dudar. Como colofón, la denuncia al obispo adjuntaba la carta tan honesta que Zubiri había escrito a Rourix. En el mismo momento en que el seminarista belga envió el sobre al Obispado, le mandó una copia del contenido al propio Zubiri, que la recibió estando aún en París. Harto, agotado y ahora traicionado, estalló. Decidido como nunca a romper con la Iglesia, empezó a escribir cartas: en la que iba dirigida al obispo, le decía que era conocedor del hecho que le habían denunciado y admitía sin tapujos sostener ideas modernistas, y le sugería al obispo que se informara sobre su historial a través del padre Benigno Pérez; en la que remitía a Zaragüeta, le comunicaba indignado lo sucedido y su determinación a acabar definitivamente con tal situación, a pesar de que eso comportara separarse de la institución eclesial; y, en la que escribió a sus padres, decidió contarles todos esos pensamientos que les había estado ocultando antes de que se enteraran por terceras personas. Acto seguido

⁴⁰⁸ «[Zubiri] Admira el impulso original de su filosofar: la voluntad de mantenerse lo más íntimamente posible en la realidad, asumiendo su intrínseca problematidad. (...) “Bergson afirmará que la misión del hombre frente a la naturaleza no consiste ni en mandar ni en obedecer; sino simplemente en simpatizar con ella, en una como camaradería, en una verdadera *philia*. Esto es la filosofía (...), es el amor en que se convive con la realidad misma”.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 138.

Zubiri regresó sin demora a España. El 18 de marzo llegó a Vitoria; antes había estado en San Sebastián para visitar a sus padres, y estos le habían suplicado entre llantos que corrigiera sus ideas heterodoxas. En Vitoria se reunió con el obispo Eijo y Garay y con el fiscal de la diócesis, y ante ambos respondió con honestidad a sus preguntas y admitió ser culpable de las herejías que se le atribuían. La consecuencia inmediata fue la excomunión y la prohibición del ejercicio del sacerdocio y de la docencia. No obstante, el obispo Eijo se mostró algo dispuesto a perdonarle si Zubiri se mostraba como una oveja que había perdido el rebaño, y le pidió que reflexionara.⁴⁰⁹

Zubiri reflexionó hondamente sobre todo lo dicho durante su encuentro con el obispo. Muy consciente de la complejidad del momento en que se hallaba, esa misma noche escribió una carta de trece páginas de largo al obispo Eijo. En ella le contaba con detalle y completa sinceridad la historia de su vida, el origen de sus ideas, sus sufrimientos y la manera en que se habían ido dando los sucesos hasta llegar al punto en el que entonces estaba. Zubiri esperaba que, tal vez así, el obispo se convencería de que su secularización era el paso más lógico y menos traumático, al tener como motivación la rectificación de un error. Quizás ese argumento también calmaría a su familia. A la mañana siguiente entregó su escrito en el Palacio Episcopal, esperando que el obispo tuviera tiempo de leérselo antes de su segunda reunión, pendiente para aquella misma tarde. Y así fue; ambos entablaron una conversación larguísima y sin la rigidez de la primera entrevista. Salieron a la palestra los mismos argumentos de siempre, y el obispo Eijo quiso hacerle ver a Zubiri los riesgos que comportaría su renuncia, tanto para su futuro como para las personas de su entorno, y le volvió a pedir que dejara a un lado su obstinación intelectual. Cuando Zubiri salió del Palacio Episcopal le aguardaban epístolas de sus padres que, lejos de comprender la tragedia que vivía, le recomendaban que se calmara y que cediera si era necesario, y también una carta enfurecida de Zaragüeta.⁴¹⁰ A este último le sorprendió que Zubiri admitiera las acusaciones como verdaderas y le reprochó que ahora se sublevara contra su situación cuando había sido él mismo quien había accedido libremente al sacerdocio, y con cierta prisa para evitar el reclutamiento militar. Le recriminó también que lo que él llamaba sinceridad no era más que rebeldía disfrazada, y que el escrito que le había enviado desde París desprendía aires de suficiencia. La carta concluía

⁴⁰⁹ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 133–143.

⁴¹⁰ Ante la noticia de la crisis en la que se hallaba Zubiri y de su intención de renunciar al sacerdocio, el padre Domingo Lázaro también se preocupó por él. Le escribió al padre Benigno especulando sobre las causas de esa situación y comentando posibles formas de proceder para ayudar al joven Zubiri (cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 150–151).

desaconsejando la ruptura clerical y recomendándole que volviera a Cristo. Las palabras de Zaragüeta dolieron profundamente a Zubiri. Decepcionado, le contestó rápidamente negando la deslealtad al sacerdocio que este le imputaba, lamentando que todos le habían guiado hacia ese destino sin que nadie nunca le hubiera dicho que tal vez el abandono de la carrera eclesiástica era lo pertinente en su situación, que no quería desafiar a la Iglesia ni se consideraba intelectualmente superior a nadie. Le aclaró, en definitiva, que su problema no era otro que haber perdido la fe. Llevaba casi diez años inmerso en un nihilismo religioso y eso tenía poco que ver con detalles críticos u objeciones filosóficas. Cuando Zaragüeta leyó la dura carta que Zubiri le dirigía quedó impactado por lo que esta confesaba y su punto de vista cambió, adoptando un tono más compasivo. Le mandó una nueva misiva, esta vez mucho más conciliadora pero cuando llegó a Vitoria, Zubiri ya no estaba allí y no pudo leerla hasta unas semanas después, cuando las circunstancias habían cambiado substancialmente. Y es que, tras mucho meditar qué consecuencias acarrearían sus actos tanto para él como para su entorno, Zubiri acabó aviniéndose a pedir perdón al obispo. Cedió ante la presión que todos le hicieron para que no rompiera con la Iglesia y, asustado por las desgracias que podían ocurrirles a su familia y a su mismo porvenir, claudicó. Iba a retractarse de todo.

El 1 de abril Zubiri escribió al padre Lázaro preguntándole si le podía acoger en el Colegio del Pilar de Madrid; seis días más tarde, este le respondió que podía instalarse en la residencia marianista sin problema alguno, y sólo lamentaba que su cargo le privara del tiempo suficiente para poder dedicárselo a Zubiri. Al poco de escribirle al padre Lázaro, pues, Zubiri regresó a Vitoria y solicitó el perdón de la Iglesia ante el obispo Eijo. Sintiendo humillado, renegó de sus ideas jurando y firmando una declaración antimodernista, volvió a prometer fidelidad a la institución eclesiástica y recitó en Credo católico. Viendo la escena como una suerte de milagro, el obispo Eijo descargó a Zubiri de su castigo y fijó las condiciones en que iría restaurando su situación sacerdotal. Asimismo, le pidió la redacción de una carta donde dejara constancia de los compromisos que asumía. La situación estaba resuelta, pero se habían abierto heridas en Zubiri que no cicatrizarían fácilmente: esa crisis de 1922 supuso el fracaso decisivo de su vida sacerdotal tal y como él la concebía, ahora lo sabía bien.⁴¹¹ Se había visto obligado a abjurar públicamente de

⁴¹¹ «(...) la Iglesia no acepta de ninguna manera esta concepción del sacerdocio; sus padres se hunden ante la posibilidad de su exclusión de la Iglesia; su mundo se le viene abajo y el futuro parece cerrarse para él. La lucha denodada contra su circunstancia, por mor de su vocación intelectual, ha mostrado su rostro más trágico.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 155.

todo aquello que defendía, y, sin embargo, nadie podía forzarle a hacerlo también en su fuero interno. En sus adentros seguía fiel a su pensamiento –puesto que las ideas no dependen de la voluntad. A partir de entonces Zubiri actuó de tal manera que, visto desde fuera, era percibido como un sacerdote disciplinado, fiel a su compromiso y sin ninguna intención de cuestionar el magisterio católico. Pero, a su vez, redujo tanto como pudo su actividad pastoral. Él no quería renunciar por completo a su independencia vital y estaba decidido a entregarse a la filosofía, trabajando con una libertad intelectual motivada sólo por la verdad misma. A finales de abril regresó a Madrid, y su objetivo era la cátedra universitaria.⁴¹²

Dado que la tensión de lo ocurrido en la primavera de 1922 había tenido un impacto negativo sobre su salud, Zubiri pasó el resto de aquel año descansando y tratando de recuperarse a todos los niveles de su vida –aunque se matriculó en la asignatura de Física General en la Facultad de Ciencias. Estuvo alojado en la «Casita Norte» del Colegio del Pilar de Madrid, donde cumplía las penitencias impuestas por su obispo y el padre Lázaro pasaba con él todo el tiempo del que disponía. Un año después, sin haber normalizado aún su situación eclesiástica, Zubiri se mudó a una pensión de la calle del Barquillo.⁴¹³ A primeros de marzo de 1923 asistió a un ciclo de tres conferencias impartidas por Albert Einstein en la Universidad de Madrid, y también a la que pronunció en la Residencia de Estudiantes. Fue al escuchar al físico alemán hablar sobre la teoría de la relatividad que Zubiri se dio cuenta de que, si quería pensar una filosofía que estuviera a la altura de la intelectualidad que se inauguraba en Europa, necesitaba estudiar más rigurosamente la nueva ciencia. Por esa razón quiso ampliar su formación y se matriculó como alumno libre en Análisis Matemático y Geometría Métrica, examinándose de ambas aquel mismo año.⁴¹⁴ De hecho, estaba tan comprometido con su formación científica que, cuando el 31 de marzo de ese año Ortega le nombró profesor auxiliar de doctorado –con la intención de allanarle el camino hacia la cátedra–, Zubiri sólo tardó dos meses en pedir una excedencia para concentrarse en sus estudios. Julio de 1923 es la fecha en la que Ortega y Fernando

⁴¹² J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 143–155.

⁴¹³ «Para su manutención [Zubiri] cuenta con una cantidad que su padre le remite mensualmente. Está a la espera de que se levanten las restricciones eclesiásticas que pesan todavía sobre él, y de que se le conceda permiso formal para residir en la capital dedicado sus estudios.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 158.

⁴¹⁴ Tras aquellas materias Zubiri se matriculó a más asignaturas: Análisis Matemático II (agosto de 1923); Elementos de Cálculo Infinitesimal y Complementos de Cálculo Infinitesimal (abril de 1924); Geometría analítica, Geometría de las posiciones, Cosmografía (abril de 1925). Este último año también estudió Física con Julio Palacios Martínez; cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 165, 729, nota 8.

Vela inauguraron la *Revista de Occidente*, cuya voluntad era promover la transformación de la cultura española para hacerla más cercana a Europa. En sus locales de la Gran Vía se reunían distintos intelectuales de Madrid y alrededores para participar en unas tertulias lideradas por Ortega; Zubiri era uno de ellos y también colaboró vastamente en la revista. Ya en otoño, tras el golpe de estado del general Miguel Primo de Rivera –validado por el rey Alfonso XIII– y la consiguiente implantación de una dictadura militar en España, Zubiri aún estaba pendiente de resolver su estado clerical. Como el Leopoldo Eijo y Garay había sido nombrado obispo de Madrid, el padre de Zubiri intercedió ante un nuevo obispo de Vitoria para tratar de ayudar a su hijo. Su intento tuvo éxito, y, a pesar de que Zubiri debía someterse a las instrucciones del obispo Eijo, el obispo de Vitoria le otorgó el permiso para residir y estudiar en Madrid. De ese modo, Zubiri pudo pasar el curso académico que entonces empezaba, dedicado por completo a su formación científica.⁴¹⁵

En 1925, con sus problemas eclesiásticos ya solucionados, Zubiri se incorporó a un grupo selecto de trabajo dirigido por el matemático Julio Rey Pastor. En el mes de marzo, el padre Zaragüeta le invitó a participar en la Semana Tomista de Madrid, y, para contentar al obispo Eijo, Zubiri accedió y presentó un trabajo que llevaba por título «La crisis de la conciencia europea». Durante aquel verano le hicieron dos entrevistas –una sobre el neokantismo y otra acerca del libro *La decadencia de Occidente* de O. Spengler– que fueron publicadas en el diario *El Debate*, y también apareció mencionado positivamente en un artículo de un diario matritense; esos fueron los primeros signos de que la popularidad de Zubiri estaba creciendo.⁴¹⁶ Y en noviembre publicó su primera colaboración en la *Revista de Occidente*, que era una reseña de *La Edad Media y nosotros* de L. Landsberg.⁴¹⁷

A principios de 1926 ocurrió algo que propició el avance profesional de Zubiri dentro de la Universidad. En enero, mientras este se preparaba para opositar a la cátedra de Lógica y Teoría del Conocimiento de la Universidad de Salamanca, Adolfo Bonilla San Martín murió en Madrid a causa de una enfermedad tropical que había contraído durante su estancia en Cuba. Ese triste hecho dejaba libre la cátedra de Historia de la

⁴¹⁵ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 157–165.

⁴¹⁶ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 165–169.

⁴¹⁷ «Estas primeras publicaciones de Zubiri aparecen al mismo tiempo en que se le abren nuevas posibilidades para el acceso a la cátedra universitaria, en cuyo desempeño confía hallar esa estabilidad que siempre le ha faltado.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 169.

Filosofía de la Universidad Central de Madrid, y Ortega creía que el mejor sustituto para el puesto era Zubiri.

A Xavier se le presenta, pues, la oportunidad que tanto ha deseado. Tiene prisa por ser catedrático. Pero ya no aspira a una cátedra por la satisfacción que siempre le ha producido la vida universitaria. La quiere porque es su única tabla de salvación: si la obtiene podrá reducir su vida sacerdotal al mínimo, dedicándose exclusivamente a una labor científica y docente en un ambiente laico. Ya que no se siente con fuerzas para abandonar “el camino fatalmente emprendido”, al menos podrá resignarse a él, como quiere su familia.⁴¹⁸

Con la ayuda del padre Zaragüeta, Ortega consiguió que saliera la convocatoria de la plaza de Bonilla en un tiempo mucho más breve de lo que era habitual. El 19 de junio Zubiri firmó las oposiciones y el mes siguiente se hizo pública la lista de opositores; dada la fama de sabio superdotado para la filosofía que tenía Zubiri, todos los demás candidatos fueron renunciando progresivamente a competir con él. Zubiri pasó los siguientes meses preparándose intensamente para las oposiciones, y, como trabajo de investigación, se decidió a presentar «La filosofía del pragmatismo», que escribió en 1919. Mientras estaba inmerso en ese proceso, en julio participó junto a Zaragüeta en la Semana de Estudios Vascos –que aquel año giraba en torno a la psicología experimental. Ese mismo mes salió publicado en la *Revista de Pedagogía* su artículo «Filosofía del ejemplo», y, en septiembre, apareció una recensión suya sobre el libro *Psicología* de Brentano en la *Revista de Occidente*. Y, tras la espera, llegó la hora; el 15 de noviembre de 1926 correspondió al primero de los cuatro días de ejercicios de la oposición. El tribunal que juzgó la prueba estaba presidido por Zaragüeta, como secretario estaba García Morente y, como vocales, Asín Palacios, Serra Húnter y Ortega y Gasset. Zubiri era el único candidato que aspiraba al puesto.⁴¹⁹ El temario sobre el que le tocó examinarse comprendía cuestiones relativas a Platón, Aristóteles, el agustinismo y el neocriticismo en Francia, Descartes, Kant y Schopenhauer, además de su trabajo de investigación y su Memoria de la asignatura de Historia de la Filosofía. Una vez acabados los exámenes y tras la deliberación pertinente del tribunal, García Morente anunció ante el aula llena de amigos, familiares y curiosos que habían ido a testimoniar la prueba, que Zubiri quedaba propuesto por unanimidad para la cátedra de Historia de la Filosofía de la Universidad Central de Madrid. La

⁴¹⁸ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 172.

⁴¹⁹ «Cuando se sabe que X va a firmar esas oposiciones, los demás candidatos se retiran. Sin duda, se le ha hecho un tribunal a su medida –Asín Palacios, Ortega, Serra, Morente, Zaragüeta–. Pero, a pesar de todo ello, X se siente angustiado, y lleva meses entregado a una preparación esforzada. Considera no hallarse en condiciones de poder enfrentarse con el cuestionario tan difícil como extenso que ha redactado el tribunal.», cf. CASTRO, Carmen, *Xavier Zubiri: Breve recorrido de una vida*, Ensayos, 3 (s.l.: Amigos de la Cultura Científica, 1986), p. 42.

prensa madrileña y vasca se hizo eco rápidamente de su éxito. Después de terminar las oposiciones, Zubiri escribió a sus padres agradeciendo todo lo que habían hecho por él y asegurándoles que su labor en la cátedra tenía como misión realizar un apostolado intelectual para la gloria divina, palabras que llenaron a sus orgullosos padres de profunda felicidad.⁴²⁰ A los veintiocho años, pues, Zubiri logró su objetivo de convertirse en catedrático e inició una nueva etapa en su vida.⁴²¹

Zubiri concebía la Historia de la Filosofía como un ejercicio simultáneamente histórico y filosófico. Por redundante que *a priori* pueda parecer, no lo es en absoluto. Muy orteguiana y bergsonianamente, Zubiri distinguía dos concepciones de historia: la «cinemática» y la «dinámica». La primera la definía como una historia que percibe en la cultura un conjunto entero de respuestas, de sistematicidad variable, a aquellas preguntas fundamentales que el ser humano se ha planteado. Por ello, su objetivo es problematizar los interrogantes propios de cada época y ordenar las diversas respuestas a modo de reconstrucción cronológica del conjunto, mientras analiza sus coincidencias y diferencias; se trata de un saber conceptual y abstracto. La segunda, en cambio, la entendía como un esfuerzo por hallar las fuerzas vivas del pensar que laten por debajo de las respuestas y provocan que el ser humano reflexione sobre sus problemas concretos. Si la historia cinemática muestra las «visiones», la dinámica descubre las «miradas» que las engendran.⁴²² Esta es la función completa que Zubiri confería a la Historia de la Filosofía, y así se la presentó a sus primeros alumnos en enero de 1927 –aunque decidió limitar el contenido académico de ese ámbito de estudio a la concepción cinemática de la historia, reservando la historia dinámica para sus investigaciones futuras.⁴²³ Como profesor, Zubiri establecía un nivel tan elevado que, aunque les fascinaba, a sus alumnos les costaba seguir el ritmo de sus clases y les obligaba a esmerarse para estar a la altura. A través de sus lecciones, quería que los estudiantes accedieran directamente a los textos de los filósofos más ilustres. Aquel primer año Zubiri impartió los cursos de «Historia de la Filosofía Griega», «El

⁴²⁰ J. COROMINAS; J. A. VICENS, op. cit; pp. 171–179; C. CASTRO, ibíd; pp. 41–45.

⁴²¹ «La cátedra le proporciona la oportunidad de hacer filosofía en un ambiente aireado en el que puede trabajar con libertad. Dispondrá de algunos recursos económicos regulares, que no siendo muchos, le bastan.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, ibíd; p. 179.

⁴²² «Los sistemas —añade Zubiri— no son simples respuestas a preguntas, sino manifestaciones del empuje vital de una época, de su cultura viva. En la historia cinemática la historia y la cultura nos ayudan a comprender los sistemas; en la historia dinámica sucede lo contrario: “los sistemas son un pretexto para descubrir las fuerzas culturales” (...).», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, ibíd; p. 177.

⁴²³ J. COROMINAS; J. A. VICENS, ibíd; p. 177, 184; GRACIA, Diego, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Logos, 2, 3a edición (Madrid: Triacastela, 2008) pp. 6–8.

platonismo del Renacimiento» y «Descartes», y entre sus estudiantes estaba María Zambrano, que entonces se encontraba en plena formación universitaria. Con ella tuvo una estrecha relación basada en un respeto intelectual que fue escalando discretamente hasta la amistad e, incluso, más allá, a pesar de que ninguno de los dos nunca lo verbalizó.⁴²⁴

En 1927 Heidegger publicó el libro *Ser y tiempo*, obra que tuvo un impacto fundamental en la filosofía del siglo XX. Zubiri sentía un interés especial por Heidegger desde que leyó su tesis de habilitación unos años antes, y hasta trató de acercarse a él para conocerle personalmente. Pero la aparición de *Ser y tiempo* marcó un punto de inflexión en la vida intelectual de Zubiri, que vio en ese libro una nueva forma de pensar original y más moderna, así como una alternativa que permitiría superar las limitaciones que la fenomenología aún arrastraba. Estudió con detalle el texto de Heidegger durante meses y sentía que, por fin, alguien expresaba maravillosamente ideas sobre las cuales él también llevaba tiempo reflexionando. Ese año, además, Zubiri lo dedicó a mejorar sus conocimientos de alemán, y también publicó una traducción del libro *Filosofía antigua y medieval*, de August Messer, para la editorial Revista de Occidente.⁴²⁵

Por otro lado, las dolencias físicas con las que Zubiri convivía y que creía que remitirían una vez que hubiera conseguido llegar a ser catedrático no cesaron, y, de hecho, empezaron a preocuparle con exceso. Ya había pasado por varios médicos, incluido Gregorio Marañón, pero ninguno había logrado curarle. Había sido diagnosticado con un trastorno nervioso en estado vegetativo, y, aún así, su malestar persistía. Asimismo, su salud se resentía del martirio constante que le suponía su condición presbiteral: la idea de que el sacerdocio le allanaría el camino hacia la dedicación total a la filosofía había caído por su propio peso. No encontraba el modo de superar las dificultades de su vida sacerdotal, que le limitaba y le cohibía, y solamente se sentía un poco a salvo en el papel que desempeñaba en la universidad.⁴²⁶ Pero ni la vida universitaria, ni la cultural –Zubiri formaba parte de la entonces floreciente Generación del 27, y se relacionó con distintas figuras de la

⁴²⁴ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 183–189.

⁴²⁵ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 190.

⁴²⁶ «Su vida es un gran equívoco: vive enredado en una enorme mentira que él mismo, con su incapacidad para ser lo que es, ha ido construyendo desde que entró en el seminario. Todo ello afecta a su salud y, por temporadas, le mina sus fuerzas.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 192.

intelectualidad que también se incluyen en ese grupo, como por ejemplo Gerardo Diego, Jorge Guillén o José Bergamín—, ni tampoco aquellos a los que empezaba a considerar amigos —Ortega o García Morente entre los profesores; María Zambrano, José Gaos o Pedro Caravia entre los alumnos que apreciaba— le aliviaban el asfixiante peso de su sotana. Se sentía tan coartado por su condición clerical que volvió a invadirle la misma necesidad de salir de España que ya había tenido en 1922, y, en verano de 1927, decidió que iba a marcharse a algún lugar donde le fuera posible olvidarse de su sacerdocio y vivir como un laico más. Y ese sitio fue Friburgo. Tenía varias razones para ir allí: quería asistir a las últimas clases que Husserl impartió antes de jubilarse; también deseaba seguir los cursos de Heidegger y, sobre todo, poderle conocer en persona. Además de esto, en aquel momento Eugenio Ímaz residía en la ciudad alemana y la idea de reunirse con su buen amigo ilusionaba a Zubiri. Y, por último, en Friburgo podría visitarse con el doctor Hans Eppinger Jr., que aún era sólo un prestigioso médico especializado en enteropatología,⁴²⁷ con la esperanza de que le mitigara sus dolores intestinales —pero la visita que le hizo no sirvió de nada.⁴²⁸ Por todo lo dicho, después de meditarlo un tiempo finalmente solicitó a la Universidad una pensión de estudios que le fue concedida sin problemas y abandonó Madrid.⁴²⁹

Zubiri llegó a Friburgo en octubre de 1928. La ciudad alemana era, a finales de los años 20, un punto de convergencia para muchos universitarios de diversas nacionalidades europeas que se desplazaban hasta Friburgo para estudiar. Francisco Grande Covián, Antonio de Luna, Leo Strauss, Ernesto Grassi, Hannah Arendt, Herbert Marcuse, Karl Löwith o Hans Jonas fueron algunos de los jóvenes con los que Zubiri e Ímaz coincidieron en Friburgo. También estuvo allí Emmanuel Levinas, pero él y Zubiri no se conocieron. A finales de 1928, el fracaso de la República de Weimar había provocado todo tipo de revoluciones políticas y la depresión económica que vivía Alemania era más que palpable. Por las calles empezaban a verse carteles del todavía desconocido partido nacionalsocialista que instaban a la gente a rebelarse;

⁴²⁷ De origen austríaco y con parte de sangre judía, Hans Eppinger ha pasado a la historia por su afiliación al partido nacionalsocialista, así como por sus experimentos realizados en los prisioneros del campo de concentración de Dachau. Conjuntamente con Wilhelm Beiglböck, sometió a noventa cautivos rumanos a ingerir agua marina como única fuente de bebida, a fin de observar si los presos presentaban síntomas, daños graves o morían en un periodo de entre seis y doce días. Eppinger se suicidó un mes antes de testificar en los Juicios de Nuremberg.

⁴²⁸ J. COROMINAS; J. A. VICENS, op. cit; p. 202.

⁴²⁹ J. COROMINAS; J. A. VICENS, ibíd; pp. 190–194; C. CASTRO, op. cit; p. 46.

pocos eran los que entonces empezaban a anticipar el horror que se estaba gestando en el país.⁴³⁰

Otros profesores que también enseñaban en la Universidad de Friburgo eran Eduard Fraenkel, Walter Eucken, Jonas Cohn, Oscar Becker, Fritz Kaufmann, Wilhelm Szilasi o Martín Honecker.⁴³¹ A pesar de que su principal interés después de leer *Ser y tiempo* era Heidegger, Zubiri congenió enseguida con Husserl. Durante el primer año Zubiri siguió los últimos cursos del padre de la fenomenología. El segundo asistió a los de Heidegger, que había llegado a Friburgo desde la Universidad de Marburgo para sustituir a Husserl en su cátedra. Zubiri fue partícipe del círculo de alumnos cercanos a Heidegger conformado por jóvenes como Marcuse, Löwith, Reiner o Gadamer, y también acudió a unas reuniones semanales que Heidegger tenía con un grupo de profesores estudiantes. Asistió a los eventos reservados a los catedráticos –como la fiesta organizada en motivo del 80 cumpleaños de Husserl–, y hasta visitó la cabaña que Heidegger tenía en Todtnauberg junto a él y los demás heideggerianos. Asimismo, Zubiri estuvo presente en el acto inaugural de la cátedra de Heidegger en el cual leyó su conferencia «¿Qué es metafísica?», texto que, para Zubiri, adquirió una gran importancia. Intentaba atraer la atención del filósofo alemán para poder conversar con él en privado y comentarle la impresión que le causó la lectura de *Ser y tiempo*, pero, aunque de manera cordial, Heidegger mantenía una distancia que Zubiri no sabía cómo acortar y que le exasperaba, ya que no entendía el porqué de aquella indiferencia. Los meses fueron pasando, y, en agosto de 1929 partió hacia Múnich para estudiar allí el próximo curso. Desde que Zubiri llegó a la ciudad alemana estaba feliz; vivía una vida universitaria corriente, sin preocuparse por asuntos relativos a su condición sacerdotal. No había nada que oprimiera su libertad y podía dedicarse plenamente a la filosofía que le interesaba de veras. Adquirió una copia de todos los cursos que Heidegger había dado en Marburgo y fue a todos los que impartió en Friburgo. De este modo, a pesar de que Zubiri seguía muy interesado en la filosofía heideggeriana, en febrero de 1930 consideró que ya había aprovechado los recursos que Friburgo le ofrecía, y que era el momento de trasladarse a Múnich o a Berlín. Él era muy consciente de la influencia que los nuevos avances físico-biológicos debían tener en una filosofía que pretendiera ser actual y rigurosa, y allí no sólo podría continuar con su formación científica sino que, además, podría conocer algunas de las

⁴³⁰ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 195–197.

⁴³¹ Para conocer los cursos y seminarios concretos por los que Zubiri se interesó, ver J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 734–735, nota 6.

figuras principales de ese nuevo paradigma teórico. No obstante, antes de dejar la ciudad Zubiri le escribió una carta a Heidegger. En ella le contaba que, más allá de querer discutir sobre filosofía, su voluntad sincera era poder conocer al hombre que había detrás de *Ser y tiempo*. Ansiaba poder charlar con él en una forma un tanto más íntima y profunda que el modo como se suele tratar a un alumno. Tras años con el alma perturbada por una tensión trágica y una búsqueda incesante de la verdad, Zubiri había hallado en el texto de Heidegger una apertura hacia un futuro filosóficamente prometedor, y deseaba gozar de unas horas de conversación con el pensador alemán que le dieran algo de paz a su espíritu. Pero, por su comportamiento hermético, eso no había podido ser, y por escrito Zubiri le hacía saber que se marchaba de Friburgo triste, decepcionado, y, sobre todo, sintiéndose tan solo como cuando llegó. Conmovido, Heidegger reaccionó inmediatamente a la carta disculpándose con Zubiri e invitándole a cenar y a conversar con él.⁴³² Charlaron largamente y, a la hora de separarse, se despidieron con un abrazo. Después, Zubiri abandonó Friburgo en dirección a Múnich.⁴³³

Su estancia en Friburgo es de una enorme importancia en la trayectoria intelectual de Zubiri, puesto que, con su llegada a la universidad alemana, se cerró la primera etapa del pensamiento zubiriano. Este primer periodo, llamado «El nuevo horizonte filosófico», comprende desde 1921 a 1928. El contexto sobre el que se fundamenta esta fase es la revolución intelectual que surgió al darse por terminado el «horizonte de la creación» en el momento de la muerte de Hegel. Era el fin del idealismo, y con esta corriente se cerraba el círculo abierto catorce siglos atrás por la filosofía agustiniana. En su lugar, un ingente número de teorías posmodernas se unieron bajo el hiperónimo del antiidealismo al grito de *Zurück zu den Sachen!* (¡Volvamos a las cosas!); el objetivo era, pues, recuperar la realidad material y el conocimiento sensible. A esta finalidad se entregó la filosofía de Feuerbach y también el marxismo, que nació como un sistema antihegeliano. A resultas de este giro epistemológico hacia lo material, la posmodernidad afirmó la sensibilidad –ya fuera hierática o dinámica– como criterio último de verdad. Sin embargo, el problema fue que ese materialismo fue impregnándose de una metafísica parecida a la del idealismo; se volvieron dos

⁴³² «Xavier, que ya tiene listas las maletas, decide esperar el encuentro. Tras la cena, los dos colegas se encierran a solas en el estudio del profesor. Su conversación es larga y la discusión tan intensa que Heidegger despide en dos ocasiones a su esposa, que acude a recordarle que al día siguiente debe madrugar. (...) Por fin han mantenido un verdadero diálogo, como [Zubiri] había soñado durante 14 meses.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 214–215.

⁴³³ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 197–215; CASTRO, Carmen, *Xavier Zubiri: Breve recorrido de una vida*, Ensayos, 3 (s.l.: Amigos de la Cultura Científica, 1986), pp. 47–53.

estructuras similares con principios opuestos. En este sentido, el positivismo irrumpió como una alternativa al materialismo para volver a las cosas, y lo hizo expulsando la filosofía del centro de reflexión para cederle su lugar a las ciencias, consolidando los hechos positivos como la base del nuevo conocimiento. Dentro del positivismo también estaba el pragmatismo, que partía de la consideración de las cosas como «útiles» antes que como «conceptos». Aparte de Marx, pensadores como Bergson, Blondel, Ortega o Heidegger incluyeron esta perspectiva dentro de sus filosofías, y todos ellos influyeron en mayor o menor medida en Zubiri. Por esta razón Zubiri defendía que el regreso a las cosas y la recuperación de la materia pasaban por el pragmatismo y el positivismo, pero hacía falta ir más allá de ellos y devolverle a la filosofía su espacio. Y esa fue la promesa de la fenomenología husserliana, preludiada por Bolzano y Brentano. La fenomenología se erigió como una tentativa madura y radical de establecer un nuevo horizonte filosófico; la proclama materialista pasaba entonces a ser *Zurück zu den Sachen selbst!* (¡Volvamos a las cosas mismas!). Por esta razón, el primer periodo intelectual de Zubiri se llama «etapa fenomenológica», y se centra en la influencia objetivista que el filósofo vasco recibió de las teorías husserlianas. Zubiri dedicó a Husserl su trabajo de licenciatura en Lovaina y su tesis doctoral –obra central de esta fase. Del mismo modo, el trabajo de investigación que presentó en su oposición a la cátedra universitaria versó sobre el pragmatismo. Pero, en el transcurso de esa etapa, Zubiri estuvo influido por Ortega y por Heidegger, dos autores que fueron críticos con la filosofía husserliana. Por eso, a medida que el pensamiento zubiriano iba avanzando, el peso que le confería a la fenomenología decrecía. Si bien Zubiri pensaba que el hecho de inaugurar un nuevo horizonte era algo que obligaba a admitir la genialidad de Husserl, tenía reparos acerca de la idea de filosofía que este postulaba. Para Husserl, el ámbito que le correspondía a la filosofía originaria era la llamada «conciencia pura». Pero Zubiri veía en esa conciencia husserliana los vestigios de la metafísica clásica-idealista y un exceso de subjetivismo; por eso, más que su filosofía general, lo que elogiaba del autor alemán fue el método fenomenológico como forma de enfrentarse a «las cosas mismas». Y, después de la enorme impresión que le causó la lectura de *Ser y tiempo*, a finales de los años veinte se hallaba mucho más cercano a la ontología. Por eso, acabó situando la fecundidad de los planteamientos heideggerianos sobre la base del nuevo horizonte dibujado por la fenomenología. En esa primera fase de su pensamiento Zubiri fue percatándose de la crisis que sufría la cultura moderna.⁴³⁴ Ante el paradigma moderno se alzaba la

⁴³⁴ «Los elementos de la crisis son básicamente tres: la quiebra de los modelos mecanicistas y deterministas de la ciencia; las insuficiencias de la metafísica poscartesiana y de la teoría

novedad contemporánea, cosa que le hizo replantearse sus propias ideas y tomar distancia respecto de la mentalidad modernista, a la vez que empezaba a desarrollar un pensamiento propio y original. Zubiri empezaba a tener claro que lo verdaderamente importante pasaba por afirmar la realidad como constitutivamente independiente de toda consciencia; ya lo pensaba aún siendo modernista —de ahí sus tendencias objetivistas—, y, a medida que iba avanzando intelectualmente, centraba cada vez más su atención en lo real.⁴³⁵ Así, en el momento de abandonar Friburgo, Zubiri se encaminó hacia su segundo periodo intelectual, que Diego Gracia llama «El problema filosófico radical», de carácter ontológico e influido por Heidegger.⁴³⁶ Luego reaparecerá el tema.

Zubiri se marchó a Múnich a mediados de abril de 1930, y su estancia allí duró aproximadamente seis meses. Fue medio año en el que se relacionó con distintos expertos en el campo de la física y la mecánica cuánticas, pero, principalmente, pudo conocer al físico teórico Arnold Sommerfeld y visitar el Instituto de Física Teórica que él dirigía, que era uno de los núcleos responsables de la revolución teórica que estaba viviendo la física del siglo XX. Asimismo, acudió a una clínica famosa de la ciudad donde le volvieron a examinar por sus males crónicos; sin embargo sólo le repitieron los mismos diagnósticos que ya le habían dado en España.⁴³⁷ Zubiri gozó de ese breve tiempo que pasó en Múnich, pero su camino debía continuar. Allí se reunió de nuevo con Eugenio Ímaz, y a Zubiri no le requirió demasiado esfuerzo convencerle de partir juntos hacia Berlín para proseguir con sus respectivos estudios.⁴³⁸

moderna del conocimiento, dominada por el idealismo y el subjetivismo; y la estrechez del intelectualismo como concepción de lo que el hombre es.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd.*; pp. 179–180.

⁴³⁵ Hay un fragmento, referido a la noche en que Zubiri conversó con Heidegger, en el cual pone de manifiesto que el diálogo que mantuvieron tuvo un impacto para la filosofía de ambos, y, en el caso de Zubiri, como le ayudó a empezar a perfilar con más detalle su propio pensamiento: «En el fondo, toda la filosofía de Heidegger es un comentario a esta idea de que el hombre es el comprensor del ser... **Ser** es entonces la posibilidad de que las cosas se muestren y de que el hombre las comprenda. Con lo cual lo radical del hombre se torna en comprensión del ser. Ahora bien, esto es insostenible, primero, porque la función primaria del hombre no es comprender el ser, sino enfrentarse sentientemente con la realidad de las cosas, y segundo, porque el ser carece de toda sustantividad; el ser es sólo **respectivamente**, y esta respectividad no es la respectividad al hombre, sino a la realidad de todo. Por tanto, es la realidad, y sólo la realidad lo que tiene sustantividad (...)

cf. fragmento citado por C. CASTRO, *op. cit.*; pp. 50–51.

⁴³⁶ GRACIA, Diego, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Logos, 2, 3a edición (Madrid: Triacastela, 2008) pp. 23–30, 79–83; J. COROMINAS; J. A. VICENS, *op. cit.*; pp. 179–181.

⁴³⁷ C. CASTRO, *op. cit.*; p. 53.

⁴³⁸ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *op. cit.*; pp. 217–223.

Zubiri e Ímaz llegaron a Berlín a principios de septiembre de 1930, el mismo mes en el que se celebraron las elecciones federales del día 14 que dieron a conocer globalmente al partido nazi, con Adolf Hitler al frente. Zubiri se hospedó en la residencia Harnack Haus, destinada a los investigadores del Instituto de Física y Química Emperador Guillermo, centro dirigido por Max Planck desde 1927. Asistió a los cursos, simposios y coloquios de científicos como Einstein, Heisenberg, Planck o Schrödinger, y, con este último, llegó a forjar una buena amistad. También tuvo como profesor al filósofo Nikolai Hartmann, que acababa de llegar a Berlín, pero Zubiri abandonó pronto su materia al no congeniar demasiado con él como persona. Fue a las clases de filología griega y filosofía antigua impartidas por Werner Jaeger, así como a las de biología de Hans Spemann y Otto Mangold. De vez en cuando, frecuentaba el fórum acerca de la teoría de la Gestalt –en el que participaban figuras como Wertheimer, Koffka o el director del Instituto Psicológico de Berlín, Wolfgang Köhler–, y se interesó por las investigaciones de Kurt Goldstein, el director del Instituto de Neurología de la Universidad de Frankfurt. Asimismo, estudió matemáticas con Ernst Zermelo, quien le dio a conocer el teorema de la incompletitud que Kurt Gödel había formulado recientemente en su tesis doctoral. Aquel Berlín era un hervidero científico-cultural europeo que Zubiri trató de aprovechar al máximo –no tuvo problemas para hacerse, por ejemplo, con una copia de la conferencia que Heidegger pronunció a finales de 1930, titulada «La esencia de la verdad», posteriormente considerada como el punto de inflexión del «segundo Heidegger». Pero Berlín le aportó a Zubiri mucho más que bagaje cultural, ya que en esa ciudad sucedió algo que fue decisivo en su vida.⁴³⁹

Zubiri había sido invitado a pronunciar una conferencia, que tituló «Pascal y el pensamiento español del siglo XVI», en el Romanisches Seminar de la Universidad de Berlín. Dicho acto tuvo lugar el 10 de diciembre de 1930. Coincidió que, ese mismo año, el historiador y lingüista Américo Castro era profesor visitante de filología románica en la Universidad, y estaba en Berlín junto a su familia. Zubiri ya conocía a Américo Castro porque ambos eran docentes de la Universidad de Madrid, pero es que además el doctor Juan Madinaveitia, el suegro de Castro, le había pasado consulta a Zubiri en varias ocasiones en San Sebastián. No obstante, a quien conoció aquel día fue a Carmen Castro, la hija de Américo, que había ido con su padre a

⁴³⁹ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 225–230; C. CASTRO, *op. cit*; pp. 53–55.

escuchar la conferencia.⁴⁴⁰ Zubiri y Carmen sabían de la existencia del otro y se habían saludado en más de una ocasión, pero ese día fue diferente. Al final de la ponencia Castro y su hija se acercaron para saludar a Zubiri pero Castro enseguida se dirigió a hablar con Guardini, dejándoles a ellos a solas. Entre Zubiri y Carmen Castro había un lapso de edad un tanto notable puesto que les separaban 14 años, y esa no era la única diferencia. Carmen había crecido en un ambiente totalmente laico, radicalmente distinto al entorno de Zubiri, y ni siquiera estaba bautizada. Pero, a pesar de todo, ambos sentían una atracción mutua.⁴⁴¹ Desde ese momento, Zubiri y Carmen empezaron a salir juntos asiduamente y, en cuestión de poco tiempo, Zubiri se dio cuenta de que estaba enamorado y que ella le correspondía. Eso le ponía en la tesitura de una nueva contradicción ya que, por un lado, deseaba vivir aquel amor, pero a la vez temía las habladurías que podía despertar; no obstante, el hecho de encontrarse lejos de España suponía un alivio para él. Sus charlas en Harnack Haus con Planck o Heisenberg, sus conversaciones privadas con Einstein, su asistencia a la conferencia de Husserl llamada «Fenomenología y Antropología», los paseos con Ímaz y las excursiones del grupo de estudiantes del Romanisches Seminar a las que iba junto a Carmen Castro amenizaban sus días y le hacían feliz. Fueron pasando los meses y, a su alrededor, Alemania cada vez estaba más sumergida en una depresión económica a causa de sus deudas de la Primera Guerra Mundial, y la amenaza revolucionaria se cernía sobre la República de Weimar. En abril de 1931, por contra, en España los republicanos ganaron las elecciones municipales.⁴⁴² Dos días más tarde, el rey Alfonso XIII abandonó el país y la dictadura de Primo de Rivera cayó. A consecuencia de ello, el mismo 14 de abril se proclamó la Segunda República española, presidida por Niceto Alcalá-Zamora. Estos sucesos, de hecho, llevaron a

⁴⁴⁰ «En la tercera fila del auditorio está sentada Carmen Castro, una muchacha de 18 años, hija del lingüista e historiador Américo Castro y de Carmen Madinaveitia. (...) Carmen es enjuta y de aspecto deportivo. Encarna a la perfección el espíritu de la Institución Libre de Enseñanza, en la que se ha formado. Su simpatía y su garbo le dan un atractivo especial.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 230.

⁴⁴¹ «Xavier repara por primera vez en la mujer que tiene delante. No es especialmente bella, pero sabe vestirse con gracia, con ropa práctica que contrasta con la de las otras jóvenes. Le atraen sus formas desenvueltas y, al propio tiempo, su candidez, el que la vida no haya tenido tiempo de dejarle surco alguno.

Para Carmen, Xavier es un intelectual de prestigio del que en su casa se habla con sorna a causa de la sotana. Paseando con su padre lo había saludado más de una vez durante sus vacaciones en Donostia. Le separan 14 años de él, pero está prendada de su inteligencia y su apostura.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 231.

⁴⁴² En esas mismas elecciones, el hermano de Zubiri ganó el cargo de concejal por la coalición monárquico-regionalista en el distrito de La Concha, en San Sebastián. También habían entrado en política, pero por el bando de la izquierda, Ortega, Marañón y Pérez de Ayala, que habían formado el grupo de la Agrupación al Servicio de la República. (cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 238).

Zubiri a ser requerido en el mes de junio por la Liga de los Derechos del Hombre para dar una conferencia sobre la nueva España en la sede del Parlamento Económico.⁴⁴³

Un día de finales del semestre de verano les ocurrió algo terrible a Ímaz y Zubiri cuando salían de la biblioteca de la Universidad. Por el pasillo en el que se encontraban, se les acercaba un grupo de jóvenes uniformados que lucían una cruz gamada en sus brazos e iban armados con palos. Gritaban consignas ultraderechistas, rompían cristales, insultaban y apaleaban a cualquier alumno que se les pusiera delante. Ímaz le hizo un ademán a Zubiri para huir de allí, pero fue inútil. El grupo les atacó: lanzaron a Ímaz contra la pared, mientras Zubiri caía al suelo rendido ante las patadas en la cara y los riñones que los jóvenes nazis le propinaban. Tras la paliza, el grotesco grupo siguió su camino, y, con la ayuda de algunos compañeros, Ímaz y Zubiri lograron llegar a la pensión donde el primero se hospedaba. Los dos amigos se habían dado de bruces contra la realidad política que empezaba a carcomer Alemania; aquel brutal episodio le hizo entender a Zubiri que permanecer más tiempo en un país en el cual la xenofobia empezaba a invadir la opinión pública era verdaderamente peligroso. Ni siquiera la Universidad era ya un entorno seguro, dado que en ella comenzaban a prevalecer asuntos distintos a lo estrictamente académico. Ímaz se quedaría un poco más en el país, pero para Zubiri era hora de volver a casa, aunque esa idea le angustiara. Él sentía que regresar a España significaba retomar aquella vida llena de exigencias y formalidades religiosas, pero no le quedaba más opción.⁴⁴⁴

Tras pasar unos días en San Sebastián –donde se puso enfermo de nuevo– con sus padres, a quienes hacía más de dos años que no había visto, Zubiri cogió un tren hacia Madrid y alquiló un piso en la calle López de Hoyos para volver a sus quehaceres habituales. Al llegar, se encontró con la capital cambiada: la propaganda revolucionaria y las quemas de iglesias que habían tenido lugar los meses anteriores dibujaban una ciudad claramente inclinada hacia la izquierda política y muy hostil con todo aquello relativo a lo eclesiástico. Zubiri, que volvía a vestir su sotana, podía notar sobre sí unas miradas de desprecio nunca antes manifestadas. Como una suerte de protagonista unamuniano, Zubiri volvía a sentirse triste y decaído ante la perspectiva de encarnar un sacerdote que atravesaba una larga crisis de fe.⁴⁴⁵ Todo el debate

⁴⁴³ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 230–241; C. CASTRO, *op. cit*; pp. 55–56.

⁴⁴⁴ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 241–242.

⁴⁴⁵ Nos referimos, claro está, al libro de Miguel de Unamuno *San Manuel Bueno, mártir*, que precisamente fue publicado pocos meses antes del regreso de Zubiri a España, en marzo de 1931.

público estaba monopolizado por las cuestiones políticas que abordaban la realidad del país, como por ejemplo las discusiones acerca del proceso de redacción de la nueva Constitución; la política era un tema que a Zubiri le importaba poco, puesto que su interés fundamental era estrictamente filosófico. No obstante, se aficionó al nuevo *divertimento* que proporcionaba el cine. Y reemprendió su actividad en la Universidad de Madrid. Allí se reencontró con María Zambrano, que le había substituido como profesora auxiliar en su cátedra durante su pasada ausencia, y que estaba entusiasmada con el movimiento republicano. Habían corrido rumores sobre la relación que Zubiri tenía con Carmen Castro, y Zambrano estaba al corriente de ellos. Eso, añadido a la pasión con la que Zubiri hablaba de Heidegger y que Zambrano no compartía, les empezó a distanciar. El entusiasmo con el que Zubiri se refería al filósofo alemán también disgustó un poco a Ortega. Él defendía que parte de su metafísica raciovitalista anticipaba e iba más allá de lo que Heidegger había expresado en *Ser y tiempo*, y ver que Zubiri discrepaba con él, le decepcionaba en cierto modo –sin embargo, Zubiri seguía teniendo muy en cuenta el pensamiento de Ortega. Asimismo, en aquel curso conoció a Julián Marías, que entonces era un joven de 17 años que compaginaba las carreras de Filosofía y de Ciencias –aunque más tarde abandonó esta última. Carmen Castro también estuvo entre sus alumnos ese año. Las clases se iniciaron en el mes de octubre de 1931, y Zubiri impartía «Introducción a la Filosofía», un curso monográfico llamado «El problema metafísico y la situación actual», y un seminario sobre el *Parménides* de Platón. Por esa época se reencontró con José Gaos, convertido ya en catedrático; con él estuvo repasando asiduamente la filosofía heideggeriana a lo largo del año siguiente. En invierno, la Asociación de Estudiantes de Filosofía organizó en la Residencia de Señoritas unas conferencias por el centenario del nacimiento de Hegel. La intervención de Zubiri fue la primera, y el 10 de diciembre de 1931 pronunció su conferencia «Hegel y el problema metafísico». De esa manera Zubiri fue retomando sus actividades rutinarias en un Madrid políticamente cambiante y cada vez más tenso.

Una vez aprobada la nueva Constitución, las Cortes comienzan a desarrollar el programa legislativo constitucional en materia religiosa. El 23 de enero de 1932 se ordena la disolución de la Compañía de Jesús y la incautación de sus bienes por parte del Estado, y en las semanas siguientes se promulgan la ley de cementerios y la del divorcio.⁴⁴⁶

Las nuevas leyes que los republicanos promovieron convertían España en un Estado laico y limitaban seriamente el poder eclesiástico en el país. Eso enfureció a gran parte

⁴⁴⁶ J. COROMINAS; J. A. VICENS, op. cit; p. 263.

del pueblo que, ya fueran de izquierdas o no, aún eran católicos. Unos se quejaban de la nueva situación y los otros respondían con insultos y, en casos extremos, hasta con agresiones. Ante esa hostilidad hacia la institución eclesiástica, el obispo de Madrid decidió autorizar a los curas de su diócesis a vestirse ocasionalmente de forma seglar, especialmente si tenían que relacionarse con entornos laicos. Aquello supuso una verdadera liberación para Zubiri, que a partir de aquel momento no volvió a lucir una sotana nunca más; por fin ya no le quedaba ningún signo visual de su condición sacerdotal. A aquella buena noticia se unió pronto otra: Eugenio Ímaz regresaba para mudarse a Madrid, y no lo haría sólo. Al mismo tiempo que Zubiri había conocido a Carmen Castro, Ímaz había empezado a salir con una chica alemana, Hildegarde Jahnke, con la que se había casado antes de partir de Alemania. La familia de Ímaz había repudiado a Hildegarde por su nacionalidad, a pesar de que la pareja esperaba un hijo, apenas contaban con dinero y no tenían a dónde ir. Sin dudarlo, Zubiri les ofreció que compartieran con él su piso, y así fue. Zubiri volvía a estar junto a su más íntimo amigo, cosa que le hacía verdaderamente feliz.⁴⁴⁷

Zubiri pasó el verano de 1932 con su familia en San Sebastián, como hacía habitualmente; allí recibió la visita del escritor Ramón Gómez de la Serna, que estaba de paso por Donostia. Cuando se inició el nuevo curso académico la Agrupación al Servicio de la República se disolvió, un hecho que Ortega vivió como una frustración y una liberación al mismo tiempo. A partir de entonces continuó desarrollando y perfeccionando su sistema filosófico, un proceso que Zubiri siguió atentamente. Además, tras su regreso de Alemania, Zubiri había visitado con regularidad al padre Lázaro y le había confesado la zozobra que aún le preocupaba, la posibilidad cada vez más nítida de abandonar el sacerdocio y su amor por Carmen Castro. El padre Lázaro, que apreciaba de corazón a su antiguo alumno, sufría por los escollos que Zubiri podría encontrarse si desertaba de la Iglesia; sabía que, si optaba por la secularización, le sería difícil dar con actitudes comprensivas.⁴⁴⁸ A pesar de todo, el nuevo curso se inició y transcurrió sin problemas, e incluso la Facultad de Filosofía estrenó un nuevo edificio en la ciudad universitaria de Moncloa.⁴⁴⁹ En enero y abril de 1933, Zubiri publicó en *Revista de Occidente* dos artículos de corte heideggeriano y comprendidos bajo el título único de «Sobre el problema de la filosofía», que concebía

⁴⁴⁷ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 245–264.

⁴⁴⁸ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 265–268.

⁴⁴⁹ «Durante el curso 1932-1933, Zubiri imparte en la Universidad Central las asignaturas “Introducción a la filosofía: horizonte de la creación. De Agustín a Hegel” e “Historia de la filosofía moderna”.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 268.

como los primeros capítulos de un posible primer libro que estaba cavilando. Y, desde enero de ese mismo año, Hitler era el nuevo canciller alemán, democráticamente elegido –a la vez que Mussolini llevaba ya diez años ejerciendo un régimen fascista en Italia.⁴⁵⁰

Un día José Bergamín, muy efusivo, se reunió con Ímaz y Zubiri para revelarles un proyecto con el que quería que los dos amigos se involucraran: la creación de una nueva revista. En esa España tensa y peleada por los conflictos políticos entre católicos y republicanos, Bergamín opinaba que era menester una publicación que promoviera la cultura en todas sus expresiones. Y lo harían desde una perspectiva cristiana, manifestando un catolicismo abierto y liberal, desacomplejado y capaz de mantener un talante crítico.⁴⁵¹ Bergamín iba a encargarse de dirigir la revista, y contaba con Ímaz para desempeñar el trabajo administrativo y con Zubiri para que les asesorara sobre los contenidos. Ambos aceptaron la propuesta y en abril de 1933, vio la luz el primer número de *Cruz y Raya. Revista de afirmación y negación*, nombre que quería simbolizar la voluntad de renovación y de contemporaneidad de la publicación.⁴⁵²

Aparte de la Universidad y de su labor en *Cruz y Raya*, en febrero Zubiri fue invitado a dar una conferencia en la Escuela de Estudios Árabes de Granada que tituló «El pensamiento islámico en la Europa Occidental». Y, desde principios de 1933, contribuyó a organizar la Universidad Internacional de Santander –abierta en julio de ese año–, y comenzó a preparar los cursos de verano que daría allí. En abril asistió al curso «En torno a Galileo» que Ortega impartió en el Pabellón Valdecilla del anterior recinto de la Facultad, y también tradujo al español el texto heideggeriano «Qué es metafísica?», con intención de publicarlo en *Cruz y Raya*. A todo esto, Zubiri llevaba mucho tiempo reflexionando seriamente sobre la posibilidad de abandonar su condición clerical, y la nueva situación que la República había traído a España le favorecía mucho más que el contexto de 1922. Seguía viendo su sacerdocio como el mayor error de su vida, pero corría el año 1933 y entonces no sólo gozaba de prestigio intelectual, sino que ya era catedrático en la Universidad, así que había dejado de

⁴⁵⁰ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 268–273.

⁴⁵¹ «(...) por un lado, los anticlericales pretenden equiparar lo cristiano con un pasado superado, con una religiosidad superficial; por el otro, la Iglesia profesa un catolicismo que mira demasiado al pasado, cuestiona la libertad individual y se cree incompatible con la democracia. Nuestra revista debe romper de una vez esa alternativa estéril para la República y para el cristianismo.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 277.

⁴⁵² J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 276–283.

temer por su futuro laboral. Y además estaba Carmen. Tras su regreso de Alemania su relación se había hecho cada vez más estrecha, y Zubiri quería casarse con ella. Por todo lo dicho, estaba decidido a solicitar la reducción al estado laical, y creía que si lograba el beneplácito papal para restaurar su secularidad evitaría el escándalo y un drama familiar. Y empezó a estudiar cuál era el mejor modo de proceder a continuación.⁴⁵³

En el verano de 1933 se inauguró la actividad de la Universidad Internacional de Santander, instalada en el Palacio de la Magdalena, lugar que Alfonso XIII había construido como residencia veraniega para su esposa. La Universidad Internacional duraba hasta el primer domingo de septiembre. Ese proyecto reunió a muchos profesores y alumnos excelentes, tanto nacionales como extranjeros, todos motivados por la expansión de sus conocimientos culturales y científicos. Gran parte de los estudiantes que asistían a aquellos cursos de verano habían sido previamente seleccionados por sus propias universidades como los mejores candidatos para acudir allí, y habían recibido becas del Ministerio. Además de estos, también había profesores escolares y de instituto, así como algunos alumnos que se habían matriculado de forma libre. Desde la organización se había querido fundar una entidad de prestigio, así que todos los participantes consideraban su presencia allí como un auténtico honor.⁴⁵⁴ Y, para evitar la especialización en determinados campos, todos los cursos ofrecidos eran optativos y cada estudiante podía matricularse en los que prefiriera. Zubiri presentó una ponencia sobre Luis Vives en un curso conducido por varios profesores titulado «La España del XVI»; junto a Marcel Bataillon daba «La religión y la filosofía»; con García Morente y Blas Cabrera participó en «El estado actual del problema: las categorías filosóficas»; y aún impartió un curso más en solitario llamado «Los místicos españoles». Carmen Castro también estuvo allí en calidad de alumna. Cabe mencionar el hecho de que las cuestiones en las que Zubiri profundizaba en sus conferencias le convertían a menudo en el tema de todas las conversaciones.⁴⁵⁵

⁴⁵³ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 283–286.

⁴⁵⁴ «La Universidad Internacional representa la realización de un sueño de muchos intelectuales, como Ortega o Zubiri, que desde hace años vinculan el destino cultural de España a su inserción en las corrientes actuales del pensamiento y la ciencia.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 289.

⁴⁵⁵ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 287–295; CASTRO, Carmen, *Xavier Zubiri: Breve recorrido de una vida*, Ensayos, 3 (s.l.: Amigos de la Cultura Científica, 1986), pp. 57–59.

Zubiri estaba decidido a encarrilar su vida y a poner su conciencia en coherencia con Dios. Con este pretexto, en otoño inició los trámites ante la Santa Sede para conseguir la anulación de su ordenación presbiteral. El primer paso para lograr ese objetivo era la reducción al estado laical, el cual le dispensaría de las obligaciones sacerdotales. Zubiri había recabado multitud de correspondencia personal escrita en el pasado que testimoniaba su trágico camino hasta el sacerdocio, incluida su fuerte crisis de fe de 1922. Contaba con los consejos y la ayuda del padre Lázaro y del padre Zaragüeta, que, si bien sentían que la Iglesia perdiera a alguien como Zubiri, sabían que él había sufrido mucho y entendían su decisión –con respecto al padre Benigno Pérez, ya había fallecido por aquel entonces. Desde 1931, los procesos de secularización debían gestionarse en Roma, por lo que una solicitud como la de Zubiri debía presentarse ante la Sagrada Congregación del Concilio, y esa entidad valoraría si el procedimiento también debía instruirse en Madrid o no. Antes del comienzo del curso universitario, Zubiri, ataviado con su sotana, viajó a Roma para formular su petición e iniciar toda la burocracia pertinente. Ya en la ciudad italiana escribió una extensa carta, con fecha del 13 de octubre, que iba dirigida al papa Pío XI y en la que exponía de un modo pormenorizado toda la historia que atañía su caso, a la vez que solicitaba la reducción al estado laical. Una vez hecho esto, regresó a España y continuó con sus actividades. En la universidad impartió un curso titulado «Sobre los comienzos de la filosofía en Grecia» y dos seminarios, uno de lógica matemática y otro sobre la lógica de Hegel. Publicó su traducción de «Qué es metafísica?» en septiembre en *Cruz y Raya*, que fue el primer texto de Heidegger accesible en castellano, y en enero de 1934 también salió su artículo «La idea de naturaleza: la nueva física». En abril participó en un encuentro franco-español de profesores y alumnos que promovía la cooperación intelectual entre ambos países.

Los meses iban transcurriendo y el verano se acercaba. Zubiri esperaba tener la resolución antes de ir a visitar a su familia. Sabía que sus padres, los cuales eran ajenos a su tormento espiritual, estaban ansiosos de oírle celebrar misa –algo que él, por honestidad, llevaba años evitando officiar–, y no quería verse en esa tesitura. Necesitaba solventar aquella situación antes de irse de nuevo a la Universidad de Verano de Santander. En junio se esclareció la razón de la demora burocrática: lo que la Congregación temía era que el cambio en la condición presbiteral de Zubiri ocasionara un escándalo, y, desconociendo totalmente sus intenciones de contraer matrimonio, esperaban que Zubiri mantuviera en privado la gracia que la Santa Sede

le iba a conceder. Él escribió un texto razonado donde aseguraba que su reducción al estado laical no comportaría ningún escándalo en los círculos que él solía frecuentar ni en su ciudad de residencia. Tras mucho insistir para acelerar el proceso, el 14 de julio de 1934 la Sagrada Congregación del Concilio emitió un rescripto por el cual quedaba exonerado de todos los compromisos sacerdotales, a excepción de la ley del celibato. A Zubiri la noticia le fue notificada tres días después, además de hacerle saber que dicha resolución sólo entraría en vigor cuando el obispo de Madrid lo hiciera efectivo. Zubiri había logrado dar el primer paso hacia la enmienda de su error y la Iglesia se mostraba solícita a ayudarlo; él y Carmen estaban muy contentos y esperanzados. Sin embargo, Zubiri no se vio capaz de contarles la novedad a sus padres. Antes de ir a Santander hizo una visita rápida a su familia y aprovechó para sincerarse con uno de sus tíos, Ramón Apalategui, pidiéndole que fuera él quien hablara con sus padres. De poco sirvió la mediación, dado que los padres de Zubiri se hundieron ante aquella decepcionante revelación que les llenó de dolor, y, por carta, le acusaron de haberles traicionado y le pidieron que de momento no los visitara más. Francisco, su tío jesuita, tampoco se tomó nada bien los cambios. La actitud de sus padres disgustó profundamente a Zubiri. Al finalizar los cursos de verano en Santander —año en el que estableció una amistad con Jacques Maritain—, respondió la carta de sus padres que había dejado pendiente: se mostró dolido por lo dicho en su misiva y les comunicó que no iría a San Sebastián por un tiempo.⁴⁵⁶

El mes de octubre de 1934 fue pasando mientras tenían lugar las sublevaciones en Cataluña y Asturias contra el gobierno del «bienio negro» de la Segunda República.⁴⁵⁷ Zubiri se esforzaba para tratar de reconciliarse con sus padres. Se hicieron reproches desde ambas partes, pero, a mediados de octubre, Zubiri notó un tono más conciliador en las cartas que le mandaban sus padres. Por eso se decidió a llamarles por teléfono. Su padre le contó que habían consultado su caso con un jesuita pamplonés y este les había tranquilizado; antes de terminar la conversación habían hecho las paces. No obstante, mientras Zubiri se recuperaba de una gripe, a principios de noviembre les

⁴⁵⁶ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 297–310.

⁴⁵⁷ Los hechos convulsos que estaban teniendo lugar en España incidieron en la dirección de *Cruz y Raya*, que, sin abandonar el espíritu cristiano, fue inclinándose progresivamente más hacia la izquierda. Bergamín creía que su revista debía promover una voluntad integradora, capaz de superar las diferencias y de hallar y salvar aquellos valores que tanto los comunistas como los católicos compartían. Pero ese nuevo rumbo incomodó y disgustó a algunos de los editores de la revista (cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 315).

escribió una carta más en la que intentaba hacerles comprender su punto de vista, repitiéndoles que había tomado un camino avalado por la Iglesia.⁴⁵⁸

Después de iniciar el nuevo curso, Zubiri preparó distintos trabajos para su publicación: para la editorial Revista de Occidente tradujo *Muerte y supervivencia* y *Ordo amoris* de Max Scheler, una selección de textos de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel y *Sobre el concepto de ente*, la segunda disputación metafísica de Francisco Suárez; y, para la *Revista de Occidente*, escribió un artículo que tituló «En torno al problema de Dios». Ya en diciembre, el padre de Zubiri le hizo una visita en Madrid: fue la primera vez que se reunían después de su reducción al estado laical.

Pero el camino de Zubiri aún estaba inconcluso. Todavía le quedaba por conseguir la nulidad de su sacerdocio, y para ello comenzó un segundo proceso canónico para impugnar la validez de su ordenación. En esa parte del procedimiento, personalidades eclesíásticas como el cardenal Tedeschini, el padre Lluís Carreras i Mas, el cardenal Vidal i Barraquer y, sobre todo, el carmelita Bartomeu Xiberta proporcionaron una ayuda muy valiosa a Zubiri con su saber y sus contactos en la Curia romana.⁴⁵⁹ En cambio, el obispo Eijo y Garay no le puso las cosas fáciles: desconfiaba de Zubiri porque creía que este seguía siendo un modernista que abusaba de la bondad y la tolerancia de la Iglesia para salirse con la suya. A principios de 1935 Zubiri obtuvo un permiso de asuntos propios para ausentarse de la Universidad. En febrero partió para Roma y allí le acogió Xiberta, con el que trabó una buena amistad.⁴⁶⁰ En la ciudad italiana se entrevistó con varios curiales y escuchó diferentes propuestas para sacar adelante su petición. Con la ayuda de Xiberta, Zubiri redactó una carta al Papa Pío XI en la que exponía con detalle su trayectoria clerical, todas las vicisitudes atravesadas y su anhelo de restaurar la verdad de su vida ante Dios. Asimismo aclaraba que, después de su crisis de 1921 y 1922, él se había mantenido fiel a las doctrinas católicas y se había distanciado por completo de la corriente modernista. Además de

⁴⁵⁸ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 311–313.

⁴⁵⁹ «Vidal i Barraquer, Carreras y Xiberta representan una mentalidad eclesial abierta, un catolicismo dispuesto a la renovación que exigen los tiempos y al diálogo y al acuerdo con las autoridades republicanas, lejos de la rigidez habitual en otros jefes de la Iglesia española. La amistad de Zubiri con ellos va a resultar trascendental en esta etapa, en la que no sólo solventa el gran problema de su vida sino que, además, se reconcilia con la Iglesia.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 318–319.

⁴⁶⁰ «En Xiberta, Zubiri encuentra un apoyo perfecto: alguien que le acompaña personalmente durante su estancia romana, le aconseja sobre los pasos que debe seguir y le pone en contacto con personas que le ayudan. Xavier entabla con él largas conversaciones teológicas en las que le plantea sin complejo todas las cuestiones que le preocupan, (...).», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 318.

la carta al Pontífice, Zubiri hizo otro escrito para la Congregación de Sacramentos donde añadía precisiones, documentos personales y los testimonios de Ímaz, Zaragüeta y otros, todo cuanto fuera necesario para corroborar su discurso. Finalmente, el Papa optó por seguir la vía burocrática más larga: abrió un proceso ante el tribunal eclesiástico de Madrid que el obispo Eijo debía instruir, mientras comunicaba los avances a Roma para que, desde allí, se pudiera dar una resolución definitiva. Cuando Zubiri supo de esta decisión, a principios de marzo, volvió resignado a España.⁴⁶¹ A su regreso, le llegó la noticia del fallecimiento del padre Lázaro, cuya pérdida entristeció mucho a Zubiri. También se encontró con que el grupo editorial fundador de *Cruz y Raya* se había roto: Manuel de Falla había decidido abandonar la revista por una incompatibilidad ideológica con el talante de izquierdas que la publicación había ido adoptando, y Bergamín e Ímaz se habían quedado a solas al frente de *Cruz y Raya*. Sin embargo, Zubiri siguió escribiendo para la revista e hizo que Julián Marías empezara a colaborar con ellos.⁴⁶²

El trámite de la nulidad ante las instancias madrileñas se desarrolló durante la primavera de 1935, y Zubiri tuvo que presentar nuevamente toda la documentación relativa a su caso. Algunos de los que acudieron como testigos suyos fueron su hermano Fernando, Zaragüeta o Ímaz, entre otros nombres.⁴⁶³ Pero el obispo Eijo manifestó sus dudas sobre la honestidad de Zubiri, retrasando el procedimiento y pidiendo que se le exigiera un juramento suplementario como garantía de los compromisos que este asumía. Mientras esperaba, en septiembre de 1935 Zubiri publicó en *Cruz y Raya* un artículo llamado «Filosofía y metafísica», en el cual comenzaban a ser muy perceptibles las líneas generales de su pensamiento maduro. El 25 de noviembre el obispo Eijo hizo llamar a Zubiri para informarle del punto en el que estaba el proceso de su solicitud. La Congregación de Sacramentos había hecho caso a la recomendación del Obispo sobre requerirle a Zubiri un juramento a cumplir si se le concedía la nulidad, de modo que Zubiri debía cumplir tres cláusulas: no profesar ninguna opinión heterodoxa, abrazar la fe católica y cumplir plenamente con la disciplina eclesiástica; estar dispuesto a mudarse a un lugar en el que su antigua condición de sacerdote fuera ignorada, evitando así escándalos o la sorpresa de los

⁴⁶¹ Antes de llegar a Madrid hizo una parada en Barcelona, donde visitó a sus colegas de la Universidad, se reunió con el padre Lluís Carreras y los días 8 y 9 de marzo dictó una conferencia titulada ¿Qué es la psicología? (cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 321).

⁴⁶² J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 315–321.

⁴⁶³ «El tribunal eclesiástico de Madrid realiza hasta diez citaciones de testigos y registra 25 horas de declaraciones. Finalmente, emite un informe que se envía a la Congregación de los Sacramentos.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 322.

fieles; y, finalmente, prestar este juramento sin la menor restricción mental. De esas premisas, la segunda dejó atónito a Zubiri. Era difícil que hubiera alguna ciudad española donde se desconociera por completo el sacerdocio de Zubiri, y, tal y como estaba la situación política europea, emigrar al extranjero podría ser peligroso. A pesar de todo, ese mismo día se decidió a firmar el juramento que Roma le pedía y se lo devolvió al obispo Eijo. Sabiendo que el Obispo estaba retrasando los trámites tanto como podía, Zubiri se preparó para salir hacia Roma y ponerse directamente a disposición de la Congregación de Sacramentos, cosa que le obligó a terminar antes de tiempo el curso de «Fundamentos de lógica» que impartía en la Universidad. No obstante, le había sido concedida una licencia de un año para irse a Alemania, Italia y Francia a estudiar la filosofía de la naturaleza en los siglos XIV y XV. Por ello, si todo iba bien, tras obtener la nulidad se casaría con Carmen Castro en Roma y pasarían una temporada alejados de España, aunque Zubiri esperaba regresar antes del inicio del siguiente curso académico. Desgraciadamente, las circunstancias le forzarían a estar lejos de su país más tiempo del que él deseaba.⁴⁶⁴

A principios de octubre de 1935 Zubiri viajó de nuevo a Roma. Monseñor Jorio, el secretario de la Congregación de los Sacramentos y amigo de Vidal i Barraquer, le comentó que su causa iba por buen camino pero avanzaba lentamente y aún debía ser evaluada por el Papa. Zubiri tuvo que esperar pacientemente unos meses más, tiempo que aprovechó para aprender sumerio con el jesuita alemán Anton Deimel y arameo con el orientalista hispano-benedictino Luis Palacios.⁴⁶⁵ Mientras tanto, la política española iba degradándose por la grave crisis que había, y la corrupción económica de los partidos de derechas que estaban en el poder durante el llamado «bienio negro» de la Segunda República aún empeoraban más las cosas. Se habían convocado elecciones generales para el próximo febrero. En diciembre, en medio de ese ambiente tenso por fin apareció publicado en la *Revista de Occidente* el artículo de Zubiri «En torno al problema de Dios», texto en el cual apareció por primera vez la noción de *religación*. En enero de 1936, monseñor Jorio fue nombrado cardenal y prefecto de la Sagrada Congregación de los Sacramentos. A instancias de Vidal i Barraquer, Jorio presentó la causa de Zubiri con urgencia al Pontífice el día 8 de ese

⁴⁶⁴ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 322–328.

⁴⁶⁵ «Los estudios sobre lengua mesopotámica le permitirán ahondar en las raíces mismas del cristianismo y del judaísmo, en el conocimiento del maniqueísmo, en la historia y la filosofía de la religión y en los primeros balbuceos de la filosofía. Grecia no puede entenderse sin Mesopotamia.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 330. Ver también C. CASTRO, *op. cit*; pp. 62–64.

mismo mes. Después de un análisis minucioso de su historial, Pío XI liberó a Zubiri de la obligación del celibato, pero sin concederle la anulación de su ordenación sacerdotal. Zubiri percibió esa extraordinaria decisión como la salvación de su vida: a sus 37 años finalmente se sentía liberado de aquel peso terrible que le había oprimido el alma durante dos décadas. Zubiri juró formalmente ante el cardenal Jorio que, con razón de su permiso de estudios, se ausentaría de Madrid durante un año y tampoco se desplazaría a San Sebastián, a la vez que afirmaba como certeza moral que el Gobierno español le permitiría trasladarse a una Universidad en la que su condición de cura fuera ignorada; con esto quedaba concretado el juramento que Zubiri había tenido que prestar en Madrid.⁴⁶⁶ La manera en como se fueron resolviendo los trámites asociados a su secularización posibilitaron que la fe de Zubiri se reavivara: el trato abierto de Vidal i Barraquer, Carreras y Xiberta hizo que Zubiri se sintiera acogido y comprendido, cosa que le ayudó a cerrar las heridas del pasado. Zubiri había conocido una Iglesia más fraternal y dialogante, y se volvía a sentir cercano a ella:

La afabilidad de Deimel y su apertura intelectual le han enseñado que es perfectamente posible la reconciliación de unos profundos conocimientos filológicos e históricos con la fe. La espiritualidad benedictina le ha permitido volver a sentir la emoción religiosa de las ceremonias litúrgicas. La voluntad de Carmen de bautizarse y de catequizarse, la fe genuina que descubre en ella, también le van conduciendo al resurgimiento de la suya. Pero, sobre todo, el diálogo con Xiberta es el que ha conseguido que por primera vez el cristianismo comience a vibrar intensamente en su alma.⁴⁶⁷

En febrero de 1936 el Frente Popular, una coalición que representaba las izquierdas radicales, ganó las elecciones españolas y Manuel Azaña asumió la presidencia del Consejo de Ministros. El 21 de ese mismo mes, Zubiri recibió la copia del rescripto donde el Papa le dispensaba de todas las cargas sacerdotales y que él debía firmar. Ahí se hacía constar que, si vulneraba alguna de las cláusulas del doble juramento que Zubiri había hecho, su castigo sería la excomunión. Asimismo, se le advertía que si deseaba casarse por la Iglesia tendría que celebrarse la boda en completa intimidad. A pesar de los requerimientos que Zubiri tendría que cumplir, firmó el documento. De ese modo Zubiri quedaba exento de toda responsabilidad presbiteral, y, al fin, con la serenidad espiritual recuperada podría casarse con Carmen Castro bajo el amparo de la Iglesia.⁴⁶⁸

⁴⁶⁶ En relación al doble juramento que Zubiri había hecho en Madrid, resultó que el obispo Eijo se había dedicado a desacreditar la validez de su palabra, afirmando que lo prometido por Zubiri era falso. Esas calumnias llegaron a oídos de Zubiri, que, por supuesto, se enfureció con Eijo y Garay (cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 336–337).

⁴⁶⁷ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 338.

⁴⁶⁸ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 329–344.

Al cabo de pocas semanas, Carmen y su madre llegaron a Roma para reunirse con Zubiri y empezar los preámbulos de su boda. Para poder casarse por la Iglesia, cosa que Carmen deseaba profundamente, tuvo que prepararse antes para ser bautizada y celebrar su comunión. Mientras tanto, Zubiri escribió un artículo sobre Ortega que el diario *El Sol* le había pedido para conmemorar los 25 años de su cátedra; su texto se tituló «Ortega, maestro de filosofía», y constituyó un verdadero elogio a los años de dedicación universitaria y la labor intelectual de su maestro. También a principios de año la editorial Revista de Occidente publicó *El porvenir de la filosofía*, el recopilatorio de textos de Brentano que Zubiri había traducido. A mediados de marzo, Zubiri consiguió una entrevista con Pío XI donde aprovechó para agradecerle el haber enmendado su condición clerical y le pidió poder realizar otra visita tras la boda para que el Santo Padre bendijera su matrimonio. Simultáneamente, la crispación postelectoral del panorama político español estaba escalando a toda velocidad: ningún partido estaba contento con la República, y, tanto desde la derecha como desde la izquierda, se estaba cultivando un ambiente revolucionario (o reaccionario) para instaurar un nuevo orden. Había episodios de violencia y todas las facciones políticas estaban enfrentadas entre sí, dando lugar a situación cada vez más tensa.⁴⁶⁹

Tres días antes de la boda, Carmen logró convencer a Zubiri para que escribiera a su padre y le hablara de su futuro matrimonio. En la carta, le explicó primero sus quehaceres cotidianos en Roma y se lamentó por la situación en la que España estaba inmersa. Después, le contó cómo había sido su reciente visita al Pontífice. Y, por último, le comunicó que iba a casarse y le habló de Carmen Castro, enfatizando deliberadamente la fe cristiana que ella profesaba. También reconoció haberse dejado llevar por la cobardía ante sus padres, e imploraba su perdón y su aceptación a la vez que se reafirmaba en su compromiso intelectual con la Iglesia.

El 23 de marzo de 1936 tuvo lugar la celebración de la boda entre Carmen Castro y Xavier Zubiri. La noche antes para Zubiri se convirtió en una reminiscencia de la horrible velada previa a su ordenación subdiaconal: sus dudas y sus temores se apoderaron de él y le impidieron dormir, pero, esta vez, el apoyo de Carmen le tranquilizó y le ayudó a sobreponerse al miedo. Como debían cumplir con la exigencia de la absoluta discreción, los novios estuvieron a solas con Bartomeu Xiberta, que ofició la boda en la iglesia de Santa María Transportina. Después se dirigieron a ver al

⁴⁶⁹ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 345–352.

Papa, que bendijo su matrimonio y también un crucifijo que Zubiri quería mandar a sus padres para tratar de aliviar su probable disgusto. No obstante, las habladurías eran más difíciles de acallar: la noticia de su boda se propagó por los ambientes intelectuales madrileños, dando pie a la aparición de varios artículos malintencionados que pretendían humillar al nuevo matrimonio y a sus familiares.⁴⁷⁰

La información que les iba llegando de España cada vez era más terrible: huelgas, manifestaciones, ataques con explosivos, auténticas batallas campales entre falangistas y socialistas-comunistas que acababan con heridos y muertos, y, de fondo, los rumores de una insurrección militar que se estaba preparando. En abril, Niceto Alcalá-Zamora fue destituido como presidente de la República, y su puesto lo ocupó Manuel Azaña. Todos esos acontecimientos provocaron que el Ministerio de Educación no renovara el permiso de estudios que Zubiri tenía para residir en el extranjero, y era imperioso que en septiembre volviera a Madrid si no quería perder su cátedra. Tras discutir el asunto con el cardenal Jorio, este permitió que los Zubiri regresaran a la capital española, pero con la condición de que el matrimonio residiera fuera de la ciudad; de ese modo, Zubiri podría conservar su trabajo en la Universidad Central. Una noche de principios de mayo, Zubiri y Carmen asistieron al discurso que Mussolini hizo desde el balcón del Palazzo Venezia, presenciando una estampa que, dentro de pocos años, sería comuna a distintos puntos del continente.⁴⁷¹ A principios de julio, cerca de tres meses después de su boda, Zubiri recibió una carta de su padre. En ella le contaba que habían acogido su nueva situación con disgusto, pero que sus decisiones hubieran tenido el amparo pontificio les había consolado. La madre de Zubiri aún estaba asimilando el trance, pero su padre le hacía llegar su afecto a través de la misiva. Zubiri ya se había reconciliado consigo mismo, con su fe, y, al fin, con su familia.⁴⁷²

Con el alzamiento militar del 18 de julio de 1936 estalló la Guerra Civil y España se sumió en el caos y la barbarie. Desde la angustiosa distancia, Zubiri y Carmen Castro recibían las noticias sobre la enorme crueldad con la que ambos bandos actuaban. Sin ir más lejos, el cardenal Vidal i Barraquer iba camino de su fusilamiento a manos de los anarquistas cuando la Generalitat catalana irrumpió en el último momento, logrando evitar su muerte. Una semana más tarde consiguió salir del país y llegar a la

⁴⁷⁰ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 354–358.

⁴⁷¹ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 359–363.

⁴⁷² J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 365–366.

cartuja de Fernela (Génova) en un barco de guerra italiano. Otros, de cualquiera de los dos bandos, no tuvieron tanta suerte. La persecución de los católicos instigada por los movimientos radicales de izquierda provocó que tanto la mayoría de los fieles como la Iglesia española simpatizaran y apoyaran a los militares sublevados, y empezaban a autoproclamar la lucha nacionalista como una «cruzada de liberación». Sin embargo, desde el estallido de la guerra Zubiri colaboró frecuentemente con su amigo Luis de Zulueta, destinado como embajador de la República en el Vaticano. Por su parte, el bando nacional creó la Junta Técnica de Burgos, y esta designó al marqués de Magaz como su representante ante el Papa y el rey de Italia. Magaz quería conseguir la dimisión de Zulueta, y, dada la proximidad de Zubiri con este último, el marqués se propuso apartar a los Zubiri de su camino. Magaz lanzó acusaciones falsas de comunismo contra Zubiri, que le situaron en el punto de mira de la policía de Mussolini. Además, el prepósito general de la Compañía de Jesús, Ledóchowski, cayó en el engaño urdido por Magaz e hizo romper todo contacto de los jesuitas con Zubiri; la consecuencia fue que a él le quedó prohibida la entrada a la Universidad Gregoriana y al Instituto Bíblico, y al padre Deimel también se le forzó a cortar su contacto con el matrimonio Zubiri. La denuncia por comunismo fue tomada seriamente por el Estado italiano, y, el 31 de agosto, la policía les presentó a Zubiri y a Carmen una orden de expulsión del país que debía ejecutarse en el plazo límite de una semana. Poco después Xiberta pasó por unas circunstancias idénticas. Todos quedaron fichados en los archivos del bando nacional y fueron obligados por el gobierno italiano a abandonar el país. Como volver a España hubiera sido una locura en esos momentos, los Zubiri partieron hacia París.⁴⁷³

A España no puede regresar. Su vida estaría en peligro en cualquiera de los dos lados. En el republicano, por el reciente pasado de Xavier como sacerdote e intelectual poco comprometido políticamente. En el nacional, por su expulsión de Italia, su condición de ex sacerdote y su parentesco con Américo Castro.⁴⁷⁴

El 8 de septiembre llegaron a París y se instalaron en el Colegio de España de la Ciudad Universitaria, donde fueron recibidos por los padres de Carmen.⁴⁷⁵ Allí convivieron puerta a puerta con Pío Baroja, con el que Zubiri guardaba un parentesco lejano, y coincidieron con Severo Ochoa, Pío del Río Hortega, Paulino Suárez, Blas Cabrera y Germán García Barnes. Poco más tarde, Luis de Zulueta también llegó a

⁴⁷³ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 366–381; CASTRO, Carmen, *Xavier Zubiri: Breve recorrido de una vida*, Ensayos, 3 (s.l.: Amigos de la Cultura Científica, 1986), pp. 64–66.

⁴⁷⁴ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 381.

⁴⁷⁵ «[Américo] Castro ha abandonado hace poco el cargo de delegado del Ministerio de Asuntos Exteriores ante las misiones diplomáticas extranjeras.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 384.

París tras haber sido traicionado y verse obligado a marcharse de Italia. La capital francesa estaba en una situación de crisis social similar al enfrentamiento que había en el país vecino, y el ambiente que se respiraba era muy distinto del que Zubiri recordaba de su juventud. En España, la guerra continuaba causando estragos en ambas partes; los partidarios del alzamiento militar habían comenzado a denominar al bando republicano como «rojo».⁴⁷⁶ Entre los nacionales, liderados por el general Franco, circulaba una lista de catedráticos simpatizantes con la República en la cual aparecían nombres importantes de la intelectualidad española prebélica: García Morente, José Gaos, Gregorio Marañón, Ortega y Gasset, y, junto a estos, el de Zubiri; todos ellos habían sido estigmatizados por el bando conservador.⁴⁷⁷

Durante el mes de septiembre Zubiri retomó el contacto por carta con Ortega, que se hallaba en Grenoble (Francia), y, a principios de octubre, también se encontró con García Morente, que acababa de llegar a la capital francesa y estaba completamente abatido. Durante aquellos mismos días, tanto Carmen como Zubiri obtuvieron un permiso para poder dedicarse a la docencia. En París, además de frecuentar la compañía de Jacques Maritain, la amistad que Zubiri había forjado con Marcel Bataillon durante la Universidad Internacional de Santander les brindó muchas oportunidades de trabajo al matrimonio. Carmen se pluriempleó como profesora de castellano, tanto en clases a alumnos particulares como enseñando el idioma en el Instituto Español de la Sorbona; por su parte, Zubiri enseñó filosofía al hijo del conde Wladimir D'Ormesson. Además, Bataillon introdujo a Zubiri en la Sociedad Asiática y en la *École Pratique des Hautes Études*, donde pudo conocer a Louis de Broglie, a Louis Massignon y a Émile Benveniste. Allí, este último impartía una asignatura de filología irania a la que Zubiri asistió, y también fue a un curso sobre gramática asiria y babilónica que daba René Labat, en el que coincidió con Alexandre Koyré y con Henry Corbin. Asimismo, siguió el curso «Mecánica ondulatoria de los sistemas de corpúsculos» que de Broglie impartía en el Instituto Henri Poincaré.⁴⁷⁸

⁴⁷⁶ Bajo el hiperónimo de esta expresión se hallaban recogidos los demócrata-cristianos, los nacionalistas vascos y los catalanes, los liberales, los masones, los socialistas, los comunistas y los anarquistas.

⁴⁷⁷ J. COROMINAS; J. A. VICENS, op. cit; pp. 383–390. Es digna de mención la absoluta contraposición de las circunstancias de que en aquel momento vivían los dos hermanos Zubiri: mientras Xavier quedaba marcado como enemigo intelectual de la España católica y conservadora, Fernando gozaba de la protección de Franco, ya que tuvo un noviazgo con la hermana de Carmen Polo, la esposa del dictador. Y, cuando los nacionales ocuparon San Sebastián, Fernando fue designado como alcalde provisional de la ciudad (cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, ibíd; pp. 387–388).

⁴⁷⁸ J. COROMINAS; J. A. VICENS, ibíd; pp. 390–393, 403–404.

Desde su llegada a Francia, Zubiri se fue cruzando con distintos intelectuales españoles que huían de la Guerra Civil y se iban exiliando en París: García Morente, Ortega, Marañón, Vidal i Barraquer, Azorín, Pérez de Ayala, Teófilo Hernando o Sebastián Miranda son algunos de los nombres con los que Zubiri convivió a finales de 1936. A medida que las luchas tenían lugar, muchos de estos autores que constituían el entorno de Zubiri fueron aceptando el bando nacional sublevado. En algunos casos era porque lo consideraban el «mal menor», en pro de lograr restablecer el orden en España y salvar la patria del comunismo y el anarquismo; en otros casos, era porque se daba una afinidad con las ideas y el talante de los militares. García Morente voceaba su apoyo al alzamiento; Ortega, en cambio, era algo más discreto. En el caso de Zubiri, una multiplicidad de factores le hacían sentir más partidario del bando conservador,⁴⁷⁹ aunque se mantenía un tanto escéptico y procuraba no expresar su opinión. El 20 de enero de 1937, creyendo que el final de la guerra estaba cerca y aconsejado por su familia y por García Morente, Zubiri escribió una carta al presidente de la Junta Nacional de Burgos manifestando su adhesión al bando nacional –decisión que tensó gravemente su relación con Américo Castro. Esa fue la última vez que Zubiri se posicionó en asuntos políticos. Sin embargo, también había católicos que estaban a favor del bando republicano: tal fue el caso de José Bergamín y de Eugenio Ímaz. Lamentablemente, las diferencias de opinión entre Zubiri y Bergamín por un lado, y, por el otro, con Ímaz, fueron insalvables. Para Zubiri fue doloroso perder la amistad con el primero, pero que su vínculo con Ímaz se rompiera para siempre le marcó de un modo irreparable.⁴⁸⁰

Durante 1937, y dado que la situación bélica se fue alargando, Zubiri intentó enfocarse de nuevo en su trabajo y su formación. En el mes de junio, formó parte de un congreso de Filosofía en París celebrado por el III centenario del *Discurso del método* de Descartes, en el cual presentó una comunicación titulada «Res cogitans». A finales de julio, visitó junto a Carmen la Exposición Internacional de las Artes y las Técnicas, donde tuvieron la ocasión de contemplar obras como el *Guernika* de Picasso, la *Fuente* de Calder o el pochoir de Miró *Aidez l'Espagne*. Irène Curie y Frédéric Joliot, que fueron premios Nobel de química en 1935 por descubrir la radiactividad artificial,

⁴⁷⁹ «En su decisión han influido tremendamente los asesinatos de sacerdotes, su íntima relación con Morente, la posición de su familia, favorable a los nacionales, y la evolución sufrida por Vidal i Barraquer y por Xiberta, quienes, una vez disparado el conflicto, ven en una victoria rápida de los alzados el mal menor. También le pesa su propio talante liberal, muy poco dado a entusiasmos y experimentos políticos de ningún tipo.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 400.

⁴⁸⁰ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 401–406.

aceptaron a Zubiri en sus clases y en las prácticas de laboratorio; también siguió los cursos del matemático Elie Joseph Cartan. Prosiguió su formación en filología irania con Benveniste y, en octubre, en el Instituto Católico de París, empezó a estudiar hitita con Louis Delaporte y el curso «Los profetas menores. Jeremías» que impartía Edouard Paul Dhorme. Como profesor, dirigió un seminario dedicado al «Misterio de Cristo» que el Círculo de Estudios Religiosos de la Ciudad Universitaria le encargó. Por otra parte, Maritain le propuso más adelante que diera dos cursos sobre Filosofía de las Religiones en el Instituto Católico de París: el primero se tituló «La Filosofía de la Religión en el pensamiento contemporáneo», y lo impartió desde enero de 1938; en 1939 dio el segundo, «Problemas de Filosofía e Historia de la Religión». En diciembre de 1937 empezó a circular la orden decretada por el ministro de Instrucción Pública, Jesús Hernández Tomás, en la que se cesaba de sus puestos universitarios a profesores como Ortega, Américo Castro, Luis de Zulueta, Blas Cabrera o Alfredo Mendizábal. Entre los nombres de aquellos que habían perdido sus cátedras universitarias también figuraba el de Zubiri.⁴⁸¹

Los meses fueron pasando mientras los exiliados españoles esperaban el final de la Guerra Civil. Entre 1938 y 1939, Zubiri siguió dedicado a los cursos que impartía como profesor y a sus estudios.⁴⁸² A mediados de 1938 fue elegido miembro de la *Société Asiatique*, y, junto a Carmen, decidieron hacerse oblatos benedictinos. En el transcurso de ese año, Francia empezó a prepararse para tomar parte en la guerra que se estaba gestando en Europa. Zubiri vio cómo se hacía cada vez más evidente la necesidad de marcharse de ese país, cuya relación con el tercer Reich alemán iba tensándose por momentos. Distintas personas del entorno de los Zubiri les animaban a partir hacia Sudamérica bajo promesa de un trabajo en alguna Universidad, pero Zubiri se mostraba muy reacio a esa idea. Hizo varias gestiones para encontrar una vacante en la Universidad de Uppsala (Suecia) o en la Escuela Bíblica de Jerusalén, pero ambas tentativas fracasaron. Ante la aparente calma que París había recuperado a finales de 1938 y sin prisa por volver a su país, en octubre el matrimonio Zubiri alquiló un piso en la Rue Félicien David, al lado de donde vivían Ortega y su esposa. A mediados de febrero de 1939, Zubiri pronunció la conferencia «Cultura de España en

⁴⁸¹ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 420–428.

⁴⁸² En 1938, Zubiri asistió a los cursos de la cátedra de Jean de Menace sobre religiones del Irán antiguo, en la *École des Hautes Études*, y a la materia «El iranio antiguo. El iranio medio» que daba Benveniste. En cuanto a su seminario del Círculo de Estudios Religiosos, pasó a explicar el tema «La vida sobrenatural según San Pablo» (cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 436).

la edad media: Sevilla, Toledo» en el Anfiteatro Michelet de la Sorbona; a finales de ese mismo mes, Francia e Inglaterra reconocieron oficialmente el Gobierno de Franco en España, forzando así el fin de la Segunda República. El día 1 de abril se dio por acabada la guerra civil española con una victoria clara de los militares alzados y del bando nacional. Las represalias sobre los vencidos no tardaron en hacerse visibles, a la vez que los rencores personales promovían una infinidad de denuncias basadas en acusaciones falsas.⁴⁸³

El 1 de septiembre de 1939, cuando Zubiri y Carmen aún estaban pensando qué debían hacer en el futuro, Alemania invadió Polonia: era el inicio de la Segunda Guerra Mundial. La vida en París ya no era sostenible y tuvieron que huir de allí. El día siguiente cruzaron la frontera de Irún y entraron en el País Vasco. A su llegada a San Sebastián, los padres de Zubiri les recibieron a Carmen y a él después de cuatro años sin haber visto a su hijo.⁴⁸⁴ Pasaron algunos días en la ciudad natal de Zubiri en compañía de su familia y, luego, partieron hacia Madrid. Como tantos otros lugares del país, la capital española había quedado devastada por la guerra y todo estaba impregnado de miseria. Al no poder volver al antiguo piso de Zubiri, él y Carmen se instalaron en el hotel Roma, en la Gran Vía.⁴⁸⁵

Tras instalarse en la ciudad, Zubiri se reencontró con Julián Marías y, unos días más tarde, le presentaron a Pedro Laín Entralgo, con quien le unió una amistad perenne y significativa. Dado que el año académico estaba a punto de empezar, Zubiri intentó regular su situación con cierta urgencia para intentar recuperar su plaza en la Universidad.⁴⁸⁶ Pero lo que recibió fue una notificación donde le decían que debía someterse a una investigación para aclarar su comportamiento durante la guerra. Para ello, a finales de septiembre tuvo que reunirse con un juez depurador en un

⁴⁸³ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 428–441; CASTRO, Carmen, *Xavier Zubiri: Breve recorrido de una vida*, Ensayos, 3 (s.l.: Amigos de la Cultura Científica, 1986), pp. 66–74.

⁴⁸⁴ «Miguel y Pilar le abrazan, balbuceando mil cosas que se amontonan en sus labios, como si quisieran decirle de golpe lo que no han podido en tanto tiempo. Es su primer encuentro con Xavier desde hace cuatro años, y ni siquiera conocen a su esposa. Se les mezcla en el alma la alegría inmensa de recuperar a su hijo después de la guerra, las amarguras de su proceso de secularización, el disgusto de su casamiento... Todo se funde en un solo deseo de comenzar de nuevo juntos, de recuperar el tiempo perdido, de olvidar y mirar hacia delante.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 447.

⁴⁸⁵ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 443–450.

⁴⁸⁶ «Nada de lo que fue la Facultad de Filosofía que dejó Zubiri queda en pie: el flamante edificio de la Ciudad Universitaria ha quedado destruido, los mejores compañeros de claustro ya no están y la orientación ideológica que se comienza a dar a la formación superior no le convence. Es evidente que su papel en la nueva universidad española está en el aire.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 452.

interrogatorio marcadamente hostil y desagradable. Después de aquello solicitó inmediatamente una vista mucho más conciliadora con José Ibáñez Martín, el ministro de Educación Nacional, que afirmaba esperar que Zubiri se quedara en Madrid. Zubiri no quería verse obligado a abandonar la capital española de nuevo, a pesar de lo que había jurado para obtener su secularización. Solicitó una audiencia con el obispo Eijo y Garay y le comunicó que contaba con la aprobación del Ministro de educación para reincorporarse como profesor en la Universidad de Madrid. El Obispo le pidió que escribiera a la Sagrada Congregación exponiendo sus razones para permanecer en la ciudad, y, si el Vaticano estaba de acuerdo, él no se opondría a la decisión. Y así lo hizo Zubiri, pero pasaron las semanas y no le llegaba ninguna respuesta, aunque la solución a su problema le sorprendió por otra vía: a finales de diciembre, el ministro le convocó para hacerle saber que le había nombrado catedrático de Barcelona, y, además, quería que Zubiri fuera el nuevo decano de la Facultad.⁴⁸⁷ Atónito y sin otra opción, Zubiri aceptó el traslado pero rechazó la responsabilidad del decanato. Por su parte, Carmen también sufrió las represalias del régimen contra su apellido familiar: la cesaron de su cátedra de Literatura en la Enseñanza Media, y, al presentar una reclamación, se le comunicó que no quedaban vacantes en Madrid y le aconsejaron que solicitara una excedencia; a su vez, apareció señalada como catedrática de filiación republicana en el Boletín Oficial. Ante la sensación de que ya no eran bienvenidos en Madrid, el matrimonio Zubiri se mudó a Barcelona a principios de 1940.⁴⁸⁸

Cataluña, además de los estragos de la batalla, había sufrido la persecución de la cultura y el idioma propios del territorio –como ocurrió también en el País Vasco–, por lo que la situación posbélica era peor que en otros lugares.⁴⁸⁹ Al llegar a la capital catalana, Zubiri y Carmen se instalaron en una habitación del Hotel Majestic, y, más

⁴⁸⁷ «Xavier comprende que ha quedado atrapado en una maraña de oscuras maniobras (...). Ibáñez Martín no quiere apostar por un profesor que es un sacerdote secularizado, que está sometido a una investigación de resultados inciertos y al que el mismo Vaticano da largas.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 462–463.

⁴⁸⁸ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 451–463; C. CASTRO, *op. cit*; pp. 74–76.

⁴⁸⁹ «La conquista de Cataluña, como la del País Vasco, significa, si cabe, una derrota mayor que la sufrida por otros territorios fieles a la República. No sólo desaparecen las libertades democráticas y comienza una feroz represión, sino que se quiere borrar del mapa toda una cultura, con sus expresiones propias. Luis Galinsoga, el nuevo director de *La Vanguardia*, conmina a los ciudadanos a “pensar como Franco, sentir como Franco y hablar como Franco, que hablando, naturalmente, en el idioma nacional, ha impuesto su Victoria”. Barcelona será durante bastante tiempo una ciudad llena de ruinas, sucia, con una población hambrienta, retraída en sus hogares, forzada constantemente al silencio y la prudencia.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 466.

tarde, alquilaron un piso en la plaza de la Bonanova, una zona considerada burguesa en la parte alta de la ciudad. Cerca de allí vivía la familia del tío de Carmen, Juan Manuel Madinaveitia, que fue encarcelado en Barcelona por haber asistido como cirujano al bando republicano durante la guerra. En la Universidad de Barcelona, Zubiri se encargó de las asignaturas de Historia de la Filosofía y Teodicea, además de dirigir algunos seminarios monográficos.⁴⁹⁰ De los profesores que formaban parte del claustro de la Universidad, el sacerdote Ramón Roquer se convirtió en un buen interlocutor y amigo de Zubiri. Por su parte, el alumnado de la Facultad acogió muy bien a Zubiri, cuyas clases suscitaban un gran interés y llenaban las aulas. Figuran como estudiantes suyos Jaume Bofill, Raimon Panikkar, Maria Aurèlia Capmany, Josep Palau i Fabre, Miquel Siguán, Alexandre Sanvisens o Francesc Gomá. Pero, a pesar de la buena recepción que tuvo en la ciudad catalana, Zubiri no se adaptó bien a ella. Aquella nueva universidad española totalmente politizada no le satisfacía, y las penurias socioeconómicas entorpecían su dedicación plena a la investigación filosófica, cosa que le generó una sensación de vacío y de absurdidad; volvía a advertir que su vocación intelectual se hallaba con la libertad coartada en un lugar donde él y Carmen se sentían aislados y extraños.

En noviembre de 1940 salió el primer número de la revista *Escorial*, una publicación impulsada por Laín Entralgo junto con Dionisio Ridruejo y los demás miembros «gueto el revés», y en la cual Zubiri colaboró de forma habitual. El primer artículo que publicó en la revista se tituló «Sócrates y la sabiduría griega», que Américo Castro, desde Estados Unidos y con la ayuda de Maritain, tradujo al inglés para que saliera publicado en *The Tomist*. Zubiri también escribió un prólogo para el libro *Historia de la Filosofía* de Julián Marías, cuyas páginas se fundamentaban en parte sobre los cursos impartidos por Zubiri antes de la Guerra Civil en la Universidad de Madrid. La editorial Lumen le pidió su participación en una edición completa de la Biblia, cuyo primer volumen con el relato del Génesis apareció en febrero de 1941. En abril se editó un nuevo artículo suyo para la revista *Escorial*, llamado «Ciencia y realidad». Por su parte, Carmen se empleó en la traducción de diversos textos, algunos de los cuales iban firmados por Zubiri porque, de ese modo, el trabajo se pagaba mejor.⁴⁹¹

⁴⁹⁰ Para un relato más detallado sobre la situación de la Universidad en los inicios del periodo franquista, ver J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 469–470.

⁴⁹¹ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 465–486.

Durante el año 1941, autores como Ortega, Unamuno o los de la Generación del 98 sufrieron los ataques integristas del régimen y la censura de su pensamiento bajo acusaciones de agnosticismo e inmoralidad. Esta persecución también afectó a Zubiri, ya que algunos todavía le recordaban como un orteguiano que había colaborado en medios republicanos como *Revista de Occidente*. Además, Zubiri debía dinero a la Facultad por libros que él necesitaba pero, como no podía permitírselos, los había comprado en nombre de la institución. Y, para colmo, su relación con Carmen tampoco atravesaba un buen momento.⁴⁹² Todo eso agravó aún más la incomodidad con que Zubiri iba viviendo en Barcelona, aliviada solamente por los ratos pasados en el Monasterio de Montserrat –y en su magnífica biblioteca– y por las visitas que le hacía Laín Entralgo de vez en cuando.⁴⁹³ El 10 de julio de 1942 el padre de Zubiri murió tras una larga enfermedad; la relación paternofilial que habían mantenido era compleja, pero, a pesar de todo, siempre se habían querido y respetado mutuamente.⁴⁹⁴

En agosto, Zubiri pasó sus vacaciones junto a Carmen, el matrimonio Laín y Javier Conde en un castillo de Ameixenda (Galicia). Allí, él impartía lecciones a los presentes sobre el nacimiento de la filosofía en Grecia, el tránsito del mito al logos presocrático y la formación histórica de los conceptos de *φύσις* (naturaleza) y *ὄν* (ente). Durante esa estancia, entre sus amigos, resurgió en Zubiri la ilusión que había perdido los últimos dos años y medio, y fue entonces cuando tomó la determinación de regresar a Madrid y recuperar su antiguo puesto. De tal modo que, en septiembre, en lugar de regresar a Barcelona, el matrimonio Zubiri permaneció en Madrid y se instaló en casa de los Laín. Ese mismo mes Zubiri publicó un nuevo artículo en *Escorial* titulado «El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico». Y, cuando empezó el nuevo curso universitario, Zubiri seguía fuera de Cataluña. Laín Entralgo y Javier Conde hicieron todo lo posible para lograr que Zubiri fuera readmitido en su antigua plaza de la Universidad de Madrid, y también intentaron encontrarle un trabajo como investigador del CSIC o en la comisión de servicios a la Dirección General de Relaciones Culturales. Pero todas las opciones acabaron en una negativa: nadie quiso

⁴⁹² Al parecer, durante su estancia en Barcelona, Zubiri intimó con Asunción Madinaveitia, la prima de Carmen Castro. Cuando la familia de Juan Manuel Madinaveitia dejó la ciudad para mudarse a Madrid, su hija se marchó con ellos y, como su ausencia inquietaba a Zubiri, puesto que la echaba de menos, aquello supuso un motivo añadido para querer regresar a la capital española con cierta urgencia. Aunque no rompió nunca con Carmen, Zubiri mantuvo una relación sentimental con Asunción que duró el resto de su vida (cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 467–468, 477, 487–488, 501, 508–509, 516).

⁴⁹³ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 486–498.

⁴⁹⁴ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 500.

aceptar a Zubiri en ningún puesto en instituciones oficiales. Ante tal situación, y con la idea de volver a hacer su vida en la capital española, Zubiri renunció a su cátedra –bajo la forma de una excedencia que él consideraba ya definitiva– y abandonó su empleo como profesor universitario. Aquella decisión comprometió su economía familiar, pero, a la vez, permitió que Zubiri iniciara su propio camino completamente apartado del Estado franquista.⁴⁹⁵

Tras unos meses de convivencia con la familia de Laín, Zubiri y Carmen alquilaron un piso en la calle Núñez de Balboa, en el barrio de Salamanca. Por petición expresa de Laín, Zubiri compendió y retocó sus artículos ya publicados en las distintas revistas en las que antes solía colaborar para, en un esfuerzo por lograr la sistematización de su pensamiento, preparar su primer libro que tituló *Naturaleza, Historia, Dios*. Ese libro constituía un análisis de la cultura europea y sus temas principales, tomando como punto de partida la crisis de la razón y la negativa a someter la vida a la verdad –especialmente patente en el ámbito científico-técnico. Junto a esto, recurría al método fenomenológico y a la ontología heideggeriana, pero concluyendo que esas corrientes no eran suficientes para abordar el problema por completo. Por ello, en las páginas del texto Zubiri introdujo, aunque de modo todavía superficial, algunas de las tesis que luego serán las más características de su filosofía, como su concepción de la realidad y la inteligencia o la noción de religación. A pesar de que Zubiri había terminado dicha obra a finales de 1942, la censura intelectual de la época retrasó la publicación del texto hasta diciembre de 1944. Aunque el libro representó una irrupción novedosa e interesante en la escena cultural de la posguerra, fue mal acogido en los círculos filosóficos oficiales y rechazado por los sectores de tomismo fervoroso que juzgaron su contenido como teoría existencialista; en definitiva, fue un escrito polémico que generó tanto feroces admiradores como detractores.⁴⁹⁶

Con *Naturaleza, Historia, Dios* Zubiri cerró la segunda etapa de su evolución intelectual, que comprende desde 1931 hasta 1944. A principios de los años treinta, Zubiri era ya consciente de las limitaciones de la fenomenología husserliana y del hecho que, dentro de ese sistema, las «cosas» quedaban reducidas a meras objetividades dadas en la conciencia. Por ello, Zubiri fue separándose de Husserl para seguir al Heidegger de *Ser y tiempo*: es el paso de la Fenomenología a la Ontología.⁴⁹⁷

⁴⁹⁵ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 500–506; C. CASTRO, *op. cit*; pp. 76–78.

⁴⁹⁶ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 511–520.

⁴⁹⁷ Este segundo periodo se inició con la conferencia que Zubiri pronunció en Madrid en 1931, llamada «Hegel y el problema metafísico», en la cual ya era muy notable la influencia de Ortega

En ese momento se inició el segundo periodo, llamado «El problema filosófico radical», donde la pregunta por «¿qué son las cosas?» fue la preocupación que monopolizó el pensamiento de Zubiri durante esos años y un tema siempre recurrente en su filosofía. Si en la primera fase zubiriana el libro más representativo era su tesis doctoral, aquí lo es *Naturaleza, Historia, Dios*. Esta etapa estuvo muy marcada por las tesis heideggerianas y la investigación radicalizada de los aspectos ontológicos de las cuestiones filosóficas, y también por el vínculo íntimo entre el ser y la verdad. Zubiri, junto a Heidegger, se situó dentro del horizonte abierto por la fenomenología para pensar lo que las cosas son a la luz de la existencia humana; ese fue el punto de partida. No obstante, a medida que Zubiri avanzaba fueron apareciendo diferencias con el pensamiento heideggeriano. Aunque elogiaba su epistemología, Zubiri no aceptó la primacía que Heidegger confería a la ontología, porque consideraba que la pregunta por el haber –es decir, lo que hay– siempre es previa a la pregunta por el ser. Lo real se encuentra más allá del ser; por eso Zubiri no compartía la fundamentalidad heideggeriana del ser. El problema filosófico radical es, pues, la realidad. Bajo esta reflexión Zubiri empezó a precisar y a tratar nociones importantes de su filosofía, como la realidad o el haber, la estructura de la inteligencia, el sentir humano o la religación. En esta fase se dejaban entrever, por tanto, elementos propios de su pensamiento más maduro que fueron alejándole progresivamente de sus maestros e independizando su propio pensamiento.⁴⁹⁸ En 1945, ese segundo periodo se cerró para dar paso a casi dos décadas de gestación de sus tesis más maduras y originales, que hallaron su primera formulación en *Sobre la esencia* (1962). Esa fue la primera parte de su tercera y última etapa, la eminentemente metafísica, conocida como «La estructura de la filosofía» (1945–1983). Por lo dicho, la renuncia de Zubiri a su cátedra universitaria iba estrechamente relacionada con una necesidad de restauración intelectual en medio de un cataclismo absoluto que había arrasado su antigua manera de ver las cosas. Zubiri se enrocó en su privacidad para dedicarse enteramente a su vocación filosófica, y eso dio como resultado una renovación de su pensamiento cuyo núcleo pasó a ser la realidad.⁴⁹⁹

y de Heidegger (cf. GRACIA, Diego, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Logos, 2, 3a edición (Madrid: Triacastela, 2008) pp. 80–81).

⁴⁹⁸ Un ejemplo de esto es el hecho que, desde 1935, Zubiri señaló que el ámbito propio de la filosofía primera no era ni la conciencia pura husserliana, ni la comprensión heideggeriana del ser, ni tampoco la vida orteguiana, sino el «sentir humano», que acabó por llamar *intelección sentiente* (cf. D. GRACIA, ibíd; p. 101).

⁴⁹⁹ D. GRACIA, ibíd; pp. 79–98; J. COROMINAS; J. A. VICENS, op. cit; pp. 511–512; ZUBIRI, Xavier, «Dos etapas», *Revista de Occidente*, 32 (1984) pp. 47–48.

Tras su ruptura con la Universidad, Zubiri dirigió la publicación de un *Diccionario de la Antigüedad Clásica*. También se reunía cada semana con su grupo de amigos, entre los cuales estaban Laín, Javier conde, Luis Felipe Vivanco y Carlos Jiménez Díaz, para charlar sobre filosofía. En esos encuentros, Zubiri asumía el papel de profesor y explicaba diferentes temas para, luego, responder las preguntas de los presentes. Ellos se sentían privilegiados de poder tener la atención y las exposiciones de Zubiri para sí, pero, a su vez, creían que su talento debía llegar a más gente. Por eso, durante el verano de 1945, Laín y Jiménez Díaz pensaron en la manera de crear unos cursos que posibilitaran a Zubiri seguir enseñando filosofía a un público privado, pero más amplio que su círculo de amigos, y que le permitieran generar unos ingresos para mantenerles a Carmen y a él. Laín se ocupó de lograr la autorización oficial y Jiménez Díaz consiguió el beneplácito del obispo de Madrid para que se llevaran a cabo dichas sesiones.

Las lecciones privadas empezaron en octubre de 1945 en la sede madrileña de la compañía aseguradora La Unión y el Fénix. El primer curso que Zubiri impartió se tituló «Ciencia y realidad. Introducción al problema de la realidad», constó de treinta y tres sesiones que finalizaron en junio de 1946 y el grupo de asistentes rondaba la docena de personas. Se habían reunido profesionales de ámbitos diversos: médicos, físicos, biólogos, abogados, escritores, etc. Algunos eran sus contertulios de costumbre, como Laín, Conde, Vivanco, Jiménez Díaz, Julián Marías o Paulino Garagorri; otros eran desconocidos, como el joven Leopoldo Calvo Sotelo. Ya en ese primer curso privado se pudo advertir cómo Zubiri empezaba a distanciarse de la influencia heideggeriana para explayarse sobre sus propias ideas, y cómo la reflexión sobre la impresión de realidad ganaba terreno a la intelección del ser.⁵⁰⁰

En noviembre de 1945, Ortega volvió a vivir a Madrid y reunió a sus discípulos y amigos para retomar las tertulias que habían tenido lugar en la redacción de la *Revista de Occidente*. De vez en cuando, Zubiri también formaba parte de esas charlas, y, de modo recíproco, ocasionalmente Ortega asistía a alguna de las sesiones privadas que impartía Zubiri, quedando impresionado por la novedad de su pensamiento. La proximidad de vivir en la misma ciudad les ayudó a recuperar su amistad y el trato cercano que tenían antes del estallido de la Guerra Civil.⁵⁰¹

⁵⁰⁰ J. COROMINAS; J. A. VICENS, op. cit; pp. 524–529.

⁵⁰¹ J. COROMINAS; J. A. VICENS, ibíd; pp. 529–531.

A finales de verano de 1946, el matrimonio Zubiri viajó hasta Nueva York invitado por la familia de Carmen, a quienes llevan siete años sin ver. Américo Castro se había exiliado con su esposa e hijo en Sudamérica y hacía un tiempo que residía en Estados Unidos. Por periodos breves, fue profesor de las Universidades de Madison (Wisconsin) y Austin (Texas), y, finalmente, obtuvo la cátedra de Lengua y Literatura Españolas de la Universidad de Princeton (Nueva Jersey). Allí, Zubiri coincidió tanto con académicos alemanes que habían huido de su país como con otros republicanos españoles exiliados. También aprovecharon su estancia neoyorquina para visitar a Severo Ochoa y a su mujer. Ochoa trabajaba entonces en la Universidad de Nueva York, y fue él quien le presentó Rafael Lorente de No a Zubiri. Antes de volver a casa, Zubiri pronunció una conferencia en francés en la Biblioteca del Departamento de Filosofía de la Universidad de Princeton, que tituló «Le réel et les mathématiques: un problème philosophique».⁵⁰²

En octubre, a través de Emilio Eugenio Orbaneja, Zubiri retomó el contacto con Juan Lladó, con el que reavivó una amistad que luego fue fortaleciéndose con el tiempo. Lladó se convirtió en un oyente habitual de los cursos privados de Zubiri. Ese mismo mes empezó su segunda lección: «En torno a cinco concepciones clásicas del hombre»; en esas sesiones fue donde comenzó a desarrollar la noción de la impresión de realidad como acto de una inteligencia sensitiva y la definición del ser humano como «animal de realidades». El público había crecido hasta los cincuenta asistentes –cosa que causó un aumento consecuente de ingresos por matrícula. El tercer curso, impartido entre 1947 y 1948, lo dedicó al tema «¿Qué son las ideas?», donde prestó especial atención a la filosofía platónica.⁵⁰³

A principios de 1947, Lladó le propuso a Zubiri que colaborara con él en su proyecto de crear una sociedad cultural nueva que promoviera las ciencias y las humanidades. Su intención era patrocinar las investigaciones de aquellos jóvenes que no encontraran ayuda en las esferas oficiales, y hacerlo desde una institución independiente de la burocracia franquista. Lladó era consejero delegado del Banco Urquijo y sabía que su presidente, el marqués de Urquijo, sentía una vocación auténtica de mecenazgo cultural. El marqués aceptó financiar dicho proyecto. Zubiri, que en un inicio no veía viable tal idea, acabó aceptando la propuesta de Lladó y

⁵⁰² CASTRO, Carmen, *Xavier Zubiri: Breve recorrido de una vida*, Ensayos, 3 (s.l.: Amigos de la Cultura Científica, 1986), pp. 82–85; J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 535–537.

⁵⁰³ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 537–539.

juntos fundaron en el mes de mayo la Sociedad de Estudios y Publicaciones (SEP). Ante notario, se declaró que el objetivo de la SEP era exclusivamente desempeñar actividades relativas al negocio editorial, disimulando de ese modo su intención de actuar como promotor cultural alternativo al régimen. La sociedad estaba liderada por Lladó, Zubiri fue nombrado presidente del Consejo asesor, y, durante las décadas venideras, incentivó estudios, acogió los cursos privados de Zubiri, organizó conferencias impartidas por reputados intelectuales europeos e impulsó diferentes seminarios de investigación socioeconómica, médica, filosófica y teológica. La SEP también fue un motivo de tirantez entre Zubiri y Ortega cuando, en 1948, este último fundó junto a Julián Marías el Instituto de Humanidades. Zubiri, que se había comprometido con la SEP, no se involucró en ninguna tarea relativa al Instituto. Ortega percibió ese gesto como un desplante por parte de Zubiri, mientras que Zubiri pensaba que su maestro no entendía la opción que él había hecho. Ambos querían contribuir a la regeneración cultural del país pero tenían maneras distintas de hacerlo. Por su parte, Zubiri prosiguió con sus cursos privados. Ese año impartió su cuarta lección, que duró hasta el inicio del verano de 1949 y se tituló «El problema de Dios».⁵⁰⁴

En otoño de 1949, la embajada española en Chile quiso contratar a Zubiri para que dictara un curso universitario motivado por ciertas «afinidades» al Gobierno franquista; la intención de la embajada era limpiar la imagen de España, y el incentivo económico que pagaban por la participación no era nada menospreciable. No obstante, Zubiri apreciaba demasiado su independencia política como para intercambiarla por dinero, así que no aceptó la invitación. En julio de 1950 se repitió la oferta y Zubiri volvió a negarse. Al mismo tiempo que esto sucedía, Ortega sufrió un fuerte ataque procedente del catolicismo tradicional. Aparecieron una multitud de libros brutalmente críticos con la filosofía orteguiana que le describían como un enemigo de la cristiandad, todo esto con el objetivo de que la Santa Sede incluyera sus escritos en el *Índice* de libros prohibidos.⁵⁰⁵

Desde octubre de 1950 a junio de 1951 Zubiri pronunció un nuevo curso, «Cuerpo y alma», donde profundizó en sus nociones de sustantividad y de sentir intelectual. En aquellas lecciones había sesenta y ocho asistentes matriculados al inicio y ciento dieciséis al final. Una parte de los oyentes eran jóvenes, y, entre ellos, estaba el uruguayo Alberto del Campo, que estudiaba filosofía con una beca en Madrid. Entre él

⁵⁰⁴ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 541–544, 548–552.

⁵⁰⁵ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 553–556.

y Zubiri empezó una larga amistad.⁵⁰⁶ Por contra, a principios de 1951, Zubiri recibió la trágica noticia de que en enero Eugenio Ímaz se había suicidado en un hotel de Veracruz (México).⁵⁰⁷

Otro de los oyentes que entonces asistía a las lecciones extrauniversitarias era Joaquín Ruiz-Giménez, quien ya había conocido a Zubiri en 1934. En 1951, Ruiz-Giménez fue nombrado ministro de Educación, y, desde ese cargo, quiso promover una modernización del sistema educativo, lo que incluía una reforma de las universidades españolas. Para ello, eligió a Laín Entralgo como rector de la Universidad de Madrid.⁵⁰⁸ Y, ejerciendo como tal, Laín le pidió a Zubiri que volviera a su antigua cátedra, oferta que este último declinó. De modo que Zubiri continuó con sus cursos privados, ahora administrados por el catedrático de Filosofía del Derecho de Granada, Enrique Gómez Arboleya, que sucedió a Laín en dicha labor de gestión. De octubre de 1951 a junio de 1952 Zubiri impartió la lección «Sobre la libertad»; el público ya superaba vastamente el centenar de personas, motivo por el cual hubo de cambiar la sede de La Unión y el Fénix por el salón de actos de la Cámara de Comercio.⁵⁰⁹ Después de ese mismo verano, Laín convocó a un grupo de intelectuales, todos amigos de Zubiri, para organizarle un homenaje con motivo del vigésimo quinto aniversario de su acceso a la cátedra. Los allí presentes se propusieron escribir un libro colectivo en honor de Zubiri que fue editado por la revista *Alcalá*, una publicación universitaria gestionada por el Ministerio de Educación que apareció a principios de 1952.⁵¹⁰

En octubre, como ya era habitual, Zubiri empezó un nuevo curso extrauniversitario que tituló «Filosofía primera», en el que hizo ciertas correcciones al concepto de sustantividad, se centró en la reflexión sobre la filosofía misma e indagó en la noción de respectividad. Por otro lado, mientras algunos de sus colegas se habían visto

⁵⁰⁶ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 558–562.

⁵⁰⁷ «Eugenio no se había resignado al exilio, ni adaptado a un mundo en el que la dictadura de Franco se ha convertido en una necesidad geoestratégica de las democracias occidentales: no ha podido soportar la distancia tan abismal entre la realidad y sus personales utopías. Zubiri llorará la ausencia de Eugenio toda su vida.» cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 561.

⁵⁰⁸ Ver páginas 59–65 del presente trabajo.

⁵⁰⁹ Esa nueva ubicación comportó que el círculo de asistentes a sus sesiones ya no se limitara a los intelectuales y los profesionales especializados: los toreros Domingo Ortega y Luis Miguel Dominguín acudían a escucharle, y también empezaron a frecuentar las reuniones gente de la alta burguesía madrileña, para los cuales las charlas de Zubiri eran el nuevo *divertimento* de moda. Pero, a pesar del cambio evidente de su público, Zubiri no alteró en absoluto la forma como exponía su pensamiento (cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *op. cit.*; p. 570, 580–581).

⁵¹⁰ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 563–569.

sorprendidos por polémicas político-culturales –Laín Entralgo y su libro *España como problema* en 1949; el artículo «Excluyentes y comprensivos» de Ridruejo en 1952; la persecución y marginación de la filosofía orteguiana o el carácter aperturista que Ruiz-Giménez quiso infundir en la Ley de Enseñanzas Medias de 1953–, Zubiri había decidido retrotraerse de la vida pública procurando evitar cualquier controversia. Se movía en un terreno del todo ambiguo, entregado a la labor teórica con completa libertad intelectual y una voluntad de verdad pura. Sólo tomaba parte en aquello que había promovido la SEP y su rutina cotidiana estaba, por lo general, exenta de sorpresas. Por ello, en vez de participar en el curso «El estado de la cuestión» que Laín y Julián Marías habían organizado en honor a Ortega por su septuagésimo aniversario y que, aunque no fuera su intención, era un acto con una clara significación política, Zubiri prefirió homenajear a su maestro dedicándole la sesión del 9 de mayo de 1953 de su lección sobre Filosofía primera. En el mes de julio siguiente se publicó el *Homenaje a Xavier Zubiri*, el volumen escrito por gran parte de los intelectuales que también participaron en el curso dedicado a Ortega. El elogio que los «comprensivos» hicieron de Ortega y de Zubiri suscitó, casi a modo de competición, que el sector ultracatólico también exaltara la figura del ya fallecido García Morente, el agnóstico convertido al cristianismo y ordenado sacerdote. Pero, al margen de esto, lo cierto es que en aquella época Zubiri recibió una multitud de reconocimientos públicos halagando su talento filosófico.⁵¹¹

Después del verano, dirigió junto a Javier Conde una colección llamada «Biblioteca de estudios actuales» que el Instituto de Estudios Políticos se propuso editar. La labor hecha por Zubiri, que duró hasta 1956, se centró en asesorar la selección de algunos títulos que dicho Instituto publicó durante la década de los cincuenta, y también colaboró en la colección Kairós. Gracias a Zubiri se editaron libros como *Falsas y verdaderas reformas de la Iglesia*, de Yves Congar; *Naturaleza y conocimiento*, de Arthur Mach o *Tratado de historia de las religiones*, de Mircea Eliade. En octubre de 1953, en medio de disputas y tensiones entre los intelectuales falangistas y los integristas católicos, Zubiri inició un nuevo curso privado: «El problema del hombre». En él, retomó ciertas ideas ya expuestas en sus lecciones de «Cuerpo y alma» y dio forma a la idea del hombre como realidad viviente que es constitutivamente problemática, cuyos problemas afectan en la conformación de su realidad social, histórica, moral, etc. Tras esa lección, que finalizó a principios del verano de 1954

⁵¹¹ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 569–580, 584–586.

—año en el que murió la madre de Zubiri—, él dejó de impartir sus cursos extrauniversitarios durante cinco años. Su entorno llevaba tiempo aconsejando que debía publicar su filosofía, ponerla por escrito. Por eso se decidió a escribir un libro en el que pensaba explicar su concepción de la persona.⁵¹² No obstante, la dedicación a su nuevo proyecto no le privó de realizar otras actividades: a partir de la primavera de 1955, por ejemplo, comenzó a asesorar la editorial Taurus, que se había fundado recientemente en Madrid.⁵¹³

Aquel otoño, el panorama intelectual español perdió a una de las figuras más relevantes del siglo XX; Ortega y Gasset falleció el 17 de octubre de 1955 a causa de una enfermedad. Zubiri visitó a su maestro unos pocos días antes de que este muriera, teniendo así la oportunidad de charlar por última vez y de despedirse de él. A la mañana siguiente, la prensa se hizo eco de la noticia de un modo que indignó a muchos, y Zubiri fue uno de ellos. Con la muerte del filósofo que tantos habían vilipendiado y ninguneado, habían desaparecido los impedimentos para hablar de él con todos los honores nacionales; llegaron incluso a aparecer artículos que hablaban de una presunta conversión religiosa en su lecho de muerte.⁵¹⁴ Ese enfoque tan deshonesto enfadó profundamente a Zubiri, que, el mismo día del funeral de Ortega, escribió un artículo que tituló «Ortega» para el diario *ABC*. Hasta entonces, Zubiri sólo había publicado un artículo en la prensa, aquel que también dedicó a Ortega con motivo de sus veinticinco años como catedrático. En esa ocasión, como en la anterior, Zubiri solamente tuvo palabras de elogio y de afecto hacia su maestro.⁵¹⁵ La muerte de Ortega y los hechos de febrero de 1956 supusieron el inicio de una nueva etapa en la intelectualidad española, que fue especialmente intensa para los jóvenes. Incluso Zubiri, contradiciendo su habitual norma de vida, firmó una declaración dirigida a

⁵¹² «Ahora, por fin, [Zubiri] se ha decidido a escribir su primer libro en muchos años, al objeto de presentar sus tesis filosóficas más recientes: una analítica de la sustantividad humana alternativa a la analítica de la existencia humana de Heidegger. (...) La polémica que estalla este año en torno a las presuntas diferencias y semejanzas de su filosofía con la de Ortega le obligan a hacer lo que más le cuesta: precisar su pensamiento por escrito.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 589.

⁵¹³ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 585–590.

⁵¹⁴ «Muchos españoles reaccionan con indignación, y Zubiri el primero, ante la hipocresía con que se trata la muerte de Ortega en los medios oficiales: el más importante pensador español del siglo XX ha sido sistemáticamente marginado de la vida pública, se le ha combatido denodadamente, no se le ha permitido ejercer su magisterio entre las jóvenes generaciones, y ahora parece que nada de eso haya sucedido.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 590.

⁵¹⁵ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 589–592.

Franco en la que se pedía clemencia para los estudiantes procesados por lo sucedido a principios de año.⁵¹⁶

Mientras Zubiri proseguía con la ardua tarea de escribir su libro, una labor a ratos fluida y estancada por igual, Carmen Castro intensificó su trabajo periodístico e intelectual. En 1952 se doctoró en la Universidad de Madrid, y comenzó a publicar sus propios textos. En 1954 fue rehabilitada como funcionaria del cuerpo de Catedráticos de Enseñanza Media, aunque solicitó una excedencia voluntaria que se prolongó varios años. Al tiempo que su marido se centró en la preparación de su obra, ella realizó distintos viajes a Estados Unidos para cuidar de sus padres, y también acompañó a Alemania y a Italia al pintor Benjamín Palencia.⁵¹⁷ Por otro lado, a finales de diciembre de 1958, José Bergamín pudo volver a su país natal después de dos décadas de exilio, hecho que posibilitó que él y Zubiri se reencontraran y rehicieran esa amistad que la Guerra Civil había herido.⁵¹⁸ En marzo de 1959, con motivo de la fiesta de Santo Tomás de Aquino, Zubiri pronunció una conferencia llamada «Utrum Deus sit» (Si Dios existe) en el Estudio General de los dominicos en Alcobendas. Y en abril, aún inmerso en la redacción de su libro, se le concedió la Gran Cruz de Alfonso X el Sabio, un galardón que Zubiri nunca acudió a recoger.⁵¹⁹

En ese mismo mes de abril, para tratar de compensar a la SEP sus demoras en la entrega de su obra, Zubiri volvió a la Cámara de Comercio después de un lustro para impartir un curso privado muy breve, de tan sólo cinco sesiones, que tituló «Sobre la persona». Durante esas conferencias ocurrió algo que alteró el rumbo de su libro. Zubiri se percató de que, para poder desarrollar una concepción de persona basada en la sustantividad –y no en la sustancia–, antes tenía que ahondar más en la estructura, las propiedades y la esencia de dicha sustantividad. Por lo tanto, escribir sobre las estructuras básicas de la realidad debería ser un trabajo previo a la escritura sobre la persona. En ese momento Zubiri apartó el proyecto enfocado en la noción de persona para comenzar un nuevo libro, cuyo tema era su teoría de la sustantividad y de la realidad.⁵²⁰

⁵¹⁶ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 592–596.

⁵¹⁷ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 566, 596–597, 600.

⁵¹⁸ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 599.

⁵¹⁹ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 601–602.

⁵²⁰ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 602–603.

El 21 de diciembre de 1959 otro de los amigos de Zubiri se suicidó. En este caso fue Enrique Gómez Arboleya, la persona que colaboraba con él en la planificación de sus lecciones extrauniversitarias. Ya en 1960, Zubiri dictó otro curso breve, «Acerca del mundo», para devolver la ayuda económica que recibía de la SEP. En la primera de las seis sesiones dedicó unas palabras en recuerdo de Arboleya. Mientras tanto, el resto del año lo pasó completamente enfocado en la redacción de su libro. 1961 transcurrió del mismo modo, a excepción de las cinco sesiones de su nueva lección «Sobre la voluntad» que impartió en primavera, y, también, una comunicación que tituló «Las fuentes espirituales de la angustia y la esperanza», que presentó en las Conversaciones de Bayona. A principios de septiembre conoció al joven jesuita Ignacio Ellacuría, que se acercó a Zubiri para pedirle que fuera el director de su tesis y cuya investigación, precisamente, giraba en torno a la filosofía zubiriana. A partir de entonces, entre ambos nació una amistad profunda, casi análoga al vínculo paternofilial. Por otra parte, en ese mismo mes la Conferencia de Obispos Metropolitanos ordenó que los libros de Ortega fueran retirados de las bibliotecas de los seminarios y las universidades, quedando así prohibida la lectura y la difusión directas de su filosofía —que se percibía como enemiga del régimen. Y, finalmente, tras tres difíciles años dedicados a la redacción de su texto, Zubiri entregó su libro a la SEP para que lo editara. Poco antes de la Navidad de 1962, se publicó *Sobre la esencia*.⁵²¹ En sus páginas, Zubiri se enfrentó radicalmente a las filosofías de Husserl y Heidegger, a la vez que afirmaba unas ideas propias y originales cuyo núcleo se fundamentaba sobre la realidad en cuanto tal. También aparecieron sistematizados temas como la impresión de realidad, la suidad y la otredad de lo real, la anterioridad intelectual de la cosa-real sobre la cosa-sentido, la actualización intelectual de las

⁵²¹ «A pesar de conservar la noción de sustancia, en *Sobre la esencia* Zubiri abandona las tesis fundamentales de la ontología aristotélica. (...) Las cosas reales son sistemas sustantivos, no sustancias, aunque pueden estar formadas por ellas. No consisten en unas propiedades que emergen de una sustancia o sujeto que es algo así como su soporte, sino en una estructura de notas enlazadas sistemáticamente. La realidad que el sistema constituye tiene propiedades nuevas que no tienen cada una de sus notas. La vida, por ejemplo, no es una propiedad de cada uno de los elementos que entran a formar parte de la célula, sino que solamente la célula como tal tiene vida. La “intelección pensante” o razón puede ir localizando las notas más fundamentales o decisivas de cada sistema, ya sea físico, biológico o social. (...) Las notas fundamentales o “notas constitutivas” son el principio de las demás notas meramente estructurales o “constitucionales”. (...) El sistema de las notas constitutivas es justamente lo que Zubiri llama esencia. Lo único que tiene suficiencia constitucional, es decir, capacidad para determinar una forma de realidad es la sustantividad. (...) Las notas o propiedades esenciales de las cosas que busca permanentemente la ciencia son siempre un “sub-sistema” del sistema entero, que es el único poseedor de auténtica realidad. Este “sub-sistema”, la esencia, tiene un carácter provisional y abierto. En el transcurso de la investigación científica, notas que se estimaban fundadas en otras pasan a ser consideradas como fundamentales y a la inversa.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 616–617.

cosas y la puesta en marcha de la razón, la sustantividad o la esencia entendida como el sistema de notas constitutivas que son las cosas.⁵²²

Sobre la esencia llamó poderosamente la atención del público general, hasta el punto de convertirse en un éxito de ventas que obligó a lanzar dos nuevas ediciones a las pocas semanas de la primera publicación. A ese hecho insólito le siguió otro que Zubiri sí se esperaba: sucedió que nadie entendió el contenido del libro.⁵²³ En el ámbito filosófico eclesiástico oficial fue interpretado como un texto neoescolástico –así lo entendió Zaragüeta–; y entre los grupos filosóficos no institucionales, que eran muy afines a la filosofía analítica y al marxismo, la obra se recibió con indiferencia o incluso rechazo al verla como un discurso metafísico realista tradicional ajeno al criticismo kantiano. Aquellos que consideraban a Zubiri un heideggeriano, un orteguiano o simplemente un existencialista quedaron defraudados; tal fue el caso de Julián Marías, María Zambrano, o José Gaos. También se llevaron una decepción los que esperaban al mismo Zubiri apasionado de *Naturaleza, Historia, Dios*; de hecho, aquellos de sus discípulos que en *Sobre la esencia* no hallaron al autor de los años cuarenta le dieron la espalda. Sin embargo, hubo una minoría de jóvenes, como López Aranguren o Pedro Cerezo Galán, que sí apreciaron aquello que el libro aportaba de novedoso. En Sudamérica, en cambio, la acogida fue notablemente más positiva y su popularidad allí creció; muestra de ello fue la recepción de Ignacio Ellacuría desde El Salvador o Jorge Eduardo Rivera en Chile.⁵²⁴

Con *Sobre la esencia* Zubiri cerró la primera parte de su tercera etapa intelectual, la cual se había iniciado tras la publicación de *Naturaleza, Historia, Dios*. Se trata de un periodo de casi veinte años en los que Zubiri fue gestando y reflexionando acerca de su sistema filosófico hasta culminar en la producción de su obra en 1962. Por supuesto, el texto más representativo aquí es *Sobre la esencia*, pero cabe tener asimismo en cuenta el contenido de sus cursos privados, que, año tras año, le ayudaron a desarrollar su pensamiento. A principios de los años sesenta, pues, Zubiri

⁵²² J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 603–604, 607–617.

⁵²³ «El propio título desanima ya a muchos posibles lectores, y los que logran superar este primer recelo se encuentran con un vocabulario técnico muy difícil (...). Quienes se empeñan en leer el libro no suelen tener un conocimiento de las filosofías de Husserl y de Heidegger suficiente como para apreciar con quiénes está efectivamente dialogando Zubiri. Para colmo, la obra deja en la penumbra algunas claves decisivas para su correcta asimilación. Zubiri no hace nada para que el lector esforzado pueda realmente conectar con él: en la primera parte del libro, lejos de introducirle en su posición, la da por supuesta; tampoco le da ninguna pista sobre lo que es verdaderamente importante.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 620.

⁵²⁴ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 617–620.

ya estaba inmerso en su etapa de madurez intelectual. Epistemológicamente, sustituyó la conciencia por la actualización de lo real en el sentir intelectual, y, metafísicamente, saltó del ser a la realidad. Por tanto, su filosofía se había separado definitivamente de las influencias fenomenológicas (Husserl) y existencialistas (Heidegger), posibilitando una nueva filosofía más radical que la de sus maestros y completamente coherente con las ciencias contemporáneas: una metafísica fundamentalmente arraigada en la *realidad*.⁵²⁵ Además de esto, Zubiri dedicó especial atención a pensar la estructura unitaria, simultáneamente corporal y psíquica, de la realidad humana y su capacidad de sentir intelectual, que llamó «inteligencia sentiente». El ser humano es aquello real que está abierto a la realidad; él es quien puede escudriñar la sustantividad de las cosas reales concretas que hay en el mundo y, de ese modo, penetrar en la realidad a través de su sentir intelectual. Zubiri también repensó la cuestión de Dios desde una filosofía despojada de adherencias metafísicas, uniéndola con la realidad propiamente humana y su experiencia histórica. A partir de la recepción de *Sobre la esencia*, Zubiri se dedicó a formular, depurar y completar su pensamiento, una tarea que le ocupó hasta el fin de sus días y cuyo fruto principal apareció poco antes de su muerte.⁵²⁶

A principios de marzo de 1963 Zubiri dio comienzo a un nuevo curso privado en la Cámara de Comercio, «Cinco lecciones de filosofía», que constaba de cinco sesiones dedicadas a Aristóteles, Kant, Comte, Bergson y Husserl —este último complementado con Dilthey y Heidegger. El número de asistentes en cada sesión rondaba ya las 300 personas. Pronto, esas lecciones tomaron la forma de un libro que adoptó el mismo título del curso y que cobró una gran popularidad entre aquellos que estaban estudiando filosofía. En abril, el hijo de Ortega reemprendió la publicación de la *Revista de Occidente*, y en su primer número apareció el artículo de Zubiri «El hombre, realidad personal», un texto que compendia parte del curso que había impartido sobre la persona en 1959. Por otra parte, a lo largo de todo el año Zubiri recibió las visitas de Ellacuría y se puso a su entera disposición para ayudarle en todo cuanto necesitara de cara a su tesis doctoral.⁵²⁷

⁵²⁵ «Zubiri está convencido de que su actividad filosófica es un permanente y penoso movimiento intelectual que sólo puede referirse a la realidad, a sus principios y estructuras, en la medida en que aprehenda y esclarezca realidades concretas. La realidad no es una especie de piélago en el que se hallen sumergidas las cosas reales ni la suma de todas ellas. Es la alteridad de cada cosa que destella como una luz en cada una de ellas, excediendo sus límites y remitiéndola a las demás.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 605.

⁵²⁶ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 605–606; GRACIA, Diego, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Logos, 2, 3a edición (Madrid: Triacastela, 2008) pp. 101–102; ZUBIRI, Xavier, «Dos etapas», *Revista de Occidente*, 32 (1984) pp. 48–49.

⁵²⁷ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 622–628.

En febrero de 1964 Zubiri inauguró otro curso breve: «Sobre el problema del mal». En esa lección, explicaba que considerar el valor como algo independiente de la realidad es una afirmación propia del platonismo de la conciencia, pero, a su vez, entender el bien y el mal como propiedades de las cosas reales es incurrir en una confusión entre moral y metafísica –el mismo error que una vez condenó el mundo sensible como pecaminoso. Para Zubiri, el bien y el mal son la condición que las cosas reales tienen para el ser humano, y, por tanto, le son relativas. Solamente hay bien y mal respecto al ser humano, y, sin que las cosas mismas se muestran como reales, no habría tales valores. También publicó «El origen del hombre» en *Revista de Occidente*, así como dos artículos en la *Gran Enciclopedia del Mundo*, titulados «Trascendencia y física» y «Zurvanismo»; a estos dos hay que añadirles otro del año anterior dedicado a Severo Ochoa. Tras terminar su curso, Zubiri se marchó a San Sebastián para pasar allí el verano, tal y como siempre había hecho. Su estancia solía transcurrir en casa de su hermano donde convivía con él, su cuñada y sus cuatro sobrinos a los que quería como a unos hijos. Con el paso de los años, Xavier y Fernando habían estrechado su lazo fraternal y estaban unidos por un verdadero afecto mutuo. Además de su familia, en San Sebastián Zubiri también pasaba el tiempo paseando y charlando con el padre Zaragüeta. A sus 65 años, Zubiri llevaba una vida calmada que avanzaba ya sin mayores sorpresas. Por mediación de Ellacuría, a finales de agosto Zubiri conoció en Vitoria al padre Luis Etxaerandio, el provincial de los jesuitas de Centroamérica.⁵²⁸

Durante 1965 impartió una lección privada más: «El problema filosófico de la historia de las religiones», que constó de seis sesiones, y también dictó otras dos bajo el nombre «El problema de Dios en la historia de las religiones». En el mes de junio Ellacuría se doctoró en filosofía y, a partir de ese momento, se dedicó a colaborar con Zubiri y a divulgar su filosofía esforzándose por rebatir cualquier interpretación equívoca de esta, a la vez que la aplicaba para comprender el origen de los conflictos sociales tanto de Latinoamérica como a nivel global. Poco más tarde empezó sus estudios de doctorado en Teología en la Universidad de Comillas.⁵²⁹

En febrero de 1966 Zubiri empezó un nuevo curso, «El hombre y la verdad», donde explicitaba su idea de una verdad primaria consistente en que las cosas se ofrecen al ser humano como reales.⁵³⁰ Y en noviembre aún impartió otra lección, titulada «Sobre

⁵²⁸ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 629–635.

⁵²⁹ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 635, 852.

⁵³⁰ «En respuesta a la acusación de que no tiene en cuenta consideraciones críticas sobre lo que podemos conocer o de que es un realista ingenuo y un neoescolástico, Zubiri se dedica, en

la realidad», de la cual extrajo su artículo «Notas sobre la inteligencia humana» que publicó en *Asclepio* entre 1967 y 1968. Mientras tanto, compaginó la preparación de sus cursos y sus artículos con el trabajo que tenía pendiente como presidente del Consejo asesor de la SEP. A finales de enero de 1967, Ellacuría abandonó su tesis doctoral en Teología para marcharse hacia el Salvador; a su llegada fue nombrado miembro de la Junta de Directores de la reciente Universidad Centroamericana. Zubiri se apresuró a escribirle para pedirle que no cesara la colaboración laboral que ambos mantenían, y Ellacuría le respondió que su intención era invertir parte de su tiempo en seguir trabajando junto a él. Y así fue: desde entonces compaginó el tiempo al lado de Zubiri con su labor universitaria en El Salvador. Por otro lado, la lección privada que Zubiri pronunció en 1967 se llamó «El hombre: lo real y lo irreal», y la que impartió en febrero de 1968 fue «El hombre y el problema de Dios». El contenido de este último denotaba el interés creciente de Zubiri por la teología y planteaba el problema de Dios desde una perspectiva filosóficamente abierta e, incluso, respetuosa con posiciones como el ateísmo.⁵³¹

En la segunda mitad de 1968 también dio el curso «Estructura dinámica de la realidad», que Zubiri había concebido como una suerte de segunda parte de *Sobre la esencia*. En esa lección quiso defender su pensamiento de las acusaciones de hieratismo, y lo hizo a partir de la noción del «dar de sí» constitutivamente estructural de lo real. El dar de sí le permitió afirmar que en el universo no hay nada estático, sino más bien lo contrario: todo está dinámicamente abierto e indeterminado. Hay cuatro tipos de dinamismos: el de variación, el de alteridad, el de mismidad y el de suidad. Con base en esto, la realidad es, pues, un constructo procesual en el que cada cosa es «cosa-de» las otras, es «función» de las demás, y eso funda la *respectividad* de lo real. En diciembre de 1968, con ocasión de su septuagésimo aniversario, aparecieron dos tomos de un nuevo homenaje a Xavier Zubiri. En 1969 dictó las lecciones «Estructura de la metafísica» y «Los problemas fundamentales de la metafísica occidental», en las que dio especial importancia a la crítica histórica y reapareció la cuestión del horizonte filosófico –tema que ya había tratado en la década de los años treinta. Durante ese año también intensificó la correspondencia con Heidegger, con el que mantenía el contacto desde que se conocieron en Friburgo. Y, mientras la política española vivía convulsamente la dureza de los últimos años de la dictadura franquista,

cursos sucesivos, a explicitar las ideas de verdad, inteligencia, realidad y razón contenidas en *Sobre la esencia*.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 637.

⁵³¹ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 637–642.

la SEP puso todos sus medios para mantener viva su relación con las instituciones culturales europeas, para poder facilitar a los estudiantes españoles el acceso a los conocimientos exteriores. En 1970 redactó «Sistema de lo real en la filosofía moderna», y, en el mes de abril, pronunció unas breves lecciones «Sobre el tiempo», en las que categoriza este concepto como la textura del ser: el tiempo es aquello sin sustantividad que aparece cuando las cosas se actualizan en el mundo; lo real entonces se muestra tempóreo porque está siendo. Fue también en ese año cuando, por mediación de Laín Entralgo, se produjo el primer encuentro entre Zubiri y Diego Gracia. El primero tenía entonces 71 años, y el segundo era todavía un joven de 29 años que acababa de empezar su tesis doctoral bajo la dirección de Laín. Gracia, como gran parte de su generación, había sido formado íntegramente bajo la dictadura y sentía las graves inquietudes sociales propias de los estudiantes de su época. La reunión se dio a petición suya: solicitó a Laín que le presentara Zubiri, al que conocía a través de la lectura de sus obras y artículos, para poder expresarle todas sus dudas y objeciones pertinentes a *Sobre la esencia*. Cuando se dio la situación, se hizo patente de nuevo que el contenido del libro no se había comprendido bien. No obstante, Gracia quedó absolutamente impresionado con ese talante de Zubiri que le identificaba como un verdadero filósofo. Desde entonces su relación no hizo más que estrecharse, convirtiendo a Gracia en su discípulo.⁵³²

A mediados de noviembre de 1971, Zubiri participó en una conferencia con motivo del centenario del nacimiento de su amigo, el arabista Miguel Asín Palacios. Un día de aquel mismo mes, Zubiri recibió como invitados a Alberto del Campo y al joven sacerdote Alfonso López Quintás. Cuando Quintás le preguntó si tenía en mente publicar algún otro libro, Zubiri le respondió muy negativamente: él siempre había sentido ansiedad ante la dura tarea de escribir sus ideas, y, ahora, a eso había que añadirle un entorno filosófico más hostil y la particular tortura que sufría por su insomnio. A Quintás le entristeció aquella respuesta, y, con el paso de las semanas, tuvo la idea de crear un seminario de investigación en torno a la figura de Zubiri. Le propuso dicha idea a Ellacuría y le pidió que se le transmitiera a su maestro, para ver qué opinaba. Zubiri se entusiasmó. De este modo, en enero de 1972 se puso en marcha el «Seminario Xavier Zubiri». Ellacuría asumió el papel de director y Gracia el de codirector.⁵³³ Entre los objetivos del Seminario estaba ayudar al filósofo en sus

⁵³² J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 645–651.

⁵³³ «Aparte de la finura filosófica y de la capacidad de acogida y de entusiasmar tan propias de Diego, Xavier valora que sea una persona independiente y que no pertenezca a ningún grupo eclesial ni filosófico.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 655.

trabajos, estudiar y difundir su obra y reunir al grupo de jóvenes que solían hacerle consultas al filósofo vasco en un sistema de visitas organizadas para que así pudieran dialogar en profundidad con él. Inicialmente, tal grupo estaba compuesto por Alberto del Campo, Alfonso López Quintás, Carlos Baciero, Carlos Fernández Casado, María Riaza y Diego Gracia; más tarde otras personas se fueron incorporando al seminario. Las reuniones se hacían todos los viernes, y, cada semana, uno de los miembros tenía que exponer un tema que después se discutía colectivamente. También crearon la revista *Realitas* como un medio donde compartir los trabajos de los miembros del seminario y para ofrecer herramientas de comprensión de la filosofía zubiriana.⁵³⁴

Entre 1971 y 1972 Zubiri impartió un nuevo curso privado, esta vez compuesto por 26 sesiones, titulado «El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo». A partir del contenido de esta lección, Zubiri desarrolló una «trilogía teológica» cuyos volúmenes que la conforman son: *El hombre y Dios*, *El problema filosófico de la historia de las religiones* y *Cristianismo*, todos ellos publicados póstumamente. El 25 de julio de 1972, mientras Zubiri veraneaba con Carmen en el parador nacional El Emperador de Fuenterrabía (Guipúzcoa), falleció Américo Castro. A principios de 1973 Zubiri inició otro curso, esta vez con el título «El espacio», donde analizaba la noción geométrica y la física del espacio relativas a la hipótesis del universo en expansión, poniéndolas en relación a un espacio primordial aprehendido por la inteligencia en la realidad. Es digno de mención que, en la sesión del 4 de marzo, entre los asistentes se encontraban los entonces príncipes de España, don Juan Carlos y doña Sofía. A lo largo del mes de abril, Zubiri estuvo dialogando con el dominico Marie-Émile Boismard; durante sus conversaciones, Zubiri se convenció de que el dogmatismo de la Iglesia Católica no obligaba a mantener la idea del alma, y, a partir de aquel momento, la sustancialidad y la pervivencia del alma desaparecieron definitivamente de su filosofía. En la muerte el ser humano fallece por entero, por lo que la resurrección debe entenderse como una recreación y una gracia absoluta. En mayo, tras una charla con el arzobispo Antonio Javierre, Zubiri retomó los viejos apuntes de su curso «El problema del hombre» que trataban los asuntos de la muerte y la inmortalidad. Sobre ellos, preparó un artículo que apareció en septiembre en la revista *Asclepio* con el título «El hombre y su cuerpo», en el que expuso sus nuevas reflexiones sobre el monismo estructural psico-orgánico del ser humano. A principios del verano Zubiri participó en un homenaje dedicado al padre Zaragüeta por su jubilación.⁵³⁵

⁵³⁴ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 653–656.

⁵³⁵ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 656–664, 817, nota 10.

Después de una gran insistencia por parte de Pedro Arrupe, Juan Lladó, Ellacuría y Carmen, ella y Zubiri viajaron a Italia. Allí, el jesuita Juan Alfaro les había invitado para que Zubiri diera un curso en la Universidad Gregoriana; era el modo como la Compañía de Jesús le pedía perdón al filósofo por haberle expulsado de la Gregoriana y del Instituto Bíblico en 1936. El 6 de noviembre de 1973, Zubiri dio comienzo en Roma a su lección «El problema teológico del hombre: El hombre y Dios». Además de esto, Zubiri aprovechó su viaje para tener una audiencia privada con el papa Pablo VI y para visitar las tumbas etruscas de Tarquinia.⁵³⁶

En enero de 1974, Zubiri empezó otro curso bajo el nombre de «Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica». Además, llevaba tiempo dedicándose intensamente a la redacción de *El hombre y Dios*, el primer volumen de su trilogía teológica. La labor del seminario también iba prosperando: en pro de comprender mejor sus tesis, ese afán de precisión ayudó a Zubiri a pulir y avanzar en su propia filosofía. A mediados de los años sesenta, en el grupo del seminario ya se hallaban mezclados miembros de distintas generaciones –la del 27, la del 36, la del 45 y la del 68–, cosa que hacía posible unos debates muy variados y enriquecedores. En abril de 1975 Zubiri pronunció un curso breve titulado «Reflexiones filosóficas sobre lo estético», cuyo contenido le llevó a profundizar largamente en su concepto de la materia. Ese nuevo desvío, que Zubiri dejó inconcluso, junto con la insistencia del grupo del seminario para que precisara la explicación sobre su teoría de la inteligencia –ya que, en ese momento, estaban estudiando pormenorizadamente su artículo «Notas sobre la inteligencia humana» (1966)– le llevaron a posponer la publicación de *El hombre y Dios* para centrarse en su Noología.⁵³⁷ Por otro lado, la madrugada del 20 de noviembre de ese mismo año el dictador Francisco Franco falleció. Tras casi cuarenta años de un régimen fascista, en España empezó a restaurarse, poco a poco, la democracia. Con la coronación del rey Juan Carlos el país pasó a tener una monarquía parlamentaria. En julio de 1976, el rey pidió la dimisión de Arias Navarro, que hasta el momento era el presidente del Gobierno franquista, y, en su lugar, nombró Presidente a Adolfo Suárez.⁵³⁸

⁵³⁶ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 664–665.

⁵³⁷ «Al final del largo proceso de estudio de “Notas sobre la inteligencia humana” y viendo los problemas que suscita, Zubiri dedica tres sesiones del seminario a la inteligencia. Las importantes discusiones que se originan a raíz de estas tres lecciones le animan a escribir un libro sobre la estructura de la inteligencia, libro que finalmente se convertirá en una trilogía: *Inteligencia sentiente*.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 678.

⁵³⁸ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 666–678.

En 1976 Zubiri todavía impartió un curso breve más, «La inteligencia humana», que constó de tres sesiones. Por lo demás, su actividad giraba en torno a las sesiones del seminario Zubiri, que le ayudaban enormemente a hacer autocrítica y perfeccionar así su filosofía, y también se centró en la redacción de un nuevo trabajo, el núcleo del cual era la estructura de la inteligencia humana. El tiempo fue pasando mientras él estaba entregado por completo a estos asuntos. Para la opinión popular dentro de algunos círculos filosóficos, Zubiri estaba considerado como un nombre asociado al conservadorismo y a la tradición escolástica, cuyo pensamiento no mantenía ninguna influencia sobre las nuevas corrientes filosóficas en boga; era como si, para muchos, se hubiera convertido en un vestigio de una intelectualidad pasada, y así lo manifestaban en distintas publicaciones de la época.⁵³⁹ Zubiri hacía caso omiso a esos comentarios y era Ellacuría quien solía salir en su defensa. Ocupado en cuestiones que juzgaba más importantes, en octubre de 1978 Zubiri participó en un congreso sobre Filosofía de la religión en Perugia (Italia), donde puso en duda la división que Rudolf Otto hacía entre sagrado y profano. Después de su regreso a Madrid, Zubiri empezó a no encontrarse del todo bien.⁵⁴⁰

El 17 de marzo de 1979 falleció Fernando Zubiri, y su muerte supuso una fuerte conmoción para su hermano. A pesar de las invitaciones que su cuñada y sus sobrinos le hacían para que fuera a verles, Zubiri se sentía incapaz de volver a casa de Fernando. Y, casi como si se tratara de una relación causa-efecto, Zubiri comenzó a enfermar. Sufrió de vómitos, aftas bucales y una grave fatiga física. El insomnio también había ido en aumento, igual que su melancolía. Su estado no auguraba nada bueno, y, sin embargo, ese hombre que una vez fue tan hipocondríaco ahora trataba de ignorar sus achaques de salud y sólo se preocupaba de apresarse a escribir para intentar terminar su tríptico sobre la inteligencia. Con la ayuda de Carmen, él iba dictando y ella mecanografiaba sus palabras; durante el verano avanzaron conjuntamente en la redacción del primer volumen de la trilogía, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. En el mes de septiembre, la República Federal de Alemania les concedió a Laín Entralgo y a Zubiri la Gran Cruz al Mérito. Ya en febrero de 1980, no quedaba duda alguna de que la dolencia que padecía Zubiri se debía a un cáncer intestinal. Tuvo que ser operado de urgencia y, poco después, una obstrucción

⁵³⁹ Incluso hubo quien opinó en esos términos, como Álvaro Pombo o Javier Sádaba, en las publicaciones dedicadas a Zubiri el 4 de diciembre de 1978, en ocasión del octogésimo aniversario del filósofo vasco. Entonces Diego Gracia también salió en defensa de su maestro (cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 685–686).

⁵⁴⁰ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 681–687.

provocada por las adherencias intestinales obligaron a entrarle de nuevo a quirófano. Su recuperación fue larga y muy dura, y él parecía ver muy cerca su final. Pero la visita de Juan Lladó cambió el ánimo de Zubiri: le hizo ver que no podía morir sin haber terminado su filosofía, sin haber cumplido con su deber.⁵⁴¹ Aquellas palabras, severas pero pronunciadas desde el afecto de un amigo, parecieron devolverle la vida a Zubiri. Y salió adelante. A principios del verano ya había terminado el primer volumen de su tríptico, y durante sus vacaciones en Fuenterrabía acabó las páginas que correspondían al prólogo.

El 1 de octubre de 1980, Zubiri recibió el doctorado «honoris causa» en Teología por la Universidad de Deusto, en el País Vasco. Con este motivo impartió la lección «Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía». Dos meses más tarde se publicó *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Sus detractores no tardaron en esgrimir contra Zubiri que su pensamiento era especulativo, que no estaba conectado con las corrientes filosóficas más influyentes del momento y usaban su «dedicación a la metafísica» en un sentido completamente peyorativo. Otra vez sus amigos y discípulos se lanzaron a defenderle. *Inteligencia sentiente* repitió, en cierto modo, el problema de recepción de *Sobre la esencia*: hicieron falta varios años de trabajo en profundidad y una nueva generación de zubirianos para comprender bien el fondo del libro, más allá de tomarlo como un simple complemento aclaratorio de su filosofía de 1962.⁵⁴²

El año 1981 Zubiri lo pasó completamente volcado en la redacción del segundo volumen de su trilogía, *Inteligencia y logos*. Sentía que su tiempo cada vez era más limitado y procuraba no distraerse del objetivo de terminar su tríptico, aquello con lo que iba a culminar su sistema filosófico. A finales de la primavera de 1982, ya casi había terminado la escritura de *Inteligencia y logos*, y, al principio del verano, también había acabado de redactar *Inteligencia y razón*. Sólo le quedaba por escribir la conclusión general de la trilogía y revisar el texto. Pero, el 4 de julio, Juan Lladó falleció debido a un infarto de miocardio. Aunque Zubiri pudo despedirse de él en la UVI pocos días antes de su final, la muerte de Lladó, a quien Zubiri debía tanto, le

⁵⁴¹ «X está exhausto, entregado realmente a su final. Y en ese punto, con su amistad y fuerza, decidió Juan Lladó hablar a Xavier. Con serenidad pero con palabras casi duras le hace saber que tiene que vivir porque no puede morir dejando su obra incompleta, y con ello no cumplido su deber de viviente en este mundo. (...) X sonrió triste y vacilante. Sin embargo, ahora sí me cree cuando le aseguro que puede salir con bien de esta aventura haciendo frente con más ánimo a su situación menesterosa.», cf. CASTRO, Carmen, *Xavier Zubiri: Breve recorrido de una vida*, Ensayos, 3 (s.l.: Amigos de la Cultura Científica, 1986), p. 117.

⁵⁴² J. COROMINAS; J. A. VICENS, op. cit; pp. 687–691; C. CASTRO, op. cit; pp. 110–111, 113–121.

causó un hondo impacto. Fue como si, de pronto, tomara una conciencia fáctica de la brevedad de su propio tiempo, y ese pensamiento le minaba sus fuerzas.⁵⁴³ Por tercera vez en su vida, escribió un artículo para la prensa: en esta ocasión fue un elogio a su amigo Juan Lladó que se publicó en el diario *Ya*. Por otra parte, el 18 de octubre Zubiri y Severo Ochoa recibieron el Premio Nacional de Investigación Santiago Ramón y Cajal; durante la entrega del premio, Zubiri pronunció el discurso «¿Qué es investigar?». Aquel mismo mes también salió publicado *Inteligencia y logos*, el segundo volumen de *Inteligencia sentiente*, y, en enero de 1983, *Inteligencia y razón*.⁵⁴⁴ Con este último libro, Zubiri dio por acabada su Noología, es decir, el estudio analítico del proceso de actualización de las cosas reales en la inteligencia.⁵⁴⁵

Con la trilogía sobre la inteligencia, Zubiri no sólo completó la parte noológica de su sistema, sino que llegó al final de su tercera etapa intelectual, llamada «La estructura de la filosofía». Él había abierto el camino de la indagación metafísica de la realidad en los años cuarenta, con una primera parte de gestación de ideas que culminó con *Sobre la esencia*. A partir de 1962, arrancó una segunda parte de formulación de su pensamiento. Cada tema nuevo en el que Zubiri centraba su atención se volvía una hebra de la cual tirar para ver a dónde conducía; de ese modo, su investigación le fue llevando de la realidad más general a la realidad humana, de la antropología pasó la noción de materia, y, de esta, hasta la estructura del proceso del sentir intelectual humano en la aprehensión de la realidad. Los tres volúmenes de *Inteligencia sentiente* son el fruto de su trabajo más maduro y constituyen los textos paradigmáticos de este periodo, eminentemente metafísico. Cada libro estudia una parte estructural –aprehensión primordial de realidad, logos y razón– del conocimiento humano, y, juntos, conforman un análisis sintético del modo como la persona accede intelectivamente a la realidad. Además, a diferencia de su etapa fenomenológica (husserliana) y su etapa ontológica (heideggeriana), en esta última fase de su itinerario intelectual su filosofía ya no se encontraba supeditada a ninguna corriente ajena a sí

⁵⁴³ «Zubiri sufre un gran bajón y empieza a perder su agilidad mental. No consigue ni retocar el texto de *Inteligencia y razón*. Ante el flaqueo de sus fuerzas, ha de echar mano de toda su terquedad para seguir entregado a su obra. La muerte de Lladó le ha vuelto más consciente de lo inminente de su fin.», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 698.

⁵⁴⁴ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 696–701.

⁵⁴⁵ «La publicación de la *Trilogía* constituye, a mi entender, el *hard core* o núcleo firme del pensamiento de Zubiri, de modo que todos los otros temas de su filosofía, la materia, el espacio, el tiempo, el hombre, la sociedad, la historia, Dios, giran entorno a él y constituyen, en último término, desarrollos de esta originaria actitud intelectual. Es ahora cuando puede surgir, cuando ya está surgiendo, la verdadera imagen de Zubiri, cuando emerge su espléndida realidad filosófica más allá del mito del existencialista cristiano y de la falacia del escolástico erudito.», cf. Citación de Diego Gracia extraída de J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 701.

misma: la etapa metafísica es, pues, la que mejor expresa la originalidad del pensamiento puramente zubiriano. Si en el primer periodo la filosofía de Zubiri se instaló en un nuevo «horizonte» y en el segundo definió el «problema filosófico radical», el tercero corresponde al análisis de la «estructura» de la filosofía zubiriana. Aquí, las nociones se clarifican y aparecen como un conjunto sistematizado de reflexión sobre la realidad en relación al ser humano, tomando la teoría del conocimiento como centro del discurso. Las consecuencias de estos escritos fueron incalculables: la trilogía sobre la inteligencia se ha convertido en una clave de bóveda para comprender mejor no sólo el sentido de *Sobre la esencia*, sino la profundidad inmensa de la filosofía zubiriana.⁵⁴⁶

Una vez terminada la trilogía de *Inteligencia sentiente*, Zubiri retomó la redacción de *El hombre y Dios* con la voluntad de publicarlo, aunque sólo pudo revisar la primera parte del texto.⁵⁴⁷ A instancias de Ellacuría, que ansiaba que Zubiri formalizara una antropología propia, también escribió «La génesis humana», el último trabajo completo que dejó acabado a finales de 1982. Todo esto coincidió con el debate político a nivel nacional sobre la despenalización del aborto. En relación a este tema, Zubiri estaba muy influido por Ochoa, H. Spemman, O. Mangold y el desarrollo de la genética molecular de los años sesenta, que defendía el determinismo cromosómico del ser humano. Entonces, Zubiri ya no estaba atento a los avances revolucionarios de la embriología –a diferencia de Diego Gracia, que sí estaba plenamente involucrado en cuestiones de bioética. La embriología sustituyó el modelo sustancialista con el argumento de que la constitución de un nuevo ser depende esencialmente de factores externos a los genes. A mediados de 1983, Zubiri le pidió a Gracia su opinión sobre el borrador de «La génesis humana», y este último le hizo notar que la embriología ponía en duda su tesis de que la nueva sustantividad humana estaba ya contenida y definida en la célula germinal. Zubiri tomó muy seriamente las palabras de Gracia, hasta el punto de que, con base en ellas, introdujo correcciones importantes en el texto de *El hombre y Dios*, como, por ejemplo, que la formación de la sustantividad humana no está dada inicialmente sino que es un proceso que requiere tiempo. Su última

⁵⁴⁶ GRACIA, Diego, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Logos, 2, 3a edición (Madrid: Triacastela, 2008) pp. II–VII, 98, 101–102; J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 692–694, 699–701.

⁵⁴⁷ «El texto de *El hombre y Dios* de la segunda parte finaliza en el mismo lugar en el que lo dejó Zubiri en 1974, en “Concreción de la fe”, con algunos añadidos de su discusión del tema con Ellacuría a finales de 1974 y principios de 1975 (...). Para la tercera parte Ellacuría utilizó la transcripción corregida por Zubiri del curso de Roma de 1973 que es el texto base que Zubiri utilizaba para escribir el libro (...).», cf. J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; p. 837, nota 27.

aparición pública fue el 15 de mayo en la presentación de *Inteligencia y logos e Inteligencia y razón*, y su última publicación en vida fue en un volumen que homenajeaba a Ortega con motivo del centenario de su nacimiento, donde participó con el artículo «Ortega, un maestro».⁵⁴⁸

A medida que avanzaban las semanas su estado, tanto orgánico como anímico, se iba deteriorando y el fallecimiento de José Bergamín, que sucedió el 28 de agosto, acabó de hundirle. Bergamín fue enterrado en Fuenterrabía, justamente mientras Zubiri y Carmen estaban allí pasando su último verano juntos. Apenas un mes después le llegó su hora. Zubiri murió la tarde del 21 de septiembre de 1983 en la Clínica de la Concepción de Madrid. Diego Gracia estuvo con él desde poco antes de que Zubiri y Carmen salieran de su piso en ambulancia hacia la clínica. Dos días después, Zubiri fue sepultado en el cementerio civil de Madrid, cerca del panteón de Américo Castro donde Carmen también descansaría una vez que llegara su momento.⁵⁴⁹

Quedan así dispuestas las líneas generales de la vida de Xavier Zubiri, una de las figuras filosóficas más importantes de la cultura española del siglo XX. Gracias a la originalidad de su pensamiento Zubiri logró fundamentar, entre otros temas, una nueva comprensión de la inteligencia humana e inauguró una nueva noción de realidad. Sus contribuciones intelectuales supusieron un punto de inflexión tanto en la metafísica como en la epistemología entonces vigentes, dando lugar a una corriente filosófica propio con distinguidos autores entre sus discípulos; Diego Gracia es uno de ellos.⁵⁵⁰ La biografía de Zubiri, profundamente coherente con su pensamiento, es la de un hombre entregado por completo a su vocación. Alguien que puso todo su ser en desempeñar aquella misión vital que daba sentido a su vida: la búsqueda inexorable de la verdad a través, en su caso concreto, de la filosofía. Para esto, el mismo Zubiri acuñó un verbo: *verdadear*. La vida de Zubiri fue la expresión de una voluntad de verdad incansable que *verdadeó* hasta su último instante.

⁵⁴⁸ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 702–704.

⁵⁴⁹ J. COROMINAS; J. A. VICENS, *ibíd*; pp. 704–708; CASTRO, Carmen, *Xavier Zubiri: Breve recorrido de una vida*, Ensayos, 3 (s.l.: Amigos de la Cultura Científica, 1986), pp. 130–132.

⁵⁵⁰ «Zubiri es la persona en quien varias generaciones de españoles hemos aprendido cómo la vida intelectual tiene su propia especificidad, que consiste en la voluntad de verdad, la voluntad de realidad y la voluntad de fundamentalidad. Lo demás es pura sofística.», cf. GRACIA, Diego, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Logos, 2, 3a edición (Madrid: Triacastela, 2008) p. 250.

Aspectos generales de la filosofía zubiriana

Una vez mostrado el contexto en el que los sucesos de su vida fueron teniendo lugar, pasemos ahora a presentar los aspectos más relevantes del sistema filosófico zubiriano. Por razones ya aducidas,⁵⁵¹ nos disponemos a realizar un análisis muy sintético de un pensamiento que, *per se*, resulta de una gran riqueza. Zubiri fue un autor muy prolífico que, si bien no presentó más de cinco libros propios en vida, sí que ha dado una cantidad considerable de publicaciones póstumas. El *corpus* de obras zubirianas es, a día de hoy, muy amplio, y sobre él se ha originado un ingente número de investigaciones que aún sigue creciendo. No podemos abarcarlo todo en estas páginas. Por eso, y casi en un ejercicio de reducción eidética, centraremos la siguiente exposición introductiva de la filosofía de Zubiri en aquellas tesis que, a nuestro parecer, resultan vehiculares de cara a comprender su contribución intelectual, prestando una atención especial a los elementos que más influyeron en Diego Gracia y el desarrollo de su concepto de persona. Además, siguiendo los pasos del mismo Gracia, la aproximación hermenéutica que aquí nos disponemos a desarrollar toma como punto de partida la Noología zubiriana, es decir, su teoría del conocimiento.⁵⁵² La trilogía sobre la inteligencia fue la última sistematización que Zubiri ofreció de sus ideas y conforma el momento de mayor madurez intelectual del autor vasco. En ella, Zubiri procuró solucionar los «nudos» intelectuales que habían ido surgiendo junto con el avance de su filosofía. Por eso, parece lícito asentar sobre *Inteligencia sentiente* la base de toda la interpretación restante, dado que su Noología ostenta el momento álgido de claridad y formulación teórica.

Empecemos por la cuestión de la filosofía como problema, tema que adquiere protagonismo especialmente a partir de la segunda etapa intelectual zubiriana. A lo largo del periodo fenomenológico, y, bajo la influencia de Ortega y de Husserl, Zubiri indagó en los nuevos planteamientos contemporáneos que le sirvieron de ayuda para superar la mentalidad modernista. El horizonte abierto por el movimiento de «regreso a las cosas mismas», tras la reacción antiidealista que originó la muerte de Hegel y la aparición del positivismo como reivindicación materialista, tuvo una gran incidencia en Zubiri.⁵⁵³ Él mismo, en su texto autobiográfico de 1980 para la edición norteamericana

⁵⁵¹ Ver páginas 157–158 del presente trabajo.

⁵⁵² GRACIA, Diego, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Logos, 2, 3a edición (Madrid: Triacastela, 2008) p. IV, VII.

⁵⁵³ No se trataba sólo de la influencia orteguiana, husserliana o heideggeriana. En esa línea del pragmatismo, que conformó uno de los pilares del pensamiento contemporáneo, quedaron

de *Naturaleza, Historia, Dios*, consideró que la primera etapa de su periplo intelectual fue decididamente fenomenológica.⁵⁵⁴ Fue en ese lapso de tiempo que Zubiri recibió las enseñanzas de sus tres grandes maestros: Ortega, Husserl y Heidegger.⁵⁵⁵ Esas tres figuras intelectuales guiaron los pasos de Zubiri a través de la década de 1920, y, de la mano de *Ser y tiempo*, acabó abandonando su inspiración fenomenológica para adentrarse en la ontología. Veamos brevemente, pues, la incidencia concreta de cada uno de sus mentores en el joven Zubiri, a fin de comprender mejor la evolución que acompañó la formulación de la filosofía como problema.

Partamos de Husserl. Como hemos dicho anteriormente, Zubiri supo del autor alemán a través del libro del padre Arnáiz, que debió leer en torno a 1918. Meses más tarde asistió a las clases de Ortega, y él fue quien le introdujo por completo en la teoría fenomenológica husserliana. Hasta aquel momento, la formación filosófica que Zubiri había recibido era eminentemente escolástica, y luego, clandestinamente, estaban sus lecturas modernistas, de las cuales obtenía un contrapunto crítico a lo aprendido de forma oficial. El acceso al pensamiento de Husserl supuso para Zubiri la abertura de un nuevo mundo exclusivamente filosófico y libre de supuestos externos; era el regreso psíquico a las cosas mismas convertido en una filosofía de las cosas. Husserl inauguró la contemporaneidad en la mente del joven Zubiri. Tras esto, y habiendo transcurrido ya su estancia en la Universidad de Lovaina, Zubiri sacó en claro tres ideas fundamentales: en primer lugar, la inviabilidad del «realismo crítico»; en segundo lugar, la necesidad de fundar un nuevo objetivismo, una nueva *philosophia perennis*; por último, que esa nueva perspectiva tenía que seguir la misma dirección apuntada por la psicología empírica de Brentano y, sobre todo, la fenomenología de Husserl.⁵⁵⁶ De este modo, Zubiri pasó de la escolástica a la fenomenología husserliana a través

incluidos otros nombres de gran importancia para entender a Zubiri: una muestra de ello son Bergson o Blondel. La relación entre el pragmatismo blondeliano y la formulación zubiriana de la religación, por ejemplo, es muy estrecha. Tanto el pragmatismo como, después, la fenomenología le sirvieron a Zubiri para asentarse en un nuevo horizonte filosófico, pero, al mismo tiempo, sabía que hacía falta superar sus límites e ir más allá en busca de una mayor radicalidad, aunque sin olvidar aquello de verdad que dichas perspectivas poseen (cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 29).

⁵⁵⁴ D. GRACIA, *ibíd*; p. 33; ZUBIRI, Xavier, «Dos etapas», *Revista de Occidente*, 32 (1984) p. 47.

⁵⁵⁵ Como ávido lector que siempre fue, Zubiri estuvo expuesto a muchos otros autores y hay una pluralidad de nombres que se podrían añadir a la lista de sus influencias, empezando por el de Bergson. No obstante, aquí nos limitamos a los tres filósofos que él claramente consideró sus maestros, y que, si los ignoráramos, resultaría imposible comprender el fondo del primer periodo intelectual de Zubiri.

⁵⁵⁶ Zubiri formuló más claramente estas tesis en su artículo de 1925, que tituló «La crisis de la conciencia moderna» (cf. GRACIA, Diego, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Logos, 2, 3ª edición (Madrid: Triacastela, 2008) pp. 34–35).

de Brentano –aunque acabó por rechazar a este último al considerar que incurría en un cierto psicologismo y en un relativismo ingenuo.⁵⁵⁷

Husserl recoge una de las ideas centrales del pensamiento de Brentano, y no es otra que la definición de la filosofía y de la ciencia natural mediante la sola descripción de los hechos, dejando al margen cualquier orientación metafísica; los datos que el ser humano obtiene no son supuestos trascendentales sino que provienen de los fenómenos. Ante las explicaciones científico-metafísicas, hay que optar por la pura «descripción» de las vivencias intencionales. Ese fue el gran hallazgo de Brentano, pero, dado que él no hizo propiamente fenomenología sino psicología, Husserl pensaba que aún había que ir más allá. Así, en 1903 Husserl empezó a evidenciar la diferencia entre la psicología intencional y la fenomenología, una demarcación que dejó más que clara en su introducción a la segunda edición de *Investigaciones lógicas* (1913).⁵⁵⁸ Husserl abogaba por una actitud puramente fenomenológica –que no tenía nada que ver con la actitud empírico-psicológica de Brentano–, que definía como reflexiva y, por ello mismo, antinatural.⁵⁵⁹ Husserl distinguió tres áreas epistemológicas: las ciencias naturales o «físicas», la psicología o ciencia «intencional» y la fenomenología o ciencia «eidética», señalando que cada una surge tras una reducción de la anterior, y, en cierto sentido, esto implica una cierta renuncia. El hecho de que la descripción psicológica de Brentano acepte que las vivencias intencionales tengan por objeto algo real –eso que Husserl llamó *Ur-doxa* (creencia originaria), y cuya suspensión abre el campo de la fenomenología– es un aspecto ampliamente criticado por Husserl, quien le reprochó el no haber sabido desechar esa protocreencia realista. Pero Brentano, lejos de abandonar el realismo de sus planteamientos, se reafirmó en que la referencia psíquica tiene por objeto algo real –aunque, a la altura de 1911, concedió que dicho objeto también puede ser algo no real. Esto, por supuesto, desencadenó una polémica entre los dos autores ante la cual Zubiri dio la razón a Husserl, pero admitiendo que su punto de vista también necesitaba correcciones:

⁵⁵⁷ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 36–42.

⁵⁵⁸ «La fenomenología estudia, como la psicología, las vivencias de representación, de juicio, de conocimiento, etc.; pero las estudia analizándolas y describiéndolas en su universalidad esencial, y no en su condición empírica, como clases de acontecimientos reales, al modo de Brentano.», cf. fragmento citado por D. GRACIA, *ibíd*; p. 44.

⁵⁵⁹ Aquí, hay que entender la palabra «antinatural» en contraposición al naturalismo empírico de la psicología de Brentano. En cuanto al término «reflexivo», Husserl se refiere al hábito o capacidad humana para dejar que actúen sobre sí *puras* relaciones fenomenológicas, haciendo una *epojé* (ἐποχή) de todo cuanto proceda de la aceptación ingenua y el juicio de las objetividades puestas como existentes en aquellos actos fenomenológicamente analizados, y, a su vez, prohibiendo cualquier salida de otro género que exceda el contenido esencial propio de los actos (cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 44–45).

Zubiri sostenía que había que integrar las tesis fenomenológicas, pero siempre con el fin de superar sus limitaciones –ese fue precisamente el objetivo de su tesis doctoral.⁵⁶⁰ En otras palabras: Zubiri compartía el afán husserliano por inaugurar otro horizonte filosófico, pero, a diferencia del autor alemán, él pensaba que la elaboración contemporánea de una Filosofía de la Objetividad pura debía partir de una base fenomenológica pero sin quedar estancada en ella, y aspiraba a contribuir a su desarrollo.

Los objetos reales, además de hallarse concretados espacio-temporalmente, poseen una esencia ideal que los determina, ciñéndolos al plano eidético. Descubrir esa esencia significa aislar lo real de las condiciones de su realidad, reduciéndolo a los términos de la pura idealidad; ese es el objetivismo puro que alcanzó Husserl, quien ve en la «reducción eidética» el método filosófico a seguir, y, en la Fenomenología, el terreno neutral previo e independiente al mundo de las explicaciones. El pensar puro implica preguntar por la esencia de los objetos reales y no sólo por la existencia y la causa de las cosas; la ciencia busca explicar, en tanto que la fenomenología se sitúa en un punto anterior queriendo describir los datos inmediatos de la conciencia, es decir, los fenómenos.⁵⁶¹ El «fenómeno» es el objeto tal y como se hace inmediatamente presente en la conciencia de un modo indiscutible.⁵⁶² Toda la problemática arranca en el punto en el que se empiezan a interpretar y explicar los fenómenos, y, en este sentido, la fenomenología constituye el análisis pre-explicativo y pre-interpretativo de los fenómenos, distinguiendo en ellos una dimensión de «realidad» o «existencia» y otra de «contenido». La fenomenología pura pone entre paréntesis la existencia del objeto haciendo que este pierda su realidad y quede reducido a fenómeno para centrarse así en su contenido, porque, poniendo en

⁵⁶⁰ «La filosofía y la ciencia antiguas investigaron la existencia de las cosas en tanto que realidades en sí, exteriores del sujeto; la ciencia y la filosofía modernas, la existencia de las cosas como realidades en mí, presentes a la conciencia. En ambos casos se parte de que la esencia de las cosas es inseparable de su existencia, que conocer se identifica con explicar la causación real de las cosas. (...) Ese ha sido el gran error de la filosofía, tanto antigua como moderna. (...) hay que abrir un tercer término, el único estrictamente filosófico, la Fenomenología.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 46–47.

⁵⁶¹ Por conciencia hay que entender el «darse cuenta de algo». Husserl llamó *nóesis* a ese «darse cuenta» propio de la conciencia en cuanto tal y *nóema* a ese «algo», el término objetivo –esta gramática es muy importante dentro del pensamiento zubiriano, si bien él añadió una categoría más, la de *noergia*. A diferencia de las concepciones antigua y moderna, Husserl defiende que la *nóesis* y el *nóema* son dos momentos de la conciencia correlativos entre sí, interdependientes y que no se pueden sustantivar (cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 47–48).

⁵⁶² «El fenómeno es el aspecto de la cosa inmediata y actualmente patente a la conciencia, en cuanto patente a ella. [...] Cuando yo veo un papel rojo, el fenómeno es el color rojo tal y como lo veo, prescindiendo de que una visión sea recta o ilusoria; en cuanto presente en mi conciencia, este papel es ahora rojo.», cf. fragmento citado por D. GRACIA, *ibíd*; p. 48.

suspensión la existencia se puede llegar a la esencia pura del fenómeno.⁵⁶³ En tal contexto, por tanto, no cabe hablar de errores de percepción. Al final de este proceso reductivo encontramos la esencia individual, y, mediante ella, nos es posible alcanzar abstractivamente la esencia general y las leyes fundamentales (*Grundgesetze*). Todo objeto queda justificado a través de esta reducción esencial o fenomenológica, y, por eso, el fundamento de un concepto nunca es otra cosa que su esencialidad (*Wesenhaftigkeit*). Husserl señala que, al tiempo que esto sucede, el conocimiento se remonta al nivel de lo absoluto e infalible, haciendo que el problema filosófico pase del orden explicativo –en el que habitualmente ha sido tratado de modo secular– al orden descriptivo propio de la fenomenología. Zubiri sentía gran admiración hacia este aspecto del pensamiento husserliano: en la Antigüedad la filosofía se identificaba con la ciencia gracias a la noción de verdad como *adaequatio intellectus ad rem*, y, en la Modernidad, habiendo perdido la esperanza de acceder a las cosas «en sí» y limitando el conocimiento humano a los confines del «en mí», la filosofía deja de equivaler a la ciencia para convertirse en teoría de la ciencia o, en otras palabras, en teoría del conocimiento. Ante tal decurso histórico Husserl, desde la fenomenología, reivindicó un campo propio del filosofar que fuera distinto del ámbito científico.⁵⁶⁴ La fenomenología pone la atención en la decepción de los «fenómenos de conciencia» para fundar sobre ellos el conocimiento científico. Porque, en el acto de *darme cuenta de* la cosa –es decir, en la conciencia– hay algo de fundamental que se da y que posibilita el conocimiento humano.⁵⁶⁵ El conocimiento filosófico es un conocimiento esencial, y, en nuestra conciencia, las cosas poseen una presencia «intencional», no «real» –por eso están presentes como fenómenos y no como realidades. El gran error de la tradición filosófica ha sido, para Husserl, el haber comenzado por la teoría del conocimiento obviando que hay un nivel previo más filosóficamente puro, a saber, el

⁵⁶³ «Como ya hemos oído decir a Husserl, esto exige cierta violencia, mejor, una ascética intelectual. Sólo así podemos abandonar el plano de la existencia real de las cosas y penetrar en el más profundo de las esencias puras. La reducción es la ascética del filósofo.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 49.

⁵⁶⁴ «Hemos dicho, por ejemplo, que en todo el periodo antiguo la filosofía se identifica con la ciencia, y que en el moderno se convierte en teoría de la ciencia. ¿Es esto satisfactorio? ¿no podrá y deberá tener la filosofía un “campo propio”, distinto del campo de la ciencia? Husserl creyó que sí (...). Antes que preguntarnos por cómo son las cosas convendría analizar el modo como nos están dadas; antes de lanzarnos *explicar* las cosas parecería razonable *describir* el modo como nos están presentes. ¿Presentes a o en dónde? Presentes en la conciencia. Antes de elaborar la *ciencia explicativa* es preciso *describir los fenómenos de conciencia*.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 50.

⁵⁶⁵ «En la conciencia pura se me da algo, pero algo distinto de lo que se da en la ciencia pura; ésta se pregunta por cómo son las cosas, por las cosas en tanto que existentes; la filosofía, por el contrario, analizando las cosas en la conciencia pura, no se pregunta cómo son en tanto que existentes sino qué son en tanto que esentes. La filosofía no pregunta primariamente por la existencia sino por la *esencia*.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 51.

fenomenológico, cosa que ha dado como consecuencia una carencia de fundamentos en las ciencias. Con todo esto Husserl, a ojos de Zubiri, inauguró el horizonte filosófico contemporáneo, distinto de cuanto se había visto hasta entonces. Además, la fenomenología llevaba consigo una metodología y un sistema concreto. Estas novedades impresionaron al joven Zubiri, quien vio la apertura del marco filosófico vigente como el mayor logro de Husserl, y la influencia de dichos contenidos –sobre todo de la metodología fenomenológica– fue muy relevante en su evolución intelectual durante la década de los años veinte.⁵⁶⁶

La senda abierta por Husserl, y preludiada por Bolzano y Brentano, pronto encontró discípulos tanto dentro como fuera de los límites geográficos alemanes. Uno de esos seguidores era Ortega y Gasset, el cual asumió el método fenomenológico en 1913, y, como ya hemos visto, fue una figura constante en la vida de Zubiri y el responsable de iniciarle en el pensamiento husserliano, aunque su influencia sobre el filósofo vasco abarcó un lapso de tiempo específico. Zubiri conoció en persona a Ortega en enero de 1919, cuando asistió a las clases de Metafísica que este impartía en la Universidad de Madrid.⁵⁶⁷ Para Zubiri, Ortega supuso el equivalente husserliano en la España del siglo XX, dado que impulsó el final de la modernidad e inauguró la contemporaneidad dentro del panorama filosófico nacional. Y, también como Husserl, Ortega se mostraba muy crítico con la tradición filosófica. Esto se hace muy patente en la manera como definió y discernió los conceptos de «mundo» y «horizonte». Por mundo él entiende lo que la realidad es en sí, con independencia del ser humano; el horizonte, en cambio, actúa como sinónimo de «perspectiva». Un pensamiento es absoluto cuando se muestra incapaz de distinguir la propia perspectiva de aquello que constituye el mundo, lo cual es un grave error. Y Ortega añade que, al volver la vista hacia las filosofías pasadas, es posible identificar una reiterada confusión entre el mundo y el propio horizonte, lo que conforma un signo claro de primitivismo. Esa falta sólo se corrige, afirmaba él, evitando que la plasticidad del horizonte se petrifique como mundo. Tal punto de vista sólo era posible sostenerlo desde la posmodernidad, y así mismo lo juzgó también Zubiri.

⁵⁶⁶ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 33–51.

⁵⁶⁷ En la primera lección que Ortega pronunció ese curso, buscó contraponer el paradigma filosófico antiguo –representado por Aristóteles– con el de la filosofía moderna –personificado en Kant. Y, entre esas dos líneas histórico-filosóficas, enmarcó y presentó ante Zubiri y los demás oyentes el pensamiento de Husserl como el punto de partida de la filosofía contemporánea (cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 34).

Otra cuestión que refleja la base fenomenológica de las teorías orteguianas es el modo como él diferenció ciencia y filosofía. Por una parte, la ciencia se supone a sí misma y se fundamenta como tal en sus múltiples especializaciones –geometría, historia, matemática, etc.–; a diferencia de esto, la filosofía no se da por supuesta, y, por ello, a la vez que va fundamentándose formalmente como ciencia también va convirtiéndose en su propio objeto. Mientras que las demás ciencias dan por sentadas las condiciones que conforman toda teoría, la filosofía, la ciencia de la teoría, tiene que escudriñar su propia constitución e ir fundamentándose progresivamente. De hecho, indagar en sí misma y garantizar el método de dicha penetración no son dos cosas distintas. Por eso Ortega dice que la filosofía es la única ciencia reflexiva y debe definirse como «ciencia sin supuestos». Y la intuición husserliana suponía, para Ortega, un riguroso intento de filosofar sin supuestos.⁵⁶⁸ La intuición es una función *sui generis*, cuyo correlato es aquella esencia que no está sometida ni al espacio, ni al tiempo ni a la predicación de realidad, y esto la convierte en una base idónea para la filosofía. Todo esto tuvo un influjo claro en Zubiri, quien, en «Sobre el problema de la filosofía», adoptó una diferenciación de la actividad científica y la filosófica muy parecida a la promovida por Ortega. Cuando este último, en una serie de tres artículos titulados «Sobre el concepto de sensación» (1913), se preguntó por qué es fenomenología, la respuesta giró en torno a la objetividad patente e inmediata de lo percibido en la propia conciencia en tanto que percibido.⁵⁶⁹ Ortega también reivindicó el situar la filosofía a un nivel más radical y previo a cualquier juicio explicativo sobre el ser de las cosas allende la conciencia: para poder preguntarse por un objeto hace falta, primero, darse cuenta de él –es decir, tomar conciencia de él. Ese nivel previo a la explicación es el de la descripción, que se mueve en el marco de la verdad absoluta; la realidad inexplicada –sólo descrita– percibida es la de primer orden, la propia de la

⁵⁶⁸ En 1913, con motivo del IV Congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, Ortega leyó un trabajo titulado «Sensación, construcción e intuición». En él, analizó el empirismo radical de Mach y Ziehen, el constructivismo neokantiano y la fenomenología, tres tentativas de una filosofía sin supuestos. De las tres corrientes, Ortega ve en las tesis husserlianas la posibilidad de superar las otras dos opciones y convertirse en el núcleo de una filosofía sin supuestos (cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 53–54).

⁵⁶⁹ «Para contestar analiza la proposición: “estoy viendo ahora una mesa ocupado con libros y papeles”. Esta proposición, dice Ortega, “no deriva su verdad de nada que no sea el estado objetivo mismo a que hace referencia. La proposición se limita a transcribir en expresiones una objetividad patente, inmediata, no inferida. El peligro de la alucinación no hace peligrar su verdad, porque no hablo en ella de un objeto como existiendo aparte e independientemente de mi visión, sino de lo que veo, en cuanto que lo veo” .», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 55.

«intuición individual»,⁵⁷⁰ mientras que la realidad explicativa es de segundo orden.⁵⁷¹ La radicalidad filosófica está, de este modo, en la presentación y descripción del objeto en mi conciencia, ignorando todo lo relativo al ser de la cosa con independencia de mi percepción. Toda esta conceptualización en torno al nivel filosófico más radical de la descripción, a la intuición y a la focalización de los contenidos de la conciencia como base epistemológica dotada de una realidad de primer orden se reflejan claramente en la teoría zubiriana de la «aprehensión primordial de realidad».

Han quedado dibujados, pues, tres niveles de conocimiento: el de las ciencias naturales, es decir, el nivel explicativo; el de la psicología que defendió Brentano; y el de la fenomenología husserliana. Pero Ortega quiso ir más allá y situarse en un nuevo nivel, a saber, el de la «intencionalidad». Sin embargo, esta intencionalidad también tiene diversos grados, y Ortega se centró durante años en el estudio del primero de ellos, el de la pura «intuición individual», donde se percibe la «realidad ejecutiva» de las cosas —es decir su realidad de primer orden.

Hay una 'manera natural' de efectuar los actos de conciencia, cualesquiera que ellos sean. Esa manera natural se caracteriza por el valor ejecutivo que tienen esos actos. Así la 'postura natural' del acto de percepción consiste en aceptar como existiendo en verdad delante de nosotros una cosa perteneciente a un ámbito de cosas que consideramos como efectivamente reales y llamamos 'mundo'. (...) Cuando amamos, nuestra conciencia vive sin reservas el amor. A esta eficacia de los actos cuando nuestra conciencia los vive en su actitud natural y espontánea llamábamos el poder ejecutivo de aquéllos.⁵⁷²

Para Ortega, siguiendo ahora la teoría de la intencionalidad de Brentano,⁵⁷³ hay un nivel del acto perceptivo en el que las cosas se nos imponen como poseyendo un «poder ejecutivo». Dicho de otra forma, como si las cosas fueran «efectivamente reales» y no sólo sustancialmente. En el plano de la intuición individual, la conciencia

⁵⁷⁰ Según Ortega, la *intuición individual* —denominada así por Husserl— es la capacidad intelectual por la cual se presenta ante nosotros un objeto individual en un instante espacio-temporal concreto, de tal modo que tomamos conciencia de dicha cosa en un «ahora» y en un «aquí» estrictamente determinados por su presencia ante nosotros. Y es desde la cosa como «hecho» que, luego, podemos abstraer la cosa como «objeto» invariable y eterno: es lo que Ortega llamó el paso de la intuición individual a la intuición esencial (cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 56–57).

⁵⁷¹ «La teoría del conocimiento llega tarde, porque se pregunta por lo que las cosas sean allende nuestra conciencia; dicho de otro modo, porque es “explicativa”, no “descriptiva”.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 56.

⁵⁷² Cf. fragmento citado por D. GRACIA, *ibíd*; pp. 57–58.

⁵⁷³ Ortega era más partidario del realismo de Brentano que de la opinión mantenida por Husserl, a la que criticó por exceso de cartesianismo. Para Ortega, el carácter definitorio de la actitud natural es la ejecutividad —a diferencia de la *cogitatio* que Husserl defendía. Pero es que, además, el hecho que Husserl dotara de realidad fenomenológica a la conciencia era un elemento que acercaba peligrosamente su pensamiento al idealismo, y eso era algo que Ortega se negó a aceptar (cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 59–60).

humana vive los actos con una actitud completamente espontánea, permitiendo que estos muestren su eficacia, su poder ejecutivo, su natural ejecutividad.⁵⁷⁴ En esta conciencia intencional se hallan todavía dos niveles más: por un lado, lo que Husserl llamó la «conciencia natural»,⁵⁷⁵ donde aún no se ha efectuado la reducción eidética y se mantiene el carácter ejecutivo. Aquí, la conciencia tiene un carácter intencional y se compone de los correlatos de nóesis y nóema: la conciencia natural consiste, pues, en la unión perfecta, por un lado, de *mi acto de referirme a «X»* y, por otro, *aquello a que me refiero*, siendo esto último el objeto real en la conciencia.⁵⁷⁶ Y, después, está el segundo nivel intencional, en el cual sí que se lleva a cabo la *epojé*, suspendiendo la ejecutividad y, con ella, el carácter de realidad. A este nivel, la intuición deja de ser individual para pasar a ser esencial. Permanezcamos aún en la conciencia natural, nivel en el cual perdura todavía la ejecutividad. Desde ahí, en 1914 Ortega explicó que la descripción rigurosa de un fenómeno de conciencia muestra la coexistencia del yo y de la cosa, y, por tanto, lo que queda descrito es la realidad misma y no una mera intencionalidad. No hay otra cosa que nuestra propia realidad siendo y relacionándose con el resto de realidad que conforma nuestro entorno, nuestra circunstancia; en lugar de la conciencia como fenómeno, hallamos la «vida real humana».⁵⁷⁷ Según Ortega, muy crítico con la teoría husserliana de la conciencia, esta es una hipótesis legada por Descartes y un vestigio idealista al cual hay que contraponer su tesis de la ejecutividad de la realidad, y lo real es la *vida en su carácter intencional*. En este contexto se enmarca, precisamente, una parte de su célebre apotegma: «yo soy yo y mi circunstancia», donde el primer «yo» indica que la realidad primaria es la vida como ejecutividad, el segundo «yo» es la nóesis y la «circunstancia» el nóema. Cabe decir que ni el momento noético ni el noemático poseen realidad separada. Pero todo esto

⁵⁷⁴ Es lo que Ortega denominó *actitud natural*: «La actitud natural es la vida como ejecutividad, el vivir, el amar, el odiar, el obrar. Lo demás, la interpretación de las cosas como naturaleza, como sustancia, como espíritu, etc., son teorías, sin duda excelentes, pero teorías al fin y al cabo.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 62.

⁵⁷⁵ «La conciencia natural no designa una facultad, sino el carácter de unos actos, los actos que Brentano llamaba “intencionales” o “psíquicos”: representaciones, juicios, actos de amor y odio. En todos ellos se da una correlación intencional entre la conciencia y lo concienciado (...).», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 59.

⁵⁷⁶ «Y nótese bien toda la gravedad del caso: no es que nosotros *a posteriori* reconozcamos o descubramos la absoluta diferencia entre ambas cosas sino que el hecho mismo de conciencia consiste en que yo hallo ante mí algo como distinto y otro que yo. Esta mesa no es mi conciencia a buen seguro, mi conciencia ahora es ese ‘estar ante mí esta mesa’; por tanto, la unidad inseparable de dos elementos tan absolutamente divergentes entre sí como son, por un lado, ese ‘estar ante mí’, por otro, la mesa.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 59.

⁵⁷⁷ «Lo que hay es la realidad que yo soy abriéndose y padeciendo la realidad que me es el contorno, y que la presunta descripción del fenómeno ‘conciencia’ se resuelve en descripción del fenómeno ‘vida real humana’, como coexistencia de yo con las cosas en torno o circunstancia.», cf. fragmento citado por D. GRACIA, *ibíd*; p. 61.

no le basta al ser humano, dado que necesita explicar las cosas para alcanzar a comprenderlas. De ahí que sea menesteroso el paso de la intuición individual a la intuición esencial por medio, de un lado, de la reducción eidética del hecho, y, del otro, la reducción trascendental de la realidad, a fin de abandonar el plano de la «ejecutividad» para adentrarnos racionalmente en el plano «reflexivo». La reducción es necesaria para poder comprender el sentido esencial que las cosas tienen en la vida y Ortega la practicaba como tal, de modo filosófico y metódico, casi como una ascética. A resultas de todo esto surge una «ciencia de esencias» nueva, es decir, una de esas ciencias en las que la experiencia en cuanto experiencia no puede asumir nunca el papel de fundamentación –como sí ocurre con las «ciencias de hechos». Ortega la bautizó como «sistema de la razón vital» y en ella quedan reunidas la intuición individual y la intuición esencial,⁵⁷⁸ a la vez que expresa su propia ontología fenomenológica, esa reflexión que rebasa lo superficial para penetrar en la esencia de las cosas.⁵⁷⁹ Es mediante esta ascesis y la práctica de la *epojé* que podemos adentrarnos en aquello más auténtico, y, de este modo, lograr descubrir su sentido y la profunda conexión que cada cosa tiene con el resto de la realidad. Por eso, Ortega contraponía su esencia fenomenológica a la sustancia especulativa clásica, y, en lugar de «metafísica», solía hablar de «filosofía primera». Aquí es donde se enmarca la segunda parte del apotegma orteguiano: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo». La frase entera hace referencia a dos planos distintos. El primero es el propio de la vida, cuyo carácter es ejecutivo y que oscila entre el yo y la circunstancia; el segundo es el plano de la razón. El filósofo debe elevarse hasta ese segundo nivel, y, a partir de la *epojé* fenomenológica, llevar a cabo la «salvación» racional de la vida. De la unión de ambos planos nace, de este modo, la «razón vital» orteguiana.

Es por todo lo dicho sobre el pensamiento de Ortega a principios del siglo XX que, durante la década de los años veinte, Zubiri consideró que la figura del filósofo madrileño era de extrema importancia para la cultura española. Veía su labor intelectual como un equivalente a los esfuerzos realizados por Husserl en Alemania, y ambos convergían en un mismo objetivo: brindarle a la cultura un nuevo horizonte de

⁵⁷⁸ «Si ahora recapitulamos el camino recorrido, vemos que la filosofía orteguiana se desarrolla a dos niveles: el de la intuición individual, que es el propio de la “vida”, y el de la intuición esencial, que es obra de la “razón”. Cuando Ortega reunía ambos niveles, aparece la “razón vital” como órgano filosófico.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 65.

⁵⁷⁹ «Este es un mundo no patente, latente, pero no por ello menos auténtico. Porque se halla latente, para alcanzarlo son necesarios dolorosos esfuerzos, y sobre todo renunciar a la superficialidad por medio de la *epojé*.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 64.

pensamiento. De ahí que todas estas tesis fueron las que más influyeron en Zubiri durante los años que comprenden su etapa fenomenológica.⁵⁸⁰

Nos queda por ver, por último, la incidencia heideggeriana en el joven Zubiri. Hemos mencionado ya que el primer contacto de Zubiri con Heidegger fue la recomendación que le hizo Ortega de la lectura de *Ser y tiempo* cuando el libro se publicó. Asimismo, hemos dicho que un año más tarde, en Friburgo, Zubiri pudo conocer en persona a Husserl y a Heidegger. Y también hemos señalado en diversas ocasiones que, para Zubiri, Heidegger fue un autor que le permitió cerrar su etapa fenomenológica y, desde ella, transitar hacia su periodo ontológico. Por ello, Heidegger ocupó el lugar de Ortega como referencia principal y se convirtió en la constante de esa segunda fase intelectual que vivió Zubiri y que finalizó en 1944.⁵⁸¹

Analizando la teoría heideggeriana del conocimiento se hace patente su faceta como discípulo de Husserl, dado que él también compartía la idea de que el auténtico conocimiento filosófico es previo al orden especulativo o explicativo. La tradición sólo ha hecho que entificar las cosas, aislándolas en ellas mismas y cerrándolas a la comprensión, al sentido, a la realidad, al ser. Para evitar esto, Heidegger vio en el método fenomenológico el camino para lograr la voluntad filosófica fundamental, a saber, la «comprensión del sentido del ser». Aquí, la palabra «comprensión» se puede corresponder hasta cierto punto con el sentido de la «conciencia» husserliana.⁵⁸² Pero, para Heidegger, la cosa no sólo se hace presente en la conciencia intencional, sino que *está siendo* en ella. No obstante, ese «estar siendo» no se identifica con su realidad, por eso es necesario distinguir entre la condición *óptica* –lo que hay de «ente» en la cosa– y la condición *ontológica* de las cosas –lo que en ellas es «ser». Por tanto, si decimos que lo intenido «está siendo» en la conciencia intencional, eso comporta admitir que la fenomenología es la vía de acceso a la ontología. Asimismo, el objetivo del filósofo no es otro que el análisis de ese «estar siendo» de lo intenido en la conciencia intencional, y ese análisis recibe el nombre de «comprensión». Al ser

⁵⁸⁰ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 51–66.

⁵⁸¹ Este relevo del filósofo español por el alemán tuvo mucho que ver, entre otros motivos, con el modo en que Ortega y Zubiri entendieron *Ser y Tiempo*, cosa que dio pie a dos lecturas muy divergentes (cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 66–67).

⁵⁸² «(...) en la fenomenología la intencionalidad consiste formalmente en el carácter “intendente” del acto y el carácter de mero correlato “intenido” del objeto (...). La intencionalidad fenomenológica no se identifica, pues, con la típica correlación sujeto-objeto, sino que se sitúa en un nivel previo, en el que la cosa adquiere en la conciencia una especie de presencia intencional, una pre-esencia, en la que pierde su realidad fáctica pero actualiza su sentido esencial.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 67.

un modo de conciencia fenomenológica, la comprensión es esencialmente humana, y eso convierte al humano en el ente a cuyo ser pertenece la comprensión del ser, tanto el de sí mismo como aquel que se halla fuera de él. No en vano Heidegger utilizó el término *Dasein*, ya que su ser consiste en «estar siendo»: a diferencia de los demás entes, el *Dasein* es el estar del ser, él es la presencia óntico-ontológica misma del ser en su pureza. Lo que el *Dasein* comprende es el ser, y, por su cualidad de estar (*Da*), por su patencia, lo comprende como verdadero; en eso se funda la verdad como desocultamiento (*αλήθεια*).⁵⁸³ El ser es la propia luminosidad de todo aquello que «está», así como el fundamento de la esencia humana. Pero, además, es la luz trascendente que alumbra los entes y permite el conocimiento; por eso Heidegger afirmó que la comprensión del ser es trascendental. Por su parte, muy influido por la lectura de *Ser y tiempo*, Zubiri hizo una recepción muy positiva de la epistemología heideggeriana. Aplaudió con entusiasmo el hecho de que Heidegger hubiera construido una «filosofía del ser» tomándolo por separado del ente, y también su concepción de la comprensión cómo en lugar de la presencia inmediata de las cosas, de su «estar siendo». El análisis que Zubiri realizó acerca de la intelección o su noción de «actualidad» mantienen poderosos parecidos con ciertos conceptos heideggerianos, y estos, a su vez, derivan de la filosofía husserliana. Y, aunque años más tarde Zubiri persiguió corregir y radicalizar la filosofía de Heidegger, lo cierto es que a principios de los años treinta asumió todos estos planteamientos, que pasaron a formar parte de su propio pensamiento.

Pero Heidegger no elaboró solamente una teoría del conocimiento, sino también una ontología que fue severamente criticada por Zubiri. Puesto que el ser consiste en su propia comprensión, esta se convierte en el «modo» en que el ser es. En otras palabras, la comprensión es el modo de ser de aquello que «está siendo», de lo que se muestra, del ser.⁵⁸⁴ De ahí que la ontología heideggeriana sea una teoría modal del ser, porque se fundamenta sobre la convicción de que el ser sólo es en el «estar siendo». La esencia del *Dasein* es la «ex-sistencia» –es un estar (*sistere*) desde (*ex*)– desde el ser. Esa existencia, lejos de referirse al poseer existencia real, es una noción

⁵⁸³ «Como podrá advertirse, la “conciencia” de Husserl se torna en Heidegger en “comprensión”. Lo que comprendemos es el ser. Y lo comprendemos como “verdadero”. La comprensión consiste precisamente en el *Da*, en el estar, en la patencia misma del ser. Y esto es la verdad, *a-letheia*, “des-velación”, patencia. El *Sein* está *Da* como la luz.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 68.

⁵⁸⁴ «Heidegger considera la comprensión del “estar siendo” no sólo “como el acto en que el ser se *muestra* a sí mismo y desde sí mismo [primera parte, Teoría del conocimiento ontológico], sino como *modo de ser* [segunda parte, Ontología], es decir, como modo de aquello mismo que se muestra, el ser”, cf. fragmento citado por D. GRACIA, *ibíd*; p.70.

modal: designa la manera como el humano llega a ser lo que es. Además, el Dasein existe *en el mundo*, entre los entes, y lo hace *cuidándose* de descubrir su ser; he ahí, pues, dos categorías fundamentales de la existencia del Dasein: el «ser-en-el-mundo» y el «cuidado o procura». De la unión de ambas se deduce que el «estar siendo» radica en «estar en el mundo procurando ser». Por ello, ese «estar» (ex) tiene un carácter temporal que se muestra en tres momentos: el ex como «sido»; el ex como «ya», y el ex como «pre-». Estos momentos coinciden con los tres éxtasis de ser –por tanto, el «ser-sido», el «ser-ya» y el «ser-pre-», y, unidos, conforman la *temporeidad* (*Zeitlichkeit*). El Dasein no sólo «está ahí» sino que «acontece», lo cual convierte el ser de la existencia en «histórico». Hay que entender esta temporeidad como el sentido del ser de la existencia que hace que el Dasein se trascienda a sí mismo. Esta trascendencia, posibilitada por la temporeidad, se nos impone vehementemente a través del estado de ánimo de la angustia (*Angst*) existencial.⁵⁸⁵ Ante la angustia se pueden adoptar dos actitudes distintas: huir del ser para refugiarnos en los entes, lo que conlleva un modo inauténtico de existencia; o bien permanecer en la nada para que el ser se muestre más intensamente. Esta segunda actitud es la que conlleva la *existencia auténtica*, la cual, para Heidegger, es la única verdaderamente filosófica.

Zubiri reaccionó negativamente ante esta teoría modal del ser. A diferencia de aquellos coetáneos suyos que vieron en el contenido de *Ser y tiempo* una antropología existencial –parecida a las defendidas por Kierkegaard, Jaspers o Sartre–, Zubiri opinaba que las posibilidades que la Teoría heideggeriana del conocimiento ofrecía superaban los aspectos aportados por su Ontología. Hacer del Heidegger de *Ser y tiempo* un antropólogo significaba, según Zubiri, priorizar precisamente los aspectos menos rigurosos y fecundos de su filosofía.⁵⁸⁶ Pero la crítica que Zubiri hizo a Heidegger fue aumentando a medida que desarrollaba su propio pensamiento. Zubiri corrigió al filósofo alemán en el hecho de que la peculiaridad del ser no corresponde a ese «darse», sino que hay que buscarla en el «estar siendo» de lo dado –es decir, en su *índole*. Puso por tanto, el acento en que *es lo real lo que está siendo*, en vez de contemplar al ser como lo que es real.⁵⁸⁷ De este modo, las nociones de

⁵⁸⁵ «En la angustia se nos desvanecen los entes y quedamos como flotando en la *nada*, por tanto, en el puro *ser* despojado de entes. Esta experiencia fundamental sólo es posible precisamente por la temporeidad.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 71.

⁵⁸⁶ En coherencia con esto, entre los años 1931 a 1945 Zubiri mostró una clara preferencia por la epistemología heideggeriana, detalle que se hace patente al revisar las referencias a Heidegger en sus textos de ese periodo (cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 72).

⁵⁸⁷ «Es lo real lo que está siendo, no el ser lo que es real. Como varias veces dice Zubiri, no se trata de ningún tipo de *esse reale*, sino de *realitas in essendo*», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 70.

«aprehensión» y de «actualidad» sustituyeron paulatinamente la «comprensión» y el «mostrarse» heideggerianos. Y la mayor evidencia de esa corrección zubiriana a Heidegger fue en *Sobre la esencia*, cuando ya había dado formalmente el salto de la «comprensión del ser» a la «aprehensión de realidad». A la altura de 1962 Zubiri ya no compartía la definición de ser humano a partir de la comprensión del ser, y, en su lugar, había desarrollado la idea de que la apertura del ser no es comprensión sino *impresión* de realidad.⁵⁸⁸ En la impresión sentimos la realidad, y es justamente ese sentir el que convierte al ser humano en lo que Zubiri llamó un «animal de realidades»; ese concepto sustituyó la definición del Dasein como «comprensor del ser». La ontología heideggeriana cae ante la consideración de que lo primordial no es el ser sino la realidad. Dicho de otro modo, el ser se da cuando deja lo real en su realidad, pero el ser no se identifica con la realidad, sino que se funda en ella. Lo fundamental es la realidad; éste es el núcleo de la corrección zubiriana a Heidegger y el punto de partida de su pensamiento más genuino.⁵⁸⁹

Ortega, Husserl y Heidegger son las tres grandes influencias que dibujan las dos primeras etapas, bien distinguidas, dentro del itinerario intelectual zubiriano. Después de esta breve descripción de las aportaciones hechas por cada uno de ellos al joven Zubiri se puede entender mejor el discurso zubiriano –y sus raíces– acerca de la filosofía como problema. A través de una justificación de tintes orteguianos Zubiri asume que todo filósofo, de forma implícita o explícita, posee una determinada idea sobre qué es «filosofía». Lejos de ser un término unívoco, tal palabra ha significado cosas muy distintas a lo largo de la historia de la Humanidad, y esa diversidad hermenéutica no hace más que evidenciar que el primer problema de la filosofía es, justamente, el interrogante sobre su propia esencia. Según Zubiri, en la cultura posterior a Hegel la filosofía ya no puede darse por supuesta, cosa que problematiza tanto su existencia como su práctica. Teniendo en cuenta esto hay que decir que, desde la Antigua Grecia, el ser humano reflexiona sobre todo aquello que le rodea y con lo que «cuenta» en su día a día, maravillándose especialmente por el hecho de que las cosas no se agotan en la apariencia inmediata que presentan. Hay, de hecho, cosas que el ser humano no percibe porque, a pesar de estar presentes en toda percepción y en toda cosa, carecen de esa opacidad mínima necesaria para topar con

⁵⁸⁸ «Apertura no es *comprensión* sino *impresión*. Como el sentir constituye la animalidad y el inteligir es lo que presenta las cosas reales como reales, resulta que decir que el hombre es inteligencia sentiente es lo mismo que decir que es animal de realidades.», D. GRACIA, *ibíd*; p. 72.

⁵⁸⁹ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 66–74.

ellas; por esa carencia se les llama *diáfanos*. Lo diáfano es tan obvio que acaba pasando desapercibido. En este sentido, las cosas que «están allende» y que la metafísica persigue son, precisamente, las diáfanos, inscritas en todo lo obvio latente en los actos elementales del ser humano. Por eso, para Zubiri, lo diáfano es trascendental, refiriéndose a aquello que trasciende de alguna forma las cosas que son obvias desde dentro de ellas mismas. Sólo un acto violento puede convertir en problema aquello que es diáfano, haciendo visible lo obvio; la visión de lo diáfano siempre es violenta, y en ese ejercicio radica el esfuerzo metafísico. Esto es así porque la apariencia física de las cosas se edifica sobre una metafísica, o, si se quiere, sobre una trascendentalidad que el intelecto humano puede comprender gracias al *logos* que pervive inmutable en la naturaleza de las cosas. Esta trascendentalidad –o esa metafísica– constituye el ámbito de la filosofía y el objetivo del conocimiento humano. La finalidad filosófica última es poner de manifiesto el problematismo de la realidad desde unos contenidos concretos que siempre resultan insuficientes porque la realidad los desborda. Pero, además de eso, hemos dicho ya que Zubiri adoptó la diferenciación orteguiana entre ciencia y filosofía, y, por tanto, admitió que la segunda se trata de una ciencia sin supuestos que va tomándose a sí misma por objeto a medida que también va fundamentándose. De ahí que tenga un carácter de progresividad y, por ello mismo, pueda decirse que la filosofía es constitutivamente histórica. Y de esa narrativa histórica esencial emana la importancia de la *tradición*: no es posible hacer filosofía desde cero, sino todo lo contrario. Cualquier intento teórico encuentra a sus espaldas una base conformada por los éxitos y los fracasos del pasado histórico que conviene no ignorar. Así, la tradición le entrega al ser humano una infinidad de «posibilidades» abiertas que este debe apropiarse dentro del esfuerzo filosófico personal, de manera que las posibilidades se convierten en «recursos» que le «capacitan» para asumir nuevas formas de estar en la realidad –siempre sujetas a quedar superadas a raíz de nuevos esfuerzos. Por eso Zubiri también afirmó que la unidad de la filosofía se funda sobre el pluralismo, es decir, sobre una multiplicidad de filosofías concretas, y que aquello que realmente determina una filosofía no es tanto su contenido, sino, más bien, una actitud intelectual arraigada en la situación del ser humano en el mundo –dado que la filosofía es a la vez una sabiduría para la vida y un *ethos* específico. La filosofía sólo se explicita a medida que cada uno la practica, y el filósofo es siempre segundo porque emana de lo que ella es en sí. De ahí que Zubiri dijo que esta ha de madurar en cada filósofo, y que la suya es la historia de la idea

misma de filosofía, la cual consiste en abrirse paso para conquistarse a sí misma.⁵⁹⁰ Tal es, en definitiva, el planteamiento zubiriano de la filosofía como problema, tema que preocupó a Zubiri sobre todo a partir de la década de 1930 y que le empujó a indagar en la posibilidad de una filosofía pura, autárquica. Fue esa investigación lo que le llevó a centrarse en el ámbito que acabó por caracterizar su pensamiento maduro: la realidad.⁵⁹¹

Vengamos, pues, al análisis del “sentir” como lugar de manifestación de la “realidad”. (...) En el sentir no está la realidad verdadera de las cosas, sino que la realidad de éstas se hace patente en él de un modo “*sui generis*”. Para ver cómo, debe procederse a la descripción del acto humano de sentir, del mismo modo que en fenomenología se describe el acto humano de darse cuenta de.⁵⁹²

Analicemos ahora la descripción zubiriana del acto humano de intelección de la realidad. A mediados de los años treinta Zubiri se percató de que, si la experiencia originaria de las cosas se da en el sentir, entonces ese es el lugar primigenio de la intelección humana. He ahí una de las intuiciones más originales de Zubiri, a saber, que la labor filosófica primaria debe ser la descripción de los datos inmediatos de mi *sentir* –y no de la conciencia pura, ni de la comprensión del ser, ni de la vida. A través del sentir humano se llega a las cosas mismas, y, como ese «mismas» significa las cosas «reales», lo que sabemos es su *realidad*, son las cosas en su realidad. Pero esa noción de realidad también tuvo que matizarla. En la «realidad en el sentir» no encontramos la realidad verdadera de las cosas –porque esta pertenece a la «realidad allende el sentir»–, sino que damos con la realidad mostrándose de modo *sui generis*. Zubiri explica que el sentir tiene un doble nivel: por un lado el aspecto noemático, que llamó «la verdad de la realidad», y por otro el noético, que denominó «la realidad de la verdad». La realidad, por tanto, se hace patente en el sentir bien como verdad de la realidad (o verdadera realidad), o bien como realidad de la verdad, de modo que estas y la realidad verdadera –que se encuentra allende el sentir– conforman una unidad.⁵⁹³ Zubiri mantiene que el rasgo característico de los sentidos es ser «sentidos» de las cosas, o, mejor dicho, «afecciones» suyas, *impresiones*. La impresión –que más tarde

⁵⁹⁰ PINTOR-RAMOS, Antonio, *Zubiri (1898–1983)*, Biblioteca Filosófica. Filósofos y Textos (Madrid: Ediciones del Orto, 1996), pp. 17–26; D. GRACIA, *ibíd*; pp. 79–91.

⁵⁹¹ «La filosofía de Zubiri se instala entre los años 1921 y 1931 dentro de un “horizonte”, y entre 1931 y 1945 delimita y define el “problema filosófico radical”. Este problema no lo sitúa en el orden de la “conciencia fenomenológica” husserliana, ni en el de la “vida” orteguiana, ni en el de la heideggeriana “comprensión del ser”, sino en el de la “aprehensión de realidad”.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 98.

⁵⁹² D. GRACIA, *ibíd*; p. 91.

⁵⁹³ «Dicho en términos más precisos, la realidad de la verdad nos manifiesta realmente la verdad de una realidad *sentida* en nuestro sentir.», cf. fragmento citado por D. GRACIA, *ibíd*; p. 91.

llamó «aprehensión primordial»— es la característica formal propia del sentir y muestra la realidad en tanto que sentida: en ella, las cosas se imponen como reales, pero sin desvelar todavía su realidad verdadera.⁵⁹⁴ Tomando por referencia esto, la nóesis es entonces la «impresión de realidad» y el nóema es «la realidad dada en impresión». Y lo primero que se hace patente en la impresión es que «hay» cosas; esto fue lo que le permitió a Zubiri afirmar que el haber es más primario que el ser —el cual se mueve en el terreno del entendimiento y se va conformando a medida que el conocimiento avanza. El sentir, pues, nos descubre la realidad, pero, en vez de decir lo que las cosas son, muestra lo que *parecen* ser en el momento en que las estamos sintiendo.⁵⁹⁵ Discernir su realidad verdadera compete ya al logos y a la razón.⁵⁹⁶

En 1944 Zubiri inició su tercera etapa intelectual, la propiamente metafísica. En ese momento se afianzaron dos grandes cambios: uno, epistemológico, fue la sustitución de la noción de conciencia por la «intelección sentiente»; el otro, metafísico, fue el salto definitivo del ser a la realidad. Toda su filosofía de madurez exige comprender su descripción de la inteligencia humana, tema al que dedicó el final de su vida. Para ello, Zubiri partió de la constatación de que la inteligencia no es una facultad sino, antes que nada, un «acto»: la inteligencia es el acto de inteligir. Según Zubiri, la intelección es la unidad física de la actuación de las cosas sobre la inteligencia, y por ello consiste en darse cuenta de lo real. Además, esa intelección es *sentiente*, cosa que rompe con la contraposición tradicional entre inteligir y sentir. La intelección es sentiente, o, si se prefiere, el sentir es intelectual. En tal intelección la cosa está presente y yo me estoy dando cuenta de ella; el núcleo de la unidad es ese «estar». En el estar físico del acto intelectual yo estoy «con» la cosa y «en» ella, al mismo tiempo que la cosa está «quedando» en la intelección. La unidad de ese activo estar es lo que conforma la *aprehensión*. Y dicha aprehensión no es una teoría sino un «hecho»: el hecho que me estoy dando cuenta de algo que me está presente de forma física, algo que se me actualiza como siendo «de suyo» o «en propio». Eso es precisamente lo que significa «físico» o «real» para Zubiri: una formalidad de las cosas tal y como se dan en la aprehensión.⁵⁹⁷

⁵⁹⁴ «(...) en todo sentir la cosa sentida, la impresión, es 'cosa', pero 'de momento', como decimos, y decimos muy exactamente. Es cosa mientras la siento. [...] Si se quiere seguir hablando de cosa, será la cosa en cuanto sentida. Ya no puedo decir que esto es vino, sino que esto *en mi sentir parece* serlo. Ahora comprendemos por qué los sentidos no nos dan el ser de la cosa, sino su parecer.», cf. fragmento citado por D. GRACIA, *ibíd.*; pp. 92–93.

⁵⁹⁵ D. GRACIA, *ibíd.*; pp. 90–93.

⁵⁹⁶ D. GRACIA, *ibíd.*; pp. 93–94.

La labor primaria de la inteligencia es aprehender la realidad y eso se basa en un érgon (ἔργον) que aquí debe entenderse como «actualidad». La aprehensión actualiza la realidad en la inteligencia sentiente (*Noûs*), lo cual convierte dicho acto en el punto de encuentro del érgon y el *noûs* –no sorprende que Zubiri lo denominara «noergia».⁵⁹⁸ Asimismo, la actualización lo es *de* lo real (que corresponde al momento noemático) y lo es *en* la inteligencia sentiente (el momento noético). Por eso, es posible distinguir en la aprehensión tres momentos que, de hecho, se dan siempre en unidad. Primero la nóesis, que corresponde al momento de «afección», en el que lo sentido interpela al sentiente y este queda afectado por lo actualizado en la aprehensión. Seguidamente, el nóema se identifica con el momento de «alteridad», donde lo aprehendido que afecta al sentiente aparece como algo «otro», irreductible al acto mismo o a los contenidos aprehendidos que le son propios. Y, por último, la noergia concuerda con el momento de «fuerza de imposición», en la cual aquello otro que está presente en la afección se impone con fuerza al sentiente suscitando el proceso del sentir. Estos son los tres momentos constitutivos de la estructura de la impresión pura, y, de entre ellos, el momento de alteridad es el más complejo porque la «nota» que aparece como aquello que es *de suyo* lo sentido como «otro» no sólo tiene un contenido, sino también una manera de quedar en la impresión como «algo otro».⁵⁹⁹ En el acto de aprehensión lo aprehendido queda actualizado en nosotros, haciendo que los modos

⁵⁹⁷ «Realidad, repitámoslo una vez más, no designa las cosas del mundo tal como existen "allende" mi aprehensión e independientemente de ella, sino la formalidad como las cosas se me actualizan "en" la aprehensión como "en propio" o "de suyo".», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 133.

⁵⁹⁸ «(...) la intelección es primaria y formalmente noérgica, de tal modo que los dos polos, el noético y el noemático, no cobran consistencia más que en el interior de esa actualización noérgica.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 106.

⁵⁹⁹ Profundicemos un poco más en la noción zubiriana de «nota». Nota (del latín *gnota*, participio del verbo *gnoscere*) es la palabra con la que Zubiri se refiere a eso otro que está presente en la impresión en el momento de alteridad, es decir, lo que está patente en oposición a lo que está ignoto. Estructuralmente, la nota posee dos momentos: uno es el de su *contenido* y el otro es su *formalidad*. El contenido de una nota hace referencia al color, al sonido, a la dureza, a la temperatura, etc. de lo aprehendido, y que «queda» ante el sentiente como algo otro. Ese modo en el que el contenido de la nota queda en la aprehensión es la formalidad. Hay que tener en cuenta que un mismo contenido dará lugar a aprehensiones diferentes según su formalidad. Hablando específicamente de la aprehensión humana, la nota aparece como algo que es *de suyo* lo sentido, que le pertenece *en propio*. Este *de suyo* constituye la realidad, posee «suficiencia constitucional» y se considera una *sustantividad*, por eso Zubiri habla de «formalidad de realidad o realidad». La nota, pues, remite al *de suyo* que puede ser más o menos complejo. A la impresión de una sola nota Zubiri la llamó «sensación»; en cambio, la aprehensión de múltiples notas autónomas e independientes entre sí y que forman una unidad clausurada es ya una «percepción». Pero el conjunto de notas no es sólo eso, sino que cada nota es «nota-de» el conjunto y tiene una posición determinada dentro de él; es lo que Zubiri llamó el «estado constructo» de la nota. Toda nota es real en tanto que nota sólo en la unidad posicional y constructa con otras notas reales en tanto que notas. Esa unidad recibe el nombre de «sistema». Si lo aprehendido es una sola nota se trata de una «sustantividad elemental»; por lo contrario, si lo real consta de un sistema de notas, entonces hablamos de una «sustantividad sistemática» o «sistema sustantivo» (cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 169–173).

de aprehensión coincidan con los de actualidad, es decir, con las formalidades. Así, la aprehensión sensible se corresponde con la «formalidad de estimulidad»; y, la aprehensión intelectual, sobre la especificidad del *de suyo*, con la «formalidad de realidad», dando lugar respectivamente a la *aprehensión de estimulidad* y a la *aprehensión de realidad* propiamente humana –aunque ambas constan de los momentos de afección, alteridad y fuerza de imposición.⁶⁰⁰ Ahí radica la especificidad humana: en lugar de aprehender un signo que estimula en nosotros una respuesta objetiva, aprehendemos una «cosa-realidad» que tiene un *de suyo* por sí misma.⁶⁰¹ En la aprehensión humana, el sentiente está afectado realmente por lo aprehendido, la suya es ya «afección real»; el momento de alteridad, además de su contenido propio –que no se ve modificado por ser un sentiente humano–, presenta una formalidad de realidad (o de reidad) que aprehende las cosas como *de suyo*; y lo aprehendido se le impone con una intensidad nueva, diferente a la fuerza de imposición, que Zubiri llamó la «fuerza de la realidad».⁶⁰² Tal es la estructura de la aprehensión humana, un acto básico de la inteligencia sentiente donde el ser humano aprehende la realidad de lo real; para él, las cosas son realidades. Primeramente, Zubiri llamó a esto «aprehensión simple», y, muchos años más tarde, «aprehensión primordial de realidad». En ella, Zubiri explica que la formalidad de realidad está aprehendida *en y por sí misma*, de una manera *directa, inmediata y unitaria*.⁶⁰³

La intelección humana es, pues, la simple actualización de lo real en la inteligencia sentiente. En el acto que corresponde a la aprehensión la cosa real queda actualizada en su realidad, es decir, siendo *de suyo* lo que ella es. De esto, Zubiri dedujo cinco consecuencias. En primer lugar, que la realidad es *de suyo* (o de sí), y esto es previo

⁶⁰⁰ «Los “estímulos” como “signos objetivos” de respuesta definen lo que Zubiri llama “estimulidad”, y por tanto la “aprehensión de estimulidad”. Es el *puro sentir*. (...) Completamente distinto es el caso del hombre. Y ello porque la formalidad de la aprehensión humana no consiste en signitividad sino en realidad. El hombre no aprehende las cosas como signos objetivos que desencadenan una respuesta, sino como realidades.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 132.

⁶⁰¹ Cosa-realidad se contrapone a cosa-sentido. Mientras que esta última hace referencia a las cosas como instantes o partes de la vida humana, «cosa-realidad» es aquello real aprehendido como algo *de suyo*. Zubiri especifica que nada es *de suyo* cosa-sentido, sino que las cosas-realidades se conceptualizan dentro del vivir. Así, «mesa» es cosa-sentido; sus notas que, *de suyo*, la hacen actuar sobre las demás cosas –o sobre sí misma, si fuera el caso– como pesada, dura, lisa, etc., son las que nos permiten percibirla como cosa-realidad (cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 105–106).

⁶⁰² «Tomados a una esos tres momentos, definen la aprehensión humana. Ella es, como la animal, aprehensión sensible, y por tanto consiste en “impresión”; pero como lo aprehendido es realidad, la impresión humana es “impresión de realidad”. En la aprehensión el hombre aprehende impresivamente la realidad de lo real.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 134.

⁶⁰³ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 128–134, 138–139.

al «en sí» clásico y al «en mí» del subjetivismo moderno. Segunda, que esta formalidad del *de suyo* de la realidad define al ser humano como inteligencia sentiente, y a su sentir como sentir intelectual. Tercera, que la formalidad de realidad permite definir la inteligencia humana a partir de la aprehensión primordial y no como simple procesamiento de estímulos; esto, por tanto, excluye la posibilidad de hablar de inteligencia animal o artificial, dado que ambas son incapaces de captar la formalidad de realidad. Cuarta, que en la aprehensión hay un doble momento talitativo-trascendental de actualización de la cosa, donde, por un lado, la cosa se actualiza como siendo tal cosa (momento talitativo) y a la vez como siendo real (momento trascendental). Por último, la quinta consecuencia es que la sustantividad no refiere a la estructura de la cosa en sí –como sí es el caso de la sustancia metafísica–, sino al análisis de la forma en que las cosas nos quedan actualizadas en la aprehensión. Diego Gracia señala que estos cinco puntos sirven, en cierto modo, como un resumen de *Inteligencia y realidad*, el primer volumen de la trilogía zubiriana sobre la inteligencia.⁶⁰⁴

La aprehensión primordial de realidad, que se corresponde con el modo de realidad que Zubiri llamó «nuda realidad», es el modo primario dentro del acto intelectual, pero no es el único. Después de la aprehensión aún hay dos modos intelectivos más: el *logos*, cuyo modo de realidad se denomina «campo», y la *razón* y su modo de realidad que es el «mundo». Aprehensión primordial, logos y razón son los tres modos sucesivos que conforman el acto intelectual humano. Ese carácter sucesivo implica que cada siguiente paso incluye los anteriores y descansa sobre ellos. La comprensión, es decir, la plenitud del acto intelectual, depende del ejercicio unitario de esos tres modos.

El modo intelectual que sigue a la aprehensión primordial es el logos. Aquí, la actualización que el logos hace de la realidad es, propiamente, una «re-actualización» de lo ya actualizado en la aprehensión que viene impuesta por la misma impresión de realidad, dado que ella es la que nos lleva sentientemente al logos. De ahí que en el logos también haya aprehensión, pero esta no es primordial sino dual: en la primordial, la cosa es aprehendida como *real*; en cambio, en la dual, la cosa real es aprehendida como lo que es *en realidad*.⁶⁰⁵ Así, sin salir de la aprehensión se da un movimiento desde la aprehensión

⁶⁰⁴ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 139–140.

⁶⁰⁵ Tomando el mismo ejemplo puesto por Zubiri, en la aprehensión primordial aprehendo algo como «realidad» en un pasaje, mientras que en la aprehensión dual nos es posible decir que aquel algo real ya aprehendido consiste en ser «árbol» (cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 141).

primordial a la dual.⁶⁰⁶ Y este movimiento posee, a su vez, una estructura que consta de dos fases: una primera de «retracción» (o suspensión), donde se da una «toma de distancia» respecto de la cosa pero manteniéndose dentro de la aprehensión; y, después, una «construcción», un regreso a la cosa para afirmar lo que es. En la retracción se intelige la cosa real dejando en suspensión lo que es en realidad y reduciendo su contenido a «principio de inteligibilidad» de otra u otras cosas. Esta retracción, dice Gracia, es esencial para saber lo que las cosas son en realidad, porque para conocer lo que algo «es» realmente antes debemos conjeturar cómo *sería*,⁶⁰⁷ este «sería» es el carácter del contenido de las cosas reducido a principio de inteligibilidad.⁶⁰⁸ En este punto del proceso intelectual la aprehensión ya no es primordial, sino que Zubiri la denominó «simple aprehensión».⁶⁰⁹ Hay tres elementos que pueden desrealizarse por retracción: el contenido de las notas de la cosa real, es decir, su «esto»; el «cómo» de su sistematización; y, en tercer lugar, su «qué». Zubiri llamó al resultado de la retracción del esto, «percepto», a la del cómo, «ficto», y a la del qué, «concepto». Y es el concepto el que, a través de la abstracción y la construcción, nos dice «qué sería» la cosa en realidad. Llegados a este punto, y sirviéndose de todo lo alcanzado con la retracción, la inteligencia vuelve a la cosa real intentando inteligir ahora lo que ella «es» en realidad. Este es, de hecho, el segundo momento de la aprehensión dual, que corresponde a la *afirmación* de lo que la cosa es en realidad. Afirmación, en este contexto, tiene la connotación de una intelección «firme» –a diferencia de la resultante de la retracción–, y esa firmeza es algo que ha alcanzado a través de un proceso intelectual. El juicio, por ejemplo, es una afirmación firme a la que se ha «llegado» a través de la retracción. Se basa, por tanto, en un regreso a la realidad desde la desrealización de perceptos, fictos y conceptos; de ahí que el juicio pueda consistir en «realización», en «construcción» o en «postulación». Además, hay juicios de varios tipos. Los hay que consisten en «afirmaciones posicionales», donde hay algo

⁶⁰⁶ «Por tanto, en la aprehensión, y sin salir de ella, hay un “movimiento” desde la pura “actualización” de la cosa como *real*, propia de la aprehensión primordial, a la “afirmación” de lo que ella es *en realidad*, propia de la aprehensión que Zubiri denomina dual.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 141.

⁶⁰⁷ «El ‘sería’ es el modo propio y formal como la cosa está mantenida en retracción», cf. fragmento citado por D. GRACIA, *ibíd*; p. 141.

⁶⁰⁸ «En la aprehensión primordial se me actualiza una cosa como “de suyo”, y por tanto aprehendo que “es real”, pero no lo que “es en realidad”; por ejemplo, si es un árbol. Para poderlo identificar como árbol necesito tomar el contenido de las demás cosas aprehendidas, por ejemplo el contenido de los demás árboles, y utilizarlo como principio de inteligibilidad de lo que el bulto “sería” en realidad. Utilizando el contenido de las demás cosas de mi aprehensión como principio de inteligibilidad puedo preguntarme si el bulto “sería” un árbol, y quizá acabar afirmando que lo “es”.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 142.

⁶⁰⁹ «Zubiri la define como la libre creación o postulación desde el campo de lo que en la cosa “sería” el contenido de su realidad, en la dirección de su “esto” (percepto), de su “cómo” (ficto) y de su “qué” (concepto).», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 151.

aprehendido primordialmente que se afirma al inteligir lo que es en realidad y se realiza al ponerle un nombre –el cual es una simple aprehensión; un ejemplo de esto es abrir una ventana y exclamar ¡Fuego!. También hay «afirmaciones proposicionales», en las que lo afirmado consta de dos momentos. Uno es el momento *pro-puesto*, «A», que es real y cuya realidad se toma como base de otra proposición; y, seguidamente, «B», que es aquello que se afirma de A. B es una simple aprehensión que no es real *per se*, pero, al ser el término de algo ya real –de A–, B se realiza en y por A. Dicho de otro modo, tanto la realidad de A como la de B se ha puesto en tanto que lo es de la otra, por eso es un juicio proposicional. Lo que se afirma aquí es que la realidad de A incluye la de B en A, esto es, la unidad comprensiva AB; un juicio que ejemplifica esto es «De tal palo, tal astilla». Hay, a la postre, otro tipo de juicio que consta de «afirmaciones predicativas», aunque Zubiri solía llamarlas «afirmaciones copulativas», dado que suelen utilizar el verbo «ser». Se trata del modelo clásico «A es B», y lo que se afirma aquí es la conexión entre A y B; por ejemplo, «Sócrates es un hombre». Estas son las formas de la afirmación, aunque cabe decir que el juicio predicativo, en cierto modo, coloca el posicional y el proposicional en la categoría de juicios «ante-predicativos». No obstante, además de formas, la afirmación también tiene modos: depende de cómo sea la actualización de lo real, esto causa una intención afirmativa determinada. Cuando inteligimos mediante el juicio lo que algo es en realidad, podemos hacerlo de modo cierto, ambiguo, seguro, dudoso, etc., y esos son los distintos modos de la afirmación que dependen de la consecutiva actualización de lo real –el juicio dubitativo es un modo de la afirmación que se da a consecuencia de una actualización ambigua de lo real. Zubiri añadió que, ya que hay seis modos principales de actualización de la cosa *en realidad* en las simples aprehensiones –indeterminación; indicio (clarescencia, borrosidad, indicación); ambigüedad; preponderancia (clinamen, gravedad, vencimiento); obvedad y efectividad–, también hay seis modos de afirmación consecuentes –ignorancia; barrunto (vislumbre, confusión, sospecha); duda; opinión (inclinación, probabilidad, convicción); plausibilidad y certeza. Zubiri también hizo referencia a la noción de «evidencia» como aquel criterio que determina cuáles de las simples aprehensiones se realizan y cuáles quedan excluidas. Tal criterio procede de la exigencialidad de una visión mediada desde la cosa real misma; *vemos* de modo determinante qué aprehensión se realiza y qué no.⁶¹⁰ Por eso dice Zubiri que se trata de una e-videncia,

⁶¹⁰ «La videncia es el resultado de la pura “actualización” de la realidad en la aprehensión primordial; la evidencia es un modo posterior de actualización que consiste formalmente en “determinación”.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 145.

porque es una visión en *ex*, y, aunque no todo juicio es evidente, siempre ha de moverse en la línea de la evidencia.⁶¹¹

La evidencia, al determinar la aprehensión de lo que la cosa es en realidad, atribuye al logos el carácter de «verdad»: en este contexto, la verdad es ese algo real que está intelectivamente actualizado. No obstante, esto significa que hay tantos tipos de verdad como modos de actualización. La verdad que atañe a la actualización primaria de la cosa en la inteligencia es la «verdad real», y, sobre esta, se asenta la reactualización del logos que da lugar a la llamada «verdad dual».⁶¹² Este último tipo de verdad no deja de ser un movimiento intelectual que sucede dentro de la aprehensión, donde se juzga una cosa «entre» otras y desde ellas. Pero, al ser una intelección formalmente diferente de la propia de la aprehensión primordial, la actualidad que sustenta también es distinta y recibe el nombre de «actualidad coincidencial». Esto funda el carácter de la verdad dual: la *coincidencia* de la intelección y la realidad que viene determinada por el «entre»; la verdad dual es, pues, la actualidad de lo real en coincidencia. Si antes decíamos que en la verdad real no cabe el error, hay que señalar que la dual sí que es equívoca, porque a ella se puede llegar (verdad) o no (error) en coincidencia. Además, Zubiri dice que en la actualidad coincidencial, lo real cobra la condición de «parecer», y, en el juicio, lo que afirmamos es que el «ser» en realidad de la cosa coincide con el «sería» del percepto, el ficto o el concepto. En la aprehensión primordial no hay lugar para el parecer porque la realidad se impone de manera cohesionada, intrínsecamente compactada, y eso le confiere una imposibilidad para ser nada más que real. En cambio, por la radical incompacción de la aprehensión dual, sí que hay diferencia entre realidad y parecer, aunque esa distinción no le resta realidad: este último es real porque tiene lugar dentro de la aprehensión misma. Asimismo, el parecer sí que se da en el juicio, el cual supone la conclusión del movimiento de aprehensión dual. Aquello que lo real es en realidad queda actualizado como parecer. Cuando lo real fundamenta el parecer, Zubiri indica que es la «vía de la verdad» dentro de la actualidad coincidencial; el caso contrario consiste en la «vía del error», y puntualiza que el error no es sólo la carencia de verdad, sino también des-viación, la privación de ella. A su vez, Zubiri describió dos dimensiones de la verdad dual. Una es la *autenticidad*. Esta es una cualidad de la verdad y, por tanto, de la inteligencia, no de la realidad. En la autenticidad hay un

⁶¹¹ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 140–145.

⁶¹² «En el logos se entiende una cosa, ya aprehendida como real, “entre” otras; lo que se entiende no es, pues, que esa cosa es real, sino lo que es en realidad. Entender una cosa “entre otras” es entenderla desde estas otras, y por tanto entenderla en distancia.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 146.

parecer sustentado sobre la realidad de lo actualizado en la simple aprehensión.⁶¹³ Aquí, parecer se opone a «apariencia» (en el sentido de «inautenticidad», que actúa como error). La autenticidad es, entonces, el acuerdo entre la cosa real y la simple aprehensión. La otra dimensión de la verdad dual es la *conformidad*, pero de signo diferente a la que acabamos de ver que compone la autenticidad. Este otro nivel busca la conformidad de la intelección afirmativa con la cosa real. Mientras que en la autenticidad lo real en su parecer se mide por la idea, en la conformidad el parecer se mide por la realidad. Aquí, parecer se opone a «deformación o deformidad», que es lo que constituye la falsedad. Ya sea de apariencia o de deformidad, el error está en basar lo real en y por sí mismo en el parecer, descuidando que es parecer de lo real. En ambas dimensiones de la verdad, en cambio, el parecer se funda en lo real. Esto significa que, en la actualidad intelectual, lo real tiene prioridad sobre el parecer porque es el primero el que «da verdad». A este dar verdad Zubiri lo llamó *verdadear*. Lo real verdadea de dos modos: según la *autenticación* de la realidad, en la cual lo real da «autenticidad» a lo afirmado en el juicio; y según la *veridictancia* de la realidad, en la que lo real dicta, en cierto modo, lo que se debe afirmar sobre él. Así, los modos de verdadear de lo real se corresponden con las dos dimensiones de la verdad dual: la autenticación constituye la autenticidad y la veridictancia, la conformidad. De hecho, Zubiri llegó a decir que lo que había llamado conformidad es veridictancia, por lo que las dos formas de verdadear que se dan en el juicio son la autenticidad y la veridictancia, y ambas consisten en conformidad. Pero hay que evitar confundir conformidad con adecuación. Ningún juicio expresa adecuadamente, es decir, con el grado de exactitud necesario, la realidad. De ahí se deduce que toda verdad dual y todo juicio verdadero tienen un carácter estructuralmente aproximativo a la realidad.⁶¹⁴

Tenemos, pues, que la aprehensión primordial supone el momento «unitario» o «compacto» de la aprehensión humana, y que el logos se identifica con el momento incompacto, en el cual la aprehensión se diferencia en «individuos» y «campo». Pero, tanto la aprehensión primordial como el logos se hallan aún dentro de la aprehensión, analizando lo que las cosas son en ella. Por eso mismo, las afirmaciones y los juicios lo son de realidad en la aprehensión y no de existencia allende ella.⁶¹⁵ No obstante, el

⁶¹³ «Será auténtico vino todo y sólo aquello que realiza determinados caracteres que entiende mi simple aprehensión del vino», cf. fragmento citado por D. GRACIA, *ibíd*; p. 148.

⁶¹⁴ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 145–150.

⁶¹⁵ «En la aprehensión primordial se nos actualiza la cosa como real; en el logos la reactualizamos afirmando lo que es en realidad. Pero en ambos casos se trata de la cosa sólo en tanto que aprehendida, en la aprehensión.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 151.

logos tiene la capacidad de percatarse de la *trascendentalidad* que lo real da de sí y que nos insta a ir más allá de la aprehensión. El *de suyo* de la realidad en tanto que actualizada en la impresión nos lanza ahora fuera de sí en búsqueda de su realidad en el mundo. Esa es, precisamente, la labor de la *razón*: inteligir lo que las cosas son *en la realidad* allende la aprehensión. Ese es el último paso de la intelección humana.⁶¹⁶

Pocas veces podemos estar seguros de que conocemos una cosa real en toda su profundidad. Ciertamente, el "realismo" zubiriano es muy poco ingenuo y bastante escéptico. Sólo afirma una cosa con toda energía, y es que siempre tenemos el bastión inexpugnable del "de suyo". El "de suyo" es el hilo rojo que permanece inalterable en la aprehensión y allende la aprehensión, y que nos permite realizar la marcha de uno a otro ámbito. La marcha no es desde la realidad allende ella, sino que es marcha dentro de la realidad (es decir, dentro del "de suyo"), buscando el fondo de la cosa. La razón es marcha en profundidad, hacia el fundamento; es intelección fundamental.⁶¹⁷

La razón es búsqueda de fundamento de realidad, y su actividad consiste en «pensar». La actividad pensante posee tres características: primero, que se trata siempre de una búsqueda intelectual de lo real allende la aprehensión; segundo, que es de condición incoativa (o emprendedora), por eso se suele pensar en forma de «vía» y no hay pensamiento alguno que no sirva como nuevo punto de partida; y, tercero, que es un inteligir activado por la realidad, ya que las cosas «*dan* que pensar». En la razón, la realidad actualizada en la aprehensión sirve de «canon» para medir la realidad allende ella. Como el pensar tiene carácter intelectual, la razón resulta ser el modo de intelección que le es propio; ella es, junto con la aprehensión primordial y el logos, el tercer modo de la actualidad intelectual humana. Como tal, se define por ser intelección en profundidad; por tener carácter mensurante sobre la realidad que inteligir como fundamento;⁶¹⁸ y por ser *intellectus quaerens*, es decir, una intelección en búsqueda de lo real allende la aprehensión que tiene una estructura formalmente «dinámica» y «direccional», y sus éxitos siempre son «provisionales» –por eso, los contenidos de la razón son constitutivamente problemáticos.⁶¹⁹ La razón es razón de la realidad. De ahí que Zubiri dijera que las cosas reales no solamente

⁶¹⁶ «Ella [la razón] va a intentar inteligir en las cosas, no que son reales ni lo que son en realidad, sino aquello que son *en la realidad*, por tanto, fuera de la aprehensión, más allá de ella. Y va a intentar esto no por mera curiosidad o por capricho, sino impelida por la realidad tal como ha sido actualizada en la impresión. Ahí la cosa se nos ha impuesto como "de suyo" real, y como afirmándose como tal cosa en el campo de realidad.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 151–152.

⁶¹⁷ D. GRACIA, *ibíd*; p. 152.

⁶¹⁸ «Lo que mensura no es la razón sino la realidad. Y la mensura en una dirección muy precisa, como *realidad-fundamento*. La realidad que la razón inteligir no es la *formalidad* de la aprehensión primordial, ni la *medialidad* del logos, sino la *fundamentalidad*, la realidad como realidad-fundamento.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 153.

⁶¹⁹ «La razón es la intelección en la que la realidad profunda está actualizada en modo problemático, y que por tanto nos lanza a inquirir principal y canónicamente lo real en profundidad.», cf. fragmento citado por D. GRACIA, *ibíd*; p. 154.

«dan que pensar» sino que, además, «dan razón» (o la quitan). La realidad actúa, pues, como criterio de verificación: en la marcha intelectual, las cosas reales comienzan dando que pensar y terminan dando (o no) razón. La realidad determina la formalidad racional de la inteligencia, pero no su contenido; Zubiri llamó a esto «estar en razón». El hecho de que el contenido no esté impuesto hace que la razón sea esencialmente *libre*. Por eso la razón consiste en la creación libre y racional de «contenidos fundamentales» de la realidad en profundidad. Zubiri habla de tres modos de creación racional: la *imagen formal* o *modelo*, donde la creación libre se hace sobre la experiencia de las notas y cuyo fundamento campal es la «realización»; la *hipótesis*, en la que la creación libre incide en su estructura básica, en su modo de sistematización, y se corresponde campalmente con la «construcción»; y la *postulación*, cuyo modo campal también se denomina «postulación». El postulado tiene el grado máximo de libertad en la creación racional, ya que afecta tanto a las notas (modelo) como a la estructura básica (hipótesis).⁶²⁰ La experiencia libre de las notas dota a la realidad profunda de contenido modélico; la sistematización libre le dota de estructura básica; y la libre construcción le confiere un contenido completamente creado. Por otra parte, el objeto formal de la actividad intelectual es la «posibilidad», el ámbito del «podría ser».⁶²¹ Las posibilidades están sugeridas por la realidad actualizada en la aprehensión, y, entre ellas, la inteligencia escoge una y emprende su marcha intelectual. Esta elección depende de la *forma mentis* o «mentalidad» propia de cada razón, es decir, del modo de intelección de lo real, y Zubiri aclara que hay múltiples y diferentes mentalidades –la mentalidad del científico, la del poeta, la del filósofo, la del teólogo, la del político, etc., ninguna de ellas es igual a las demás.⁶²²

Respecto al conocimiento, Zubiri lo define como el carácter formal de la intelección en razón. Según él, el conocer sólo es racional, únicamente tiene en cuenta la intelección de lo que las cosas son allende la aprehensión. El conocimiento humano se estructura sobre tres momentos, que Zubiri denominó *objetualidad*, *método* y *verdad racional*. La

⁶²⁰ «Los tres [modos de creación racional] intentan desentrañar la estructura de la realidad allende la aprehensión, apoyados en tres aspectos de la realidad en tanto que actualizada en la aprehensión: la experiencia de las notas, la estructura, la constructividad. En todos los casos se trata de libre creación, en su triple forma de experiencia libre, sistematización libre y construcción libre.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 156.

⁶²¹ «De la simple aprehensión dijimos que se desarrollaba en el ámbito del “sería”. El “sería” no consiste en posibilidad sino en irrealidad. El ámbito de la posibilidad es el del “podría ser”.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 157.

⁶²² D. GRACIA, *ibíd*; pp. 151–157.

«objetualidad» es el rasgo que adopta lo real actualizado en la aprehensión al considerarlo «sobre el fondo» del mundo, es decir, como cosa de la realidad fundamental o profunda, allende la aprehensión. Aquí, la cosa queda actualizada como *positum*, como positividad.⁶²³ Solamente hay «objeto» en la intelección racional, en el conocimiento. Ya como objeto, lo real nos impulsa a buscar intelectivamente su índole profunda evidenciándose, entonces, la necesidad de un «método» con el que dicha búsqueda pueda proceder. Zubiri definió el método como un «abrirse paso» en la realidad misma, en el mundo, para llegar a su fundamento; es hacer vía en la realidad. A su vez, el método también consta de tres momentos: el *sistema de referencia*, el *esbozo* y la *experiencia*. El sistema de referencia del método es la realidad campal –la realidad actualizada en la aprehensión– que se toma como punto de partida, ya que el campo es el mundo sentido que sirve de referencia para la intelección activa de la realidad allende o profunda. Hemos dicho ya que el término formal del conocimiento es el fundamento de lo real como su «podría ser» mundanal. Pues bien, la intelección de lo que una cosa «podría ser» desde el sistema de referencia es lo que Zubiri definió como «esbozo», que no deja de ser una intelección del posible fundamento de lo real. El esbozo de posibilidades es una *construcción libre*, y eso hace de la razón algo constitutivamente *abierto*, aunque limita su fecundidad y su amplitud. El esbozo adquiere modalidades muy distintas respecto al sistema de referencia: entre ellos puede darse «conformidad», «contrariedad» o «diversidad» (y, dentro de la diversidad: «mera diferencia» o bien «superación»⁶²⁴). Después de la construcción de un esbozo de posibilidades, queda regresar a la realidad desde el esbozo para ver si esta lo aprueba o reprueba: es el último paso del método, la «experiencia» como probación física de realidad. Esta probación puede tratarse de una «obviedad», o bien de una «viabilidad»; en ese último caso, la experiencia puede adoptar cuatro modos distintos: el *experimento*, entendido como la provocación externa de lo real para forzarle a mostrar su índole profunda; la *compenetración*, que consiste en una provocación interna que pretende que lo real, generalmente un ser vivo, se muestre desde dentro; la *comprobación*, donde se somete a examen una realidad postulada, como por ejemplo un enunciado matemático; y la *conformación*, que es la probación física en la que se toma un esbozo de posibilidades de lo que uno es y se intenta en la propia

⁶²³ No obstante, Zubiri aclara que positividad no debe identificarse con facticidad: «No todo *positum* es un “hecho”, algo que por su propia índole sea observable por cualquiera.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 158.

⁶²⁴ «Conformidad, contrariedad, diversidad (y dentro de ésta la mera diferencia y la superación) son las formas o modos que puede adoptar, respecto del primer momento del método o sistema de referencia, el esbozo en que consiste el segundo.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 159–160.

realidad, a fin de ver si ese uno sea conducido conforme a lo esbozado. En cualquier caso, las cuatro formas de experiencia consisten en probación física del esbozo de posibilidades elaborado desde el sistema de referencia, y es la estructura del «método» de conocimiento. Queda todavía por ver el momento de la *verdad racional*. Tal y como en la aprehensión primordial está la verdad real y, en el logos, la verdad dual, en la razón encontramos la «verdad racional». Esta no es ni actualización ni coincidencia, sino el «encuentro» entre la realidad campal y el esbozo de posibilidades; por eso recibe el nombre de *verificación*. En ella se pone de manifiesto si nuestro esbozo sobre lo que lo real «podría ser» es o no.⁶²⁵ Zubiri señala que la verificación es esencialmente dinámica, ya que consiste en una adecuación progresiva e inacabada a lo real. En la marcha intelectual de la razón, la verificación tiene siempre un carácter de «tanteo» que obliga al contraste continuo de los esbozos rivales, porque no hay verificación alguna que pruebe totalmente un esbozo.⁶²⁶ Es más: el esbozo siempre excede el sistema de referencia, lo cual permite ir deduciendo «nuevas» propiedades de lo real. De hecho, Zubiri explica que hay diferentes grados de verificación. Si el esbozo es «adecuado», se dice que en principio es capaz de verificación *total*. En cambio, cuando la adecuación no es perfecta, la verificación se considera entonces *razonable* –y esto, al mismo tiempo, está sujeto a matices. Cuando el esbozo es inverificable, en el sentido de una experiencia negativa, se convierte en *refutable*. Y, cuando no es ni verificable ni refutable, Zubiri lo llamó una *experiencia suspensiva*, la cual suscita nuevos esbozos que quizás sean verificables y da pie al *progreso*. Este progreso de la dialéctica de la razón va edificando el llamado «orden de la razón», que se funda sobre verdades racionales de modo formalmente sistemático. Además, Zubiri añade que la razón, en tanto que cumplimiento y realización de posibilidades, es *histórica*. Comenta que la verdad racional es «a una» verdad historico-lógica. Son dos aspectos indivisibles y codeterminantes de la unidad de la verdad racional, de ahí que el conocimiento como tal también sea lógico-histórico.⁶²⁷

⁶²⁵ «¿Qué es verificar? Es el modo como lo real nos da o nos quita la razón.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 161.

⁶²⁶ «(...) la intelección dinámica cobra en la marcha que constituye la razón, un carácter propio: es verificación *en tanteo*. No nos puede extrañar. La razón humana es razón sentiente. Siente que su marcha transcurre en la realidad. Y aquí está la firmeza de esta marcha intelectual.», cf. fragmento citado por D. GRACIA, *ibíd*; p. 162.

⁶²⁷ «La verdad racional es lógica históricamente e histórica lógicamente. En consecuencia, todo conocimiento en cuanto tal es intrínseca y formalmente lógico-histórico. (...) El conocimiento, repito, es sucedáneo de la aprehensión primordial, y este su carácter de sucedáneo consiste precisa y formalmente en ser una actualización lógico-histórica de la realidad actualizada como problema.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 163.

A todo esto, Zubiri aclara que conocimiento no se identifica con ciencia ni en la objetualidad, ni en el método ni en la verdad racional. En la razón, el objeto está actualizado en la inteligencia, es un *positum*. Y, aunque todo hecho es un *positum*, lo cierto es que no todo *positum* es un hecho, ya que el «*positum*» es el carácter de lo real actualizado como a observable. Para que un *positum* sea un hecho tiene que ser observable para cualquiera, y debe serlo por su propia índole. Si lo observado no es observable más que para uno solo, como por ejemplo algunos momentos de la propia intimidad personal, entonces estamos ante un *positum* real, pero este no sería propiamente un hecho. Del mismo modo, no todo hecho es lo que se conoce como un «hecho científico»; para que un hecho sea científico lo observable por cualquiera tiene que estar como fijado, referido a un sistema de conceptos previos.⁶²⁸ Teniendo esto, Zubiri concluye que el objeto del conocimiento racional es todo *positum*, al margen de si es o no un hecho y de si se puede considerar o no científico.⁶²⁹ Por su parte, en el caso del método y de la verdad racional sucede la misma imposibilidad para equipararlos con la ciencia. En definitiva, hay que tener claro que la ciencia es un modo más de racionalidad entre tantos otros. Sin embargo, Zubiri considera que el conocimiento «científico» o «teorético» es el más importante, y que, de hecho, supone la idea paradigmática de conocimiento, aunque especifica que ahora la ciencia es un conocimiento formalmente problemático –y no cierto y apolítico como lo era en el racionalismo moderno. Por eso, la actitud de optimismo racionalista ya no es defendible ni en ciencias ni en metafísica,⁶³⁰ por el problematismo mismo del conocimiento teorético.⁶³¹

⁶²⁸ «No toda intelección es conocimiento, en contra de lo que afirma la *Erkenntnistheorie*. (...) Realmente, en este tercer volumen es en el que se dan las claves para la crítica de la teoría del conocimiento y de la llamada filosofía de la ciencia, ya que ambas han solido plantearse los problemas exclusivamente a este nivel.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 167.

⁶²⁹ «Objeto del saber racional es todo *positum*, sea o no hecho, y éste pueda objetivarse o no de científico. Desde el punto de vista de su objeto, la ciencia es un modo de conocimiento, pero no el conocimiento sin más. Objetualidad no es identificable con facticidad científica.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 164–165.

⁶³⁰ Aquí, Zubiri habla del conocimiento metafísico entendiéndolo como el orden de lo trascendental, de lo real en tanto que real. La razón distingue dos niveles de análisis en la realidad: el orden «talitativo» y el «trascendental». Ambas órdenes son previos a todo conocimiento porque están actualizados en la impresión de realidad. El conocimiento científico tiene que descubrir cuál es la estructura de las notas talitativas, mientras que el conocimiento metafísico debe hacer lo mismo con la estructura de la realidad *qua* realidad allende la aprehensión. Por eso, Zubiri niega la observación neopositivista que decía que las proposiciones científicas son verificables y las metafísicas, en cambio, no. Contrariamente a esto, defiende que la ciencia y la metafísica gozan del mismo grado de certeza, dado que los dos son órdenes de conocimiento racional de lo real. Es absurdo querer suprimir uno o el otro, porque ambos son necesarios para conocer racionalmente que son las cosas en la realidad del mundo (cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 165–167).

⁶³¹ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 157–167.

Este es, de modo muy esquemático, el análisis zubiriano de la intelección humana (momento noético de la aprehensión) que se desprende de la trilogía de *Inteligencia sentiente*.⁶³² Cabe dirigir ahora la mirada hacia el siguiente momento de la aprehensión, el momento noemático o de alteridad, que corresponde a la estructura formal de la *realidad*; para ello, hay que centrar el análisis en los contenidos de *Sobre la esencia* y el curso *Estructura dinámica de la realidad*.

Diego Gracia empieza su explicación por la noción zubiriana de «nota», que ya hemos visto antes.⁶³³ Baste aquí con recordar que, a lo real en tanto que constitucionalmente suficiente, Zubiri lo llamó «sustantividad». Esta sustantividad puede ser elemental o sistemática, según si está compuesta por una sola nota o por una constelación de ellas, y, en caso de tratarse de esto último, hay que tener presente que entonces cada nota es «nota-de» el conjunto, es un *estado constructo* donde cada nota ocupa una «posición» determinada, y la sustantividad le corresponde a la totalidad del sistema unitario.⁶³⁴ Dicha unidad de la sustantividad sistemática se identifica con la interioridad del conjunto, su *in*. Esa unidad es lo que convierte las notas en un constructo; por eso, las notas son la proyección de la unidad misma, es decir, son su exterioridad, su *ex*. De ahí que Zubiri hablara de un doble nivel físico de la realidad, que, por su constitución de sistema, es siempre interior y, porque se proyecta en las notas, es siempre exterior. Toda la realidad es un *in* que se plasma en las notas y un *ex* que está actualizado en las notas en las cuales se plasma. A esta actualidad del *in* del sistema en el *ex* de las notas estructurales, Zubiri la denominó «dimensión». Por tanto, lo real es *sustantividad estructural y dimensional*. Asimismo, especifica que cualquier cosa real consta de tres dimensiones: «totalidad», «coherencia» y «duratividad» –en *Sobre la esencia* Zubiri las había llamado «manifestación», «firmeza» y «efectividad». El todo de la cosa está actualizado en cada nota, por eso aprehendemos ese algo real como un *todo*. Dicho todo es un conjunto *coherente* de notas donde cada una es «nota-de» todas las demás, y, además, posee una especie de dureza que le hace

⁶³² De hecho, aún hay más, puesto que Zubiri también habló de «sentimientos» y «voliciones» junto con los actos intelectivos, aunque solamente los estudió de un modo puramente enunciativo y mucho menos profundo que su análisis de la inteligencia. Pero su brevedad no quita que, junto a la inteligencia sentiente, haya que admitir además un «sentimiento afectante» y una «voluntad tendente»; cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 168.

⁶³³ Ver nota 599 del presente trabajo.

⁶³⁴ «Cuando en la aprehensión lo real se manifiesta en una constelación de notas, cada una de ellas es “de” todas las demás, de modo que forman entre sí un “estado constructo”. Y lo construido es un “sistema”. Por tanto, lo aprehendido no es en este caso una “sustantividad elemental” sino una “sustantividad sistemática” o “sistema sustantivo”.», cf. GRACIA, Diego, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Logos, 2, 3a edición (Madrid: Triacastela, 2008) p. 173.

«estar siendo» y le convierte en *durable*. De ahí las tres dimensiones de que lo real es *de suyo*; son las tres dimensiones de la sustantividad aprehendida en la aprehensión primordial.⁶³⁵

Ya hemos explicado que la sustantividad tiene dos momentos, el «contenido» y la «formalidad». Estos permiten distinguir los órdenes «talitativo» y «trascendental» en la realidad actualizada en la aprehensión. Zubiri especifica que ambos órdenes están «en función» el uno del otro. Así, el orden trascendental posee una «función talificante», mientras que el talitativo tiene una «función trascendental». Cuando habla de talidad, Zubiri se refiere a aquel contenido de la cosa real que, aprehendido como *de suyo*, deja de ser simple contenido y pasa a considerarse «tal» realidad. La talidad no se identifica con el contenido, sino que es la formalidad de realidad la que eleva el contenido a talidad. Y, como la formalidad abre a la trascendentalidad, la talidad es entonces una determinación trascendental que Zubiri llama «función talificante». La talidad es un orden según el cual las cosas se clasifican, distinguiendo en ellas entre «formas» y «modos» de realidad, y no sólo eso, sino también diferentes modos de sustantividad —es decir, varios modos como las notas son de la sustantividad. No obstante, Zubiri aclara que, en el orden talitativo, las formas y los modos de realidad se pueden distinguir pero no se dan por separado, sino que se conforman como tales desde una funcionalidad constitutiva que se basa en la *respectividad*. En la aprehensión, estos están «en función» entre sí y constituyen una *unidad dinámica*.⁶³⁶ Dicho dinamismo funcional talitativo abarca desde el modo de sustantividad como «mero tener en propio» (hierro) hasta la «autoposesión» (persona). El orden talitativo es, pues, dinámico, y se expresa en el «dar de sí» de lo real.

Por otro lado, el orden trascendental está determinado por la formalidad de lo real aprehendido en impresión de realidad. A diferencia de los contenidos del orden talitativo, que son «específicos», la formalidad es constitutivamente inespecífica porque trasciende los contenidos y posee una estructura trascendental: la del *de suyo* como tal, o, si se quiere, la estructura que concierne a la realidad dada en la impresión pero inespecíficamente aprehendida. La realidad es trascendental *en la aprehensión*: «trans», por tanto, no hace referencia a nada «allende». Esto es así porque la realidad rebasa el contenido, pero lo hace intra-aprehensivamente. Y este rebasar, además,

⁶³⁵ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 169–174.

⁶³⁶ «Por eso el orden talitativo se nos actualiza en sus formas y modos no como una *taxis* estática, sino de modo constitutivamente “dinámico”.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 179.

también se muestra en el «dar de sí»: Zubiri dice que, aunque el *de suyo* sea una cualidad estética, no deja por ello de consistir en un «dar de sí» dinámico. La realidad es *estructuralmente dinámica* y eso se expresa en el «dar de sí». La realidad «de suyo da de sí». Todo esto convierte la trascendentalidad en «ex-tensiva».⁶³⁷ Se extiende desde la formalidad de realidad de una cosa a la formalidad de realidad de las otras cosas, de modo que ese «trans» es lo *ex* de la formalidad de lo real. Este *ex* consta de cuatro momentos constitutivos: el de «apertura», el de «respectividad», el de «suidad» y el de «mundanidad». La formalidad de realidad es algo abierto, es apertura misma a una multiplicidad de contenidos –que los rebasa por su constitutiva inespecificidad. La apertura es el modo primario del *de suyo*. Por esa apertura, la realidad es realidad sólo respectivamente hacia aquello a lo que está abierta, y, como eso hacia lo que está abierta es la cosa real misma, se trata de una apertura en suidad. Además, como la apertura lo es de la realidad «en tanto que realidad» (mundo), la respectividad fundamenta entonces la mundanidad.⁶³⁸ Es por el carácter de mundanidad que podemos intuir sentientemente lo real como «instaurado» en el mundo –este último en su función trascendental de «campo». A tal instauración Zubiri la denominó «figura» y, en el fondo, las figuras son la función trascendental de los modos talitativos. Zubiri determinó dos tipos principales de figura: la figura de «integración» en el mundo, que es la pertinente a las realidades a-personales, es decir, tanto de las cosas no vivientes como de los vivientes no humanos; y la figura de «absolutización», propia de las realidades personales.⁶³⁹ Zubiri señala que la figura de absolutización genera un nuevo modo de estar en la realidad y, por tanto, una nueva respectividad y una nueva funcionalidad: los dinamismos de «comunalización» y «posibilitación», que fundamentan la sociedad, la comunión personal y la historia. Sendos dinamismos son tanto talitativos como trascendentales, dado que la persona es ambas cosas.⁶⁴⁰ Queda brevemente descrita, de este modo, la estructura básica de los órdenes talitativo y

⁶³⁷ «En la aprehensión de una cosa real la formalidad rebasa, trasciende esa cosa real concreta y se extiende a todas las otras cosas concretas. Este rebasar, este dar de sí de la trascendentalidad es, pues, “ex-tensión”», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 179.

⁶³⁸ «(...) la formalidad de realidad es inespecífica, y por ello sobrepasa el propio contenido y consiste en apertura. Esta apertura funda la respectividad trascendental de las cosas. La apertura trascendental lo es, en primer lugar, hacia la propia talidad de la cosa, constituyendo la suidad de ésta; en segundo término, a la realidad *simpliciter* de la cosa, originando así el mundo.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 181.

⁶³⁹ Por esta distinción entre apersonal y personal, Zubiri habla de tres tipos de unidad: a la unidad de las cosas la llama «integración»; la unidad primaria de los seres humanos tomados de modo impersonal, es decir, vistos como simples otros, es la «sociedad»; y, cuando son tomados en tanto que personas, esto es, como realidades absolutas, entonces se trata de «comunión personal» (cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 181–182).

⁶⁴⁰ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 175–183.

trascendental. Vayamos ahora al análisis de la estructura de la realidad en tanto que dinámica.

Para Zubiri, la realidad «de suyo da de sí», es respectiva, lo que convierte lo real en algo estructuralmente dinámico. Esa respectividad supone ya el dinamismo formal y constitutivo de la realidad, mostrándonos esta última como un entramado, tanto si la vemos desde la cosa real concreta como si lo hacemos desde el conjunto de la realidad intramundana. La realidad es un constructo en el que cada cosa es «cosa-de» las demás, su ser real implica que sea respectiva, esto es, que su propia constitución la hace ser función de las otras cosas. Y, como dicha respectividad es física, la realidad es *de suyo* formalmente activa; en esto consiste su «dar de sí». El «dar de sí» es formal y estructural, mientras que el dinamismo es constitutivo, es el modo de estar las cosas en el mundo. El dinamismo no tiene por qué identificarse con el cambio, a pesar de que todo cambio se base en un dinamismo que genera un «proceso».⁶⁴¹ El dinamismo procesual de la realidad intramundana consta de dos estructuras diferentes: por una parte, están las realidades que son materialmente sólo *de suyo*, en las que la sustantividad es respectiva pero a algo que es extrínseco a ellas; por otra parte, también hay sustantividades inteligentes y volentes que son formal y reduplicativamente suyas, es decir, que son intrínsecamente respectivas a las otras sustantividades, a la realidad como tal. Estas últimas poseen un tipo superior tanto de respectividad como de realidad. Hay, pues, *diversos* dinamismos que se *fundamentan* unos sobre otros siguiendo una *organización* concreta.⁶⁴² El dinamismo más primario es el de «variación». Este permite que una esencia pueda obtener diversas «notas adventicias», que son aquellas notas de tipo causal, debidas a la conexión externa de las notas entre sí. La variación es un modo del dar de sí, y, precisamente, se trata del más básico y sobre el que se fundan todos los demás.⁶⁴³ El segundo dinamismo es el de «alteración». Este afecta las estructuras esenciales de lo real de tal forma que la sustantividad no sólo no es lo mismo sino que también deja de ser la misma. Zubiri menciona tres tipos de dinamismo de alteración, según el modo en que se produce el «*alter*»: la «transformación», la «repetición» y la «génesis». El tercer dinamismo es el

⁶⁴¹ «El dinamismo que envuelve un cambio genera un “proceso”. Es lo que generalmente acontece en el mundo, razón por la cual el dinamismo de la realidad intramundana tiene carácter procesual (...), cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 184.

⁶⁴² «He aquí, pues, las tres notas de los dinamismos: 1) son «diversos»; 2) esa diversidad no es caótica, precisamente porque se encuentran «organizados»; 3) ello se debe a que los diversos tipos de dinamismos están «fundados» los unos sobre los otros.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 184.

⁶⁴³ Según Zubiri, hay una regla que parece que siempre se cumple, a saber, que a menor dinamismo mayor cambio y viceversa (cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 185).

de la «mismidad». Es el propio de las estructuras vivas, porque, para poder seguir siendo iguales a cómo eran, necesitan estar en continua actividad dinámica para conseguir poseerse, para lograr su mismidad. Pero solamente el ser humano, gracias a su inteligencia que actualiza las cosas como realidades, está instalado en la realidad intramundana, siendo el único viviente que posee una sustantividad plenaria y formal. Por eso él no actúa por estímulo-respuesta, sino por elección de posibilidades. El humano, por eso mismo, se puede hacer cargo de la realidad. Y, por último, está el dinamismo de la «suidad» que pertenece a las realidades personales, dado que la persona es una suidad formal, un *de suyo* que es suyo. La especie biológica humana tiene los aspectos de «pluralizante», «continuable» y «prospectiva», y, sobre estos, se conforman las tres dimensiones del dinamismo de la suidad: la *individual*, la *social* y la *histórica* (en la que interviene un dinamismo específicamente humano que Zubiri llamó de «posibilitación»).⁶⁴⁴ Estos son los principales dinamismos de lo real, y, cada uno de ellos, incluye y presupone los anteriores.⁶⁴⁵ De todo esto se infiere que el dar de sí y los dinamismos necesitan *tiempo*.⁶⁴⁶ Zubiri señala, además, que el dinamismo es la esencia misma dando de sí, y a esta actividad la denominó «innovación»; de ahí que sea posible decir que el mundo está en una innovación constante.

Este es, en esencia, el dinamismo estructural de la realidad descrito por Zubiri. Fundamentados sobre esta base, hallamos todavía dos dimensiones más del orden real, a saber, la *actualidad* y el *ser*. La realidad es «actualidad trascendental», o, en otras palabras, su disposición de apertura respectiva la hace «trascendentalmente actual». El ser, en este sentido, es actualidad tempórea de lo real en el mundo, significa estar presente en él. La cosa no sólo «es», sino que es un «ya-es-aún» que se expresa en el gerundio «estar siendo», y, en su forma adverbial, es el «mientras»; todo esto no hace más que mostrar el carácter temporal del ser.⁶⁴⁷ En la aprehensión se siente o se intelige lo real, pero como la realidad se aprehende como «siendo», en

⁶⁴⁴ «Zubiri afirma con energía la tesis, obvia tras lo dicho, de que el sujeto de la historia no es el individuo, sino la especie, el cuerpo social.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 187.

⁶⁴⁵ Zubiri describe así el proceso por el cual la realidad se hace «misma» y «suya»: «La realidad, que comienza por estar y no hacer otra cosa que *variar*, va luego entrando dentro de sí misma, en forma de mismidad: la realidad se hace *misma*. Y después esta misma realidad se va abriendo justamente a sí misma, hasta ser justamente *suya*: la realidad se hace *suya*, se hace personal. Es el ápice del dar de sí de la realidad.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 188.

⁶⁴⁶ «El dar de sí requiere tiempo. El tiempo no es fluencia ni cambio, es dar de sí; es la actualidad de todas las cosas, de su dar de sí, en el mundo. Por eso el tiempo consiste en pura actualidad, la actualidad del estar dando de sí en el mundo.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 187.

⁶⁴⁷ «Lo real 'es'. Esta actualidad consiste en primer término en que la cosa 'ya-es' en el mundo; y en segundo término en que la cosa 'aún-es' en el mundo. Por tanto, 'ser' es siempre 'ya-es-aún': he aquí la temporeidad.», cf. fragmento citado por D. GRACIA, *ibíd*; p. 189.

la aprehensión se co-siente o se co-intelige el ser que Zubiri llamó «ser de lo sustantivo». De este modo, en recto (impresivamente, «in») se aprehende el «estar» de las cosas y, oblicuamente (expresivamente, «ex»), aprehendemos su «ser» (su «siendo»). Se trata de dos momentos de la aprehensión primordial. Por eso, la aprehensión primaria del ser de lo sustantivo es expresión: es lo inmediatamente expreso en la impresión de realidad. Zubiri distingue este ser de lo sustantivo con el que denomina «ser de lo afirmado», que corresponde a un modo de ser mediato que consiste en el juicio sobre lo que la cosa «es en realidad». Tanto el ser de lo sustantivo como el de lo afirmado son expresiones diferentes de la impresión de realidad, y, por ello, ambos suponen una «distensión en despliegue del mismo» ser que es dinámica y que funda la temporeidad del ser.⁶⁴⁸

Si tomamos todo lo dicho hasta ahora como punto de referencia para hablar de *Sobre la esencia* hay que decir, en primer lugar, que la determinación –provisional– del concepto de esencia se hace a tres niveles: el de la aprehensión primordial de realidad, el del logos y el de la razón. En la aprehensión primordial, aquello que se nos presenta es la cosa entre otras; se nos actualiza la esencia como una cosa que se muestra como «esto». En cambio, en la aprehensión dual propia del logos, la cosa ya no se actualiza sólo como «esto», sino como algo que siempre es «lo mismo»; así, el concepto de esencia en el logos es el de «sustantividad». Por último, en la razón, la esencia se entiende como la unidad primaria y principal del sistema de notas constitutivas que posee la cosa real. Es la respuesta a la pregunta sobre el «qué» esencial de algo. Pero la esencia no está dada en la aprehensión, sino que es una *creación libre* de la razón, porque es ella la que determina cuáles son las notas esenciales,⁶⁴⁹ por eso Zubiri habla de «intelección principal», porque es la intelección de la realidad como principio o fundamento, como esencia. Una intelección que siempre está constitutivamente abierta, porque cada nota remite a las demás. En función del mismo proceso intelectual, Zubiri distingue tres niveles más: lo actualizado en la aprehensión primordial es lo «esenciable», es la *realidad*; lo afirmado por el logos es la cosa «esenciada», son las *sustantividades*; y, lo pensado por la razón, la «esencia», que es la *fundamentalidad individual*.⁶⁵⁰ En *Sobre la esencia*, Zubiri explica

⁶⁴⁸ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 183–194.

⁶⁴⁹ Zubiri especificó que, en la aprehensión, la esencia y la sustantividad se confunden, de tal modo que diferenciar entre un sistema constructo sustantivo y un subsistema constructo esencial constituye precisamente la tarea de la razón (cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 203).

⁶⁵⁰ «(...) Zubiri piensa que lo esenciable es la “realidad” tal y como está dada en aprehensión primordial, que las cosas en tanto que esenciadas no son sustancias sino “sustantividades”, y que la “esencia” misma no consiste en especificidad sino en fundamentalidad individual.», cf. D.

que la realidad tiene un carácter que él denominó «érgico», esto es, que actúa sobre las demás cosas haciendo efectivas determinadas operaciones, y este rasgo pertenece a la cosa por el simple hecho de ser real. Aquí, el *érgon* es visto como una *ratio cognoscendi* que presupone una *ratio essendi*, y este orden sólo se rompe cuando el *érgon* deja de verse como lo que «actúa» para interpretarse como lo «actual». Eso es lo que sucede en la aprehensión: en ella, la actualidad de la cosa y la de la inteligencia se unen hasta identificarse en la actualidad del *de suyo*, que es la formalidad propia de la aprehensión humana donde se dan, simultáneamente, la *ratio essendi* y la *ratio cognoscendi*. La realidad se define como *de suyo*, sobre todo entre otras conceptualizaciones como la «cosa-sentido» fenomenológica.

Para comprender mejor todo esto hace falta regresar a la noción de «nota». Zubiri define dos clases de notas: las de «tipo causal», que son las debidas a la conexión extrínseca de las cosas entre sí, y las de «tipo formal», las cuales pertenecen a la cosa misma con independencia de sus conexiones. Sobre esta distinción, Zubiri establece que las primeras mantienen un carácter meramente «adventicio», en tanto que las otras, por constituir intrínsecamente la mismidad de una esencia y no poder alterarse sin hacer variar también dicha esencia, son consideradas «constitucionales». Dentro de las notas constitucionales hay una subdivisión: por un lado, están aquellas notas fundadas que no poseen suficiencia de cara al sistema; y, por otra parte, están las notas infundadas que actúan como principio de todas las restantes y que Zubiri llamó «constitutivas». Estas últimas son las que conforman el sistema clausurado que forma la unidad primaria de la esencia.⁶⁵¹ No obstante, hay que tener claro que la esencia de la que habla Zubiri no se identifica con la idea clásica que encontramos en la tradición filosófica, sino de algo «físico». Se trata de un momento básico de la cosa real que sirve, a la vez, como principio y fundamento de la cosa; la intelección racional busca el contenido fundamental y principal de la realidad, es decir, la realidad en esencia. Esta última es, pues, el principio estructural de la sustantividad de lo real.⁶⁵²

A partir de lo ya analizado sobre la intelección de lo real y la estructura de la realidad, examinemos ahora la explicación zubiriana acerca de la realidad personal. Zubiri señala que hay tres modos de sustantividad clasificables según la constitución de las

GRACIA, *ibíd*; p. 198.

⁶⁵¹ «Sólo al subsistema de notas infundadas o últimas se le denomina con propiedad “esencial”, por oposición al sistema “sustantivo” entero, que comprende todas las notas constitucionales, tanto infundadas como fundadas.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 202.

⁶⁵² D. GRACIA, *ibíd*; pp. 194–203.

notas de la cosa real: primeramente, están las *cosas*, cuya sustantividad es *mero tener en propio*; en segundo lugar están los *animales*, y su sustantividad consiste en un «autós» que, fundamentado sobre el sentir, les confiere independencia, *capacidad para poseerse* y un control específico sobre el medio. A este modo de realidad perteneciente a los animales Zubiri lo llamó «vida». Por último está el *ser humano*, cuyo modo de sustantividad también es el «autós», pero de una forma distinta. El «autós» del animal se pertenece por el sistematismo propio de sus notas; en el caso del humano, en cambio, es un «autós» en el que se pertenece de manera formal y reduplicativamente como suidad real, con razón de su misma realidad: la sustantividad del ser humano consiste en ser *persona*.⁶⁵³ En la persona, a su vez, hay que distinguir dos dimensiones concretas. Una es la dimensión formal, es decir, la «suidad», aquello en lo que la persona consiste. Son las notas que tiene dadas como realidad y que la configuran esencialmente. A este momento Zubiri lo llamó *personidad*. La otra dimensión, que se funda sobre la personidad, es la modal y de carácter variable, dado que la apertura esencial de la persona le exige una cierta realización de sus notas. Según Zubiri esto es la *personalidad*. La personalidad es cambiante, en tanto que la personidad es inmutable.⁶⁵⁴ Zubiri hizo especial hincapié en aclarar que su definición de persona como «suidad formal reduplicativamente suya» no es una teoría de la razón, sino una descripción hecha por el logos sobre su análisis de lo que nos está inmediatamente dado en la aprehensión primordial. Su definición de persona como un *de suyo* que es suyo es una descripción de lo dado en la impresión, no una teoría sobre su realidad allende. En la aprehensión se da una co-actualización, tanto noemática (la cosa actualizada) como noética (el sujeto en que se actualiza), en la que ambos aspectos quedan actualizados. De ahí que, al inteligir sentientemente la cosa real, se co-intelige también la intelección sentiente misma. Lo primero recibe el nombre de «ciencia»; lo segundo, «conciencia», la cual sirve como base para la subjetividad humana –esto es, el carácter de algo que es «mí», un «ser mí» que adquiere una autonomía formal verdadera. Por eso, a Zubiri le fue posible afirmar que la subjetividad se conforma en la intelección, en ella se abre la posibilidad a la mismidad.⁶⁵⁵ Todo esto hace de la persona un tipo de realidad muy peculiar. Su sustantividad requiere que se

⁶⁵³ «Las cosas reales se ordenan en formas y modos de realidad. Las formas son innumerables. Los modos se reducen a tres: mero tener en propio, autoposeerse, ser persona.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 176.

⁶⁵⁴ «El hombre es, pues, una “forma” de realidad, la sustantividad humana, que determina un “modo” formal de realidad, la personidad, fundamento a su vez de la personalidad “modal”.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 176.

⁶⁵⁵ «Inteligiendo la cosa como “de suyo” o realidad, el hombre se intelige a sí mismo como “suyo” o persona. No hay de suyo sin suidad y viceversa.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 177.

haga suyas las notas que ya posee, apoderándose de ellas y determinando su suficiencia; en definitiva, que se realice. En este acto de apropiación de su misma realidad, la esencia de la persona se abre hacia otras cosas, actuando sobre ellas no sólo desde sus propiedades reales, sino también desde la realidad que le es propia en tanto que realidad, su *de suyo*. Esas cosas se presentan ante la persona como unas «posibilidades» de las que también se puede –y se debe– apropiar. Esta apertura esencial de la persona es, en definitiva, «respectividad», tanto en un sentido constituyente como remitente. Con esto queda dibujada la teoría zubiriana sobre la persona humana.⁶⁵⁶

Queda un último aspecto de la filosofía zubiriana por tratar, y es la cuestión del fundamento radical. Para ello, debemos indagar primero en la noción de *religación*, y eso supone adentrarnos en el momento «noérgico» de la impresión de realidad. La aprehensión humana es estructural y formalmente noérgica, dado que esta envuelve la fuerza de imposición de la realidad que está dada en la aprehensión. De modo que la realidad, además de impresionarnos, nos posee, se nos «impone» como una fuerza del *de suyo*; es lo que Zubiri llamó la *fuerza de la realidad*. Zubiri menciona tres momentos del *de suyo* (o de la realidad): la «nuda realidad», que es el momento en el que la cosa es lo que es *de suyo* en y por sí misma como es; la «forzosidad», que corresponde al momento donde la cosa es del modo en que el *de suyo* la fuerza a ser; y la «poderosidad», que es la dominancia de la realidad sobre su contenido talitativo. Estos tres caracteres de la realidad se dan siempre unidos en toda intelección sentiente y conforman la fuerza de imposición. Esta fuerza de las cosas se muestra ante el ser humano como «última», «posibilitante» e «impelente», lo cual la convierte en fundamento del ser personal, porque la persona se realiza «en» (ultimidad), «desde» (posibilitancia) y «por» (impelencia) la realidad. Esto es la fundamentalidad de lo real, que ejerce una determinación física sobre la persona que Zubiri llamó *dominación*, ya que la realidad es «dominante» en la cosa.⁶⁵⁷ Dominar, aquí, debe entenderse como ser «más». Este dominar es un carácter trascendental de la cosa que hace que la persona la aprehenda como siendo más que su contenido. Y, al mismo tiempo, ejerce sobre el sentiente el *poder de lo real*, se apodera de la persona y

⁶⁵⁶ D. GRACIA, *ibíd.*; pp. 175–177, 187; PINTOR-RAMOS, Antonio, *Zubiri (1898–1983)*, Biblioteca Filosófica. Filósofos y Textos (Madrid: Ediciones del Orto, 1996), pp. 46–49.

⁶⁵⁷ «Dominar es ser “más”. Es, pues, un carácter trascendental. Como ya sabemos, el hombre aprehende la cosa como siendo “más” que su propio contenido; por tanto, la realidad como realidad es “dominante” en la cosa, es “más”. Y ser “más” es tener poder.», cf. D. GRACIA, *op. cit.*; p. 213.

la implanta en la realidad, *religándola*. La religación es la atadura que acontece a resultas de ese apoderamiento y que liga constitutivamente a la persona con el poder de lo real, haciéndola *relativamente absoluta*.⁶⁵⁸ Estamos religados a la realidad. La fuerza de imposición se actualiza como «religación», sirviendo de base de toda religiosidad, y también como «obligación», fundamentando toda moralidad. Ambas son categorías formales que rebasan los contenidos concretos, si bien siempre deben tener algún contenido; por eso, Zubiri distinguió la «moral» y la «religación como estructura» –refiriéndose a su carácter formal– de la «moral» y la «religación como contenido». Asimismo, tienen un orden: la obligación presupone la religación al poder de lo real, a aquello que nos hace ser. La religación queda fundamentada por la fuerza de imposición y, además, la ratifica como verdadera; el hecho de la religación tiene la fuerza propia de la verdad real.⁶⁵⁹

Examinemos ahora el salto de la religación hacia Dios como fundamento –un paso que, de hecho, no está dado en la aprehensión, y, por tanto, queda fuera de la Filosofía Primera. El humano se aprehende a sí mismo como un «absoluto religado», cosa que lo sitúa en una cierta inquietud. Como la religación está presente en la impresión le «da que pensar» al ser humano, lanzándolo allende la aprehensión para que ponga en marcha el mecanismo de la razón y busque una respuesta a la pregunta sobre Dios. Por ese motivo, Zubiri habla del «carácter experiencial» de la religación, aunque aclara que la religación es previa a la experiencia.⁶⁶⁰ El poder de lo real se manifiesta en la aprehensión como algo enigmático, y eso provoca que la persona recurra a la llamada «voz de la conciencia». Tal voz sale del fondo de uno mismo, pero es la voz de la realidad; por esta tensión que polariza el «ser voz mía–ser voz de las cosas», Zubiri dice que es la *voz de la realidad camino de lo absoluto*. Por la religación, la voz de la conciencia nos dirige hacia lo real en su realidad, hacia su fundamento. Y, como la realidad es enigmática, la inteligencia humana está físicamente lanzada por la realidad misma allende, hacia su radical enigma. Este «más allá» es el fundamento de cada cosa real y constituye el objetivo de la intelección

⁶⁵⁸ De nuevo Zubiri remarcó que, como el poder de lo real está dado en la aprehensión, se trata de un hecho básico y radical, no de una teoría. Según él, el poder de lo real tiene carácter *físico*, y lo mismo se puede decir de la religación (cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 214).

⁶⁵⁹ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 210–215, 217–218.

⁶⁶⁰ «En el caso concreto de Dios, el sistema de referencia es la religación, y el esbozo la postulación de Dios como realidad absolutamente absoluta. El tercer paso, la experiencia del esbozo, es la experiencia del hecho de la religación desde Dios, y de Dios desde la religación (...) pero sin que ello pueda significar que la religación consiste en experiencia. La religación es anterior a toda experiencia.» cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 216.

racional. Porque hablamos de una marcha, Dios es entonces «problema» para el ser humano;⁶⁶¹ y, como es una marcha racional, su término es el «conocimiento» de Dios. Así, Dios es el resultado de la marcha de la razón, desde la aprehensión y allende ella, que busca la *realidad-fundamento* en el mundo. Hablar de realidad-fundamento implica que aquello que funda la realidad es intrínseco a ella: la razón no busca un objeto ni un sujeto, sino el fundamento interno a la realidad, aquello que es «objetual».⁶⁶² De existir, Dios tiene que ser realidad-fundamento. Y, por ser fundamento de mi realidad, yo sólo puedo realizarme desde Él;⁶⁶³ Dios tiene que ser fundamento para que la razón pueda llegar a Él como realidad objetual.

Ante el problema de Dios, la vía metafísica de la religación parte del ser absoluto (religado) personal como algo que el ser humano ha adquirido por el poder de lo real, que es último, posibilitante e impelente. Este poder de lo real es «más» que la realidad porque rebasa el poder de cada cosa real concreta. No obstante, el fundamento esencial del poder de lo real está en la índole de la realidad misma, por lo que tal poder se funda en algo real absolutamente absoluto, distinto de las cosas reales pero que las constituye formalmente como realidad –aunque no tiene por qué ser su causa.⁶⁶⁴ Dicha realidad absolutamente absoluta es Dios. Estos son los pasos de la vía de la religación con la que Zubiri solía enfocar el tema de la divinidad. Además de lo mencionado sobre el esbozo de Dios como lo absolutamente absoluto, Zubiri añade que también ha de ser, por necesidad, una realidad absolutamente «suya»; por eso

⁶⁶¹ Zubiri recuerda que la razón, además de dinámica y direccional, es siempre provisional, y eso la hace *problemática*. El término «problema», explica Zubiri, procede de griego *προβάλλω* (el verbo *báλλo*, arrojar, al que se añade el prefijo *pro-*; problema significa etimológicamente «arrojar ante»). Lo actualizado en la aprehensión nos «da que pensar» y nos lanza desde la aprehensión allende ella en busca de su realidad-fundamento, a sabiendas de que la verdad que encuentre estará llamada a ser superada. Pero no sólo eso. Como la realidad es la que da o quita la razón, es ella la que nos hace «estar en razón», pero de un modo problemático. Por eso, en lo tocante a la cuestión sobre la religación y Dios, ese estar en razón problemáticamente es lo que significa la expresión *problema de Dios* (cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 221).

⁶⁶² «Objetual es el carácter de la cosa real en cuanto actualizada “sobre el fondo” de la realidad fundamental. Así definida, como objetual, es obvio que no hay oposición entre realidad-objeto y realidad-fundamento, sino, muy al contrario, complementariedad: la fundamentalidad abre a la objetualidad.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 220.

⁶⁶³ «(...) la persona no es la realidad radical, sino una realidad radicada en la realidad. La persona está en su misma constitución vertida a una realidad que es más que ella, una realidad en la que se asienta, una realidad en la que emergen los recursos que necesita para personalizarse y, finalmente, una realidad que le otorga la fuerza necesaria para desplegar ese proceso de realización personal.», cf. PINTOR-RAMOS, Antonio, *Zubiri (1898–1983)*, Biblioteca Filosófica. Filósofos y Textos (Madrid: Ediciones del Orto, 1996), p. 49.

⁶⁶⁴ «Este fundamento es “presencia de Dios en las cosas”, de modo que Dios es trascendente “en” ellas y “fuente” de su realidad.», cf. GRACIA, Diego, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Logos, 2, 3a edición (Madrid: Triacastela, 2008) p. 229.

habla de «persona absoluta», inteligente y volente que trasciende la realidad desde su interior mismo, fundamentándola. Asimismo, aparte de la realidad esbozada, Dios debe tener una realidad experimentada: esto supone el retorno a lo real desde el esbozo para ponerlo a prueba, y, como la realidad divina es personal, la experiencia de Dios tiene que ser por «compenetración» –posible gracias a la presencia de Dios en el mundo– y por «conformación».⁶⁶⁵ A partir de esto, se puede comprender que el poder de lo real muestra una divinidad trascendente que está presente en lo real, lo que permite ver ahora la religación a la realidad como *experiencia de Dios*.⁶⁶⁶ De hecho, Zubiri define la «deidad» como la realidad misma de las cosas siendo «sede» de Dios, esto es, manifestando como poder su formal constitución en Él; la deidad es la experiencia de Dios en la religación –después del esbozo. Decíamos antes que Dios es presencia *personal* en lo real; así, en el espíritu humano, que también es personal, la trascendencia fontanal de Dios se vuelve *interpersonal*. Dios y el ser humano se encuentran, ambos como absolutos, en una tensión interpersonal dinámica en la que el fundamentante hace ser absoluto el fundamentado. Solamente de este modo la experiencia «incoada» se puede plenificar. Zubiri señala que la forma plenaria del acceso humano a Dios por compenetración es la «entrega»; una tensión de entrega que responde a la tensión donante de Dios. Entrega, pues, significa ir a Dios. La experiencia plenaria de tal entrega también tiene los tres momentos de la religación.⁶⁶⁷ Y, en tanto que experiencia intelectual, esto constituye la *fe*: es la entrega a una realidad personal en cuanto verdadera.⁶⁶⁸

Zubiri añade a todo esto que las tres concreciones fundamentales de la razón son la individual, la social y la histórica. La fe y la experiencia de Dios, al ser actos racionales y experiencias humanas, también comparten esas mismas tres dimensiones. Y, sobre ellas, se fundamentan la Fenomenología de la religión, la Sociología de la religión y la

⁶⁶⁵ «Una vez constituido el esbozo, al retornar a la realidad desde él, vemos que el poder de lo real no es otra cosa que Dios trascendente “en” las cosas, presente en ellas, de modo que ahora reasumimos el hecho de la religación a un nivel nuevo, como experiencia de Dios.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 230.

⁶⁶⁶ La experiencia básica y universal de Dios es la de la religación, pero no es la única experiencia de la divinidad que el ser humano puede tener: también está la experiencia de lo divino como gracia o la experiencia del Dios encarnado en el hombre. En cualquier caso, el ser humano tiene y es experiencia de Dios, profese o no una religión (cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 232).

⁶⁶⁷ Nos entregamos a Dios como lo absolutamente «último», lo que da lugar al *acatamiento*, la esencia de la *adoración*; como lo absolutamente «posibilitante», origen de la *súplica*, la esencia de la *oración*; y, al fin, como lo absolutamente «impelente», que constituye el *refugio* en Dios, esencia de la *fortaleza* de la vida (cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 231).

⁶⁶⁸ La falta de fe, por tanto, se trataría de un conocimiento demostrativo de Dios pero sin entrega (cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 232).

Historia de las religiones. Si se tiene en cuenta que la verificación es el encuentro entre el sistema de referencia y la experiencia, una confluencia dinámica siempre abierta hacia adelante, es posible ver que este encuentro no sólo es lógico, sino también histórico. En la cuestión sobre Dios, esta dimensión histórica se concreta, precisamente, en la Historia de las religiones. Según Zubiri, esta disciplina es la experiencia teologal de la humanidad –tanto individual como social e histórica– acerca de Dios, donde la verificación de lo divino va enriqueciéndose y avanzando. Sin embargo, la religión no queda encerrada en el marco de las religiones, sino que es experiencia humana universal. La persona vive *en la realidad y desde el fundamento* de la realidad. Por eso, el Dios de cada persona no es la idea que se tiene de Él, sino la figura real del fundamento que cada uno ha ido construyendo en su persona a lo largo de su vida.⁶⁶⁹ La vida humana es, por ello, figura –positiva o negativa– del fundamento. Este es el sentido de la experiencia de la religión, y, justamente por eso, Zubiri la contempla como la *experiencia fundamental* de la vida humana. Es la experiencia la que nos hace dar cuenta de que ser persona es un realizarse experiencialmente como absoluto relativo.⁶⁷⁰

⁶⁶⁹ «El Dios de cada persona no se identifica con la “idea” que esa persona tiene de Dios, sino con la figura real del fundamento que cada uno ha ido construyendo en su persona en el transcurso de su vida. El problema de Dios, dice repetidas veces Zubiri, no es distinto del problema del hombre, y viceversa.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 235.

⁶⁷⁰ Cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 215–236.

La influencia de Zubiri en Diego Gracia

Tras haber hecho un repaso de los hitos de mayor importancia en la biografía de Zubiri, y, habiendo presentado sintéticamente las ideas principales de su vasto sistema filosófico, queda ahora por ver cuáles son las tesis de su pensamiento que perviven todavía en nuestro autor. Diego Gracia había leído *Naturaleza, Historia, Dios* durante su adolescencia, y, a los 21 años, también leyó *Sobre la esencia*, que entonces acababa de publicarse. Ese libro caló muy hondo en él, hasta el punto de hacerle replantearse las decisiones que había ido tomando en cuanto a su futuro académico y profesional.⁶⁷¹ Se formó como médico en la Universidad de Salamanca, y, en 1970, se trasladó a Madrid para realizar su doctorado bajo la dirección de Laín Entralgo. Y fue en ese mismo año cuando conoció personalmente a Zubiri:

Un día, Laín me dijo que iba a ir a una conferencia de Zubiri y le pedí si podía acompañarle y si me lo podía presentar. En cuanto me lo presentó le pedí una entrevista para exponerle lo que en ese momento consideraba que eran «inobjetables objeciones» a su teoría. Y para mi sorpresa, aceptó discutir las conmigo, y el día que lo hicimos quede absolutamente fascinado. Creo que tener buenos maestros es muy importante, desde luego, pero conocer a un filósofo de verdad, eso sí que es un privilegio. Conocer a Zubiri fue una experiencia imborrable en mi vida.⁶⁷²

Tal momento fue sin duda determinante en la biografía de Gracia. A partir de entonces, su relación con Zubiri fue estrechándose hasta convertirse en un vínculo de amistad entre mentor y discípulo. Así, del mismo modo que había sucedido con Laín, para Gracia Zubiri pasó de maestro leído a ser maestro vivido. Esto repercutió directamente en la intelectualidad de Gracia e hizo el influjo zubiriano mucho más intenso, hasta el punto que la filosofía zubiriana se volvió una suerte de recurso hermenéutico para poder aproximarse a las cosas: Zubiri es, pues, uno de los ecos principales que yacen en el fondo de la interpretación que Diego Gracia hace de la realidad.

Cabe recordar aquí que Gracia no es el único que considera a Zubiri como maestro suyo, sino que Laín Entralgo se cuenta también como discípulo del filósofo vasco. Y, dado que él es el otro gran mentor de Diego Gracia, se hace lógico que haya ciertos elementos que los tres intelectuales compartan –y que ya hemos comentado en el apartado dedicado a la influencia lainiana en Gracia. Sin intención de reiterarnos, los

⁶⁷¹ Ver nota 271 del presente trabajo.

⁶⁷² Entrevista a Diego Gracia de PÉREZ OLIVA, Milagros, «El maestro deliberador», publicada en la revista semanal del periódico *El País* (29.01.2006), URL <https://elpais.com/diario/2006/01/29/eps/1138519610_850215.html> [fecha consulta 10.01.2024].

revisamos ahora brevemente. Un primer aspecto en el que confluyen los tres autores es la diferencia entre «personeidad» y «personalidad», y la cuestión de la identidad humana como constructo, o, si se prefiere, como *proyecto*. Ya hemos comentado que lo fundamental aquí es la aproximación a la noción de personalidad como algo esencialmente histórico, es decir, que surge a resultas de lo que el ser humano hace con su naturaleza, con su propio ser, a lo largo de su vida. La ontología zubiriana de la persona se define como «implantada» en la realidad y religada a su fundamento. Diego Gracia asume esta idea y añade que esa capacidad proyectiva es la que hace del ser humano una realidad personal y, sobre todo, un sujeto moral responsable, porque le permite tomar distancia de las cosas y contemplar sus posibilidades en orden a elegir el curso óptimo de acción. La vida humana es proyectiva, y, durante ese proceso, construimos la propia identidad, «llegamos a ser».⁶⁷³

Otro nexo de unión es el tema de la moral como estructura en el modelo lainiano del acto clínico. Esto parte, evidentemente, de la diferenciación hecha por Zubiri entre la «moral como estructura», que corresponde a la formalidad, y la «moral como contenido»; esto deriva, a su vez, del momento en que el poder de lo real fundamenta la relegación y, con ella, la obligación moral. Todo esto constituye un modo muy específico de comprender la relación clínica y la práctica médica, en cuyo núcleo está la concepción de la persona como un *absoluto* irrepetible: es la medicina antropológica lainiana que Gracia abraza completamente. Implícitamente, por tanto, acepta también la cuestión de la moral en su doble nivel de estructura y contenido, esforzándose para implementar estas tesis en el ámbito bioético y en la ética clínica.⁶⁷⁴

Un punto más de acuerdo entre los autores aquí comentados es la tesis que el conocimiento humano no agota absolutamente la realidad. En su trilogía sobre la Inteligencia sentiente, Zubiri mostró claramente que hay una inadecuación insalvable entre, por un lado, nuestra inteligencia y, por otro, «lo que hay» en el mundo. Todo el recurso intelectual humano, por compleja que sea su estructura, no alcanza a dar conceptos que capten perfectamente la riqueza de lo real. No podemos aprehender la realidad completa e infaliblemente, así que nuestro conocimiento tampoco posee esas cualidades. Diego Gracia comparte con Zubiri esta limitación del intelecto ante lo real y la toma como base donde legitimar la necesidad del perspectivismo para el buen ejercicio de la deliberación: el conocimiento individual siempre tiene un sesgo, mayor o

⁶⁷³ Ver páginas 145–146 del presente trabajo.

⁶⁷⁴ Ver páginas 148–151 del presente trabajo.

menor, y nadie nunca tiene enteramente la razón, así que la búsqueda de la verdad es una labor compartida.⁶⁷⁵

Queda un último elemento más de convergencia entre Zubiri, Laín y Diego Gracia, a saber, el rechazo en el ámbito científico de los «hechos puros». Zubiri definió el hecho como aquel *positum* que, por su propia índole, es observable por cualquiera; sin embargo, no se afirma nada en lo relativo a la pureza en cuanto a hecho. Esto es así porque Zubiri aceptó la tesis que no hay hechos puros en el campo científico. Los hechos científicos son construcciones racionales, y, como tales, exceden lo dado en la aprehensión. Para Zubiri, sólo existen hechos puros –es decir, los hechos que están en la base de los conceptos de «nota», «de suyo», «sustantividad», etc.– en la aprehensión primordial de realidad y en las afirmaciones conceptuales formuladas por el logos dentro de la aprehensión. Pero, en cuanto al terreno científico, está convencido que no hay experiencia sin teoría ni hechos sin interpretación. Esto fue asumido sin reparos tanto por Laín Entralgo, en quien tuvo un impacto directo en su teoría de los hechos, valores y deberes, como por Diego Gracia, cuya bioética tiene muy presente esta superación del neopositivismo.⁶⁷⁶

Centrémonos ahora en la herencia intelectual que Gracia recibe directamente de Zubiri. No deja de ser curiosa la similitud que hay entre ambos intelectuales en relación a su punto de partida, y es que, en sendas juventudes, tanto Zubiri como Gracia trataron de hallar un pensamiento nuevo. Hemos visto como Zubiri emprendió la búsqueda de un nuevo horizonte puramente filosófico que le llevó hacia la fenomenología, y, después, a la ontología heideggeriana para culminar finalmente en su propio sistema. Caso parecido fue el de Diego Gracia, el cual, coincidiendo con el auge de la bioética en la medicina norteamericana, su interés por la ciencia le llevó a indagar en esa disciplina, y, posteriormente, a dedicarse por entero a ella y a su implantación en España.

Dicho esto, una primera cuestión que hace evidente la influencia zubiriana en Diego Gracia es que este segundo comparte la teoría epistemológica postulada por su maestro. Con su «intelección sentiente» o su «sentir intelectual», Zubiri fue el primer filósofo que rompió el dualismo clásico que separaba la inteligencia y la sensibilidad. El

⁶⁷⁵ Ver página 135 del presente trabajo.

⁶⁷⁶ Ver página 136 del presente trabajo; ver también GRACIA, Diego, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Logos, 2, 3a edición (Madrid: Triacastela, 2008) pp. 205–207.

ser humano conoce impresivamente la realidad: este acto es sensible en tanto que impresión, y, simultáneamente, es intelectual en tanto que realidad.⁶⁷⁷ Toda la Noología descrita anteriormente es un esfuerzo titánico para reunificar esas dos dimensiones del mismo acto de conocimiento humano, tradicionalmente separadas.⁶⁷⁸ Para Zubiri, no existe oposición entre esos dos momentos, sino todo lo contrario: entre ellos se da una complementariedad. Pues bien, Diego Gracia acepta esta apuesta zubiriana por una inteligencia que es a la vez intelectual y sentiente. Sin embargo, es digno de mención que hay un punto del pensamiento zubiriano respecto al cual Gracia tiene ciertas reservas: y es que Zubiri concibe la inteligencia sentiente no como una teoría, sino como un «hecho» –concretamente el hecho de la intelección humana. Pero Gracia, en cambio, parece dudar de ello; a pesar de esto, comparte la unidad que Zubiri estableció entre sentir e inteligir.⁶⁷⁹

Otro nexo de unión entre ambos autores es la importancia metafísica que recibe la religación. Para Zubiri, esta noción es la experiencia humana fundamental; es la condición previa a cualquier iniciativa personal, aquello que nos viene dado y nos arrastra hacia la realidad, ligándonos a ella. Hemos visto también que la religación parte del poder de lo real, y, desde él, se fundamentan tanto la religación como la obligación. Por su ultimidad, su posibilitancia y su impelencia, el poder de lo real nos arroja hacia adelante, nos reata obligándonos a hacer nuestra vida de un modo implantado en la realidad. Por eso, Zubiri señala que la religación fundamenta toda obligación; estamos obligados porque estamos religados.⁶⁸⁰ La anterioridad de la religación sobre la moral y el hecho de que toda ética remita siempre a la religación es

⁶⁷⁷ «Cuando describamos la impresión de realidad partiendo del momento de impresión, se nos actualiza como “*sentir intelectual*”. Si, por el contrario, comenzamos por el de realidad, aparece como “*intelección sentiente*”. Ambas fórmulas son idénticas.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 135.

⁶⁷⁸ «No se trata de dos actos, sino del mismo acto visto en sus dos momentos. Lo cual significa que sentir e inteligir son justo los dos momentos de algo uno y unitario, el acto de impresión de realidad, que por ello es un acto de “intelección sentiente”.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 135.

⁶⁷⁹ D. GRACIA, *ibíd*; p. 134–135; GRACIA, Diego, *Fundamentos de bioética*, Humanidades Médicas, 21, 2a edición (Madrid: Triacastela, 2007) pp. 371–374.

⁶⁸⁰ «Esto significa que la realidad tiene “poder” sobre nosotros. Es lo que él llama el “poder de lo real”, principio y fundamento del fenómeno que él denomina “religación”. Porque la realidad nos puede y nos ata, nos reata (eso es lo que significa el verbo *religare* en latín, reata), estamos, querámoslo o no, reatados o unidos al poder de lo real, que se nos impone en su triple condición de poder “último”, “posibilitante” e “impelente”. El poder de lo real nos funda, nos posibilita y nos impele. (...) Esto significa que nos lanza hacia adelante, nos obliga a hacer la vida en, por y desde las cosas reales, desde la realidad. Por eso dice Zubiri que la “religación” es el fundamento de toda “obligación”. Estamos obligados porque estamos religados. Dicho de otro modo, el poder de lo real es el fundamento de nuestras obligaciones morales (...).», cf. GRACIA, Diego, *Como arqueros al blanco*, Humanidades Médicas, 11 (Madrid: Triacastela, 2004) p. 25.

un aspecto sumamente importante en la bioética de Diego Gracia. Él no concibe ninguna vida humana absolutamente cumplida, dado que al ser humano le resulta imposible hacer todo aquello que *debe* hacer. Por ello, toda vida moral está inevitablemente acompañada de cierto fracaso.⁶⁸¹ Esto abre la puerta a la necesidad de algo trascendental y transhistórico que pueda curar esa frustración ética; de ahí, pues, que la obligación vuelva una y otra vez sobre la religación, y que se perciba al ser humano como un «absoluto relativo». La forma que Diego Gracia tiene de entender y de fundamentar la obligación moral es, pues, zubiriana.⁶⁸²

Decimos, además, que sobre la base de la religación y de la obligación se fundan la religión y la ética. Zubiri señaló fervientemente que esas dos experiencias son completamente distintas, y que en ningún caso deben reducirse a la otra: ni la religión debe determinar la moral, ni la ética puede practicarse como religión. Para Zubiri, la experiencia del poder de lo real constituye la experiencia religiosa originaria, de tal modo que esta no trata de la experiencia del misterio, sino de la fuerza de las cosas imponiéndosenos, de su donación, y de nosotros como seres religados a la realidad.⁶⁸³ En cambio, el núcleo de la experiencia moral es el mérito, la retribución por el acto cometido; de ahí que el primer concepto moral sea el de justicia y que la determinación material propia sea el deber. Como es apreciable, son dos experiencias diferentes, y la obligación moral se halla siempre en una situación de posterioridad respecto a la religación. Diego Gracia suscribe esta marcada distinción zubiriana entre la experiencia religiosa y la moral, cosa que sirve como un elemento más de unión con su maestro.⁶⁸⁴

Otro punto en común entre Zubiri y Gracia es la forma en que ambos comprenden la justicia y la necesidad humana de auto-justificarse. Zubiri explica que los animales están biológicamente determinados para la adaptación al medio: el entorno le suscita

⁶⁸¹ Esta idea es la presentada en el libro de John E. Hare, *The Moral Gap* (1996). Hare señala que hay una distancia irremediable entre lo que un ser humano debe hacer y las capacidades limitadas con las que naturalmente contamos para hacer frente a dicha exigencia moral. Esto legitima, en cierto modo, la necesidad de un Dios que auxilie al ser humano en el cumplimiento de sus deberes éticos (cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 196).

⁶⁸² D. GRACIA, *ibíd*; pp. 25–26; GRACIA, Diego, *Bioética mínima*, Humanidades Médicas, 37 (Madrid: Triacastela, 2019) pp. 32–34.

⁶⁸³ «(...) la realidad. Ella se me impone como última, posibilitante e impelente, dice Zubiri. Y a esto es a lo que llama el “poder de lo real”. La realidad me puede. Para Zubiri esta es la experiencia religiosa originaria. No es la experiencia del misterio sino la experiencia del poder de lo real.», cf. GRACIA, Diego, *Como arqueros al blanco*, Humanidades Médicas, 11 (Madrid: Triacastela, 2004) p. 142.

⁶⁸⁴ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 142–147.

al animal unos estímulos que provocan una respuesta totalmente ajustada. O se ajustan al medio, o desaparecen, no hay otra opción. El hecho de ser sólo realidades naturales les hace vivir en una «justeza» natural. En cambio, el caso del ser humano es completamente distinto. Esto es así porque los humanos no son sólo realidades naturales, sino también una realidad moral. Biológicamente, pues, la única superioridad humana es su inteligencia, y ella marca una enorme diferencia: esta capacidad le convierte en el único ser que, en vez de adaptación «al» medio, habla de adaptación «del» medio (cultura). Está biológicamente determinado a ser de esta forma. Por eso el ser humano no está ajustado al medio, sino que tiene que hacer su propio «ajustamiento» (*facere iustum*) mediante la inteligencia que Zubiri denominó *justificación* (formal).⁶⁸⁵ Justificarse es tanto una necesidad física humana como una actividad moral: por medio de la inteligencia nos justificamos, nos realizamos «con», «en» y «por» las cosas, y eso nos permite vivir en una justicia moral. En *Fundamentos de bioética*, Gracia expone cuatro grandes actitudes de «justicia»: la justicia como virtud general o *justificación* formal; como *valor dual* que genera una referencia moral –ya que en el logos juzgamos la verdad de las cosas y las valoramos–; como *esbozo racional*, por ejemplo la «justicia distributiva»; y como *experiencia real*, en el sentido de la «justicia consecuencialista». Todas estas nociones hunden sus raíces en el pensamiento zubiriano, y, cuando la persona decide actuar de acuerdo con estas fases de la justicia, queda «justificada».⁶⁸⁶ Asimismo, cuando en alguien los actos de justicia se convierten en un hábito, en una verdadera *forma vitae*, en dicha persona se va constituyendo una suerte de virtud de justicia que le abre las puertas de la perfección moral.⁶⁸⁷

Relativo a esto, hay un tema en el que vale la pena insistir: tanto Zubiri como Gracia defienden que, más allá de toda psicología, la moralidad humana es un rasgo *biológico*. Esto es importante. Ambos sostienen que hay una determinación biológica y evolutiva de la moral que se halla en la base de la explicación de la necesidad humana

⁶⁸⁵ «Por eso el ser humano no está naturalmente ajustado al medio, como el animal, sino que tiene que hacer (*facere*), mediante la inteligencia, su propio ajustamiento, su *iustitia*. Tiene que hacer su ajustamiento, *facere iustum*, por tanto, “justi-ficarse”.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 21.

⁶⁸⁶ «Cuando tras pasar por estas cuatro fases, el hombre decide actuar conforme a ellas, decimos que queda “justificado”. De este modo se cierra el círculo en que consiste la moralidad del “acto” humano.», cf. GRACIA, Diego, *Fundamentos de bioética*, Humanidades Médicas, 21, 2a edición (Madrid: Triacastela, 2007) p. 291.

⁶⁸⁷ GRACIA, Diego, *Como arqueros al blanco*, Humanidades Médicas, 11 (Madrid: Triacastela, 2004) pp. 20–22; GRACIA, Diego, *Bioética mínima*, Humanidades Médicas, 37 (Madrid: Triacastela, 2019) p. 30; GRACIA, Diego, *Fundamentos de bioética*, Humanidades Médicas, 21, 2a edición (Madrid: Triacastela, 2007) pp. 288–292.

de justificación, legitimando toda la estructura posterior. La clave está en la inteligencia: la razón va verificando progresivamente el esbozo en la experiencia, y, como la verificación –o mejor dicho, la *justificación* moral– es un proceso abierto y nunca completo, los humanos tenemos que estar justificando nuestras decisiones morales de un modo continuo. Justificándonos, dice Zubiri, damos la última razón de la razón, así como del sistema de referencia mediante la verificación del esbozo; por ello, la justificación supone la conclusión de la razón moral (o práctica).⁶⁸⁸ En este contexto, pues, la razón cumple con la función *biológica* humana de «ajustamiento» a ese medio que ha humanizado hasta convertirlo en *mundo*.⁶⁸⁹ Este mundo ya no se halla limitado por la estimulidad, sino que comprende el todo de la realidad. Tal inmensidad hace que las respuestas humanas no puedan estar determinadas, y, por ese motivo, en vez de estar ajustado naturalmente el ser humano debe hacer su propio ajustamiento.⁶⁹⁰

De la cuestión de la justificación formal del ser humano Zubiri dedujo una serie de consecuencias que Gracia comparte. Un ejemplo de esto es como conceptúan la «historia», la «cultura», el «trabajo», la «tradición» y la «transmisión». Zubiri entiende la *historia* como el proceso en el cual el ser humano transforma los «recursos» que le brinda el medio natural en «posibilidades de vida» que después realiza y en poderes. En este sentido, la riqueza es siempre en cuanto a posibilidades de vida, y el *trabajo* es el proceso de generación de riqueza –o, si se quiere, la transformación de los recursos naturales en posibilidades.⁶⁹¹ Esas posibilidades son siempre creaciones humanas; a resultas de la «humanización» de la naturaleza surge la *cultura* como el sistema de poderes que los humanos han construido a partir de los recursos naturales.⁶⁹² Las creaciones culturales, ya realicen valores positivos o negativos, se «objetivan»: adquieren vida propia e independencia respecto de su creador. Por tal

⁶⁸⁸ «Mediante la justificación ratificamos el sistema de referencia moral. Lo ratificamos de varias maneras: por “concordancia” entre el esbozo y el sistema de referencia, por “convergencia” entre ambos y, en fin, por las “consecuencias”.», cf. GRACIA, Diego, *Fundamentos de bioética*, Humanidades Médicas, 21, 2a edición (Madrid: Triacastela, 2007) p. 503.

⁶⁸⁹ «(...) el hombre es un ser biológicamente “excéntrico”, y la función de la razón es estrictamente biológica, ajustarle a un medio que, precisamente por su inteligencia, se ha convertido en *mundo*.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 504.

⁶⁹⁰ GRACIA, Diego, *Fundamentos de bioética*, Humanidades Médicas, 21, 2a edición (Madrid: Triacastela, 2007) pp. 503–504; GRACIA, Diego, *Bioética mínima*, Humanidades Médicas, 37 (Madrid: Triacastela, 2019) p. 27.

⁶⁹¹ «Los recursos son “naturales”, en tanto que las “posibilidades” son culturales e históricas.», cf. GRACIA, Diego, *Como arqueros al blanco*, Humanidades Médicas, 11 (Madrid: Triacastela, 2004) p. 27.

⁶⁹² «(...) los poderes nos posibilitan, de modo que permiten que nosotros hagamos cosas que los seres de generaciones anteriores no pudieron hacer. (...) la cultura es un sistema de poderes que se convierte en fuente de posibilidades históricas. La historia es, pues, el proceso de posibilitación.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 20.

objetivación, las creaciones conforman una suerte de «depósito» cultural colectivo que se transmite de generación en generación en el momento del nacimiento, posibilitándonos para realizar nuestras vidas. De ahí que Zubiri afirmara que la cultura es entrega, *transmisión* de ese depósito de valores. Señala, asimismo, que la traducción griega de «transmisión» es *παράδοσις*, que proviene de la raíz *δίδωμι* y significa dar, regalar, entregar, ofrecer. *Δίδωμι* se tradujo a latín como *do*, raíz de *trado* y cuya forma sustantiva es *traditio*. Así, la transmisión del depósito de valores conforma una *tradición*.⁶⁹³ Tanto para Zubiri como para Gracia, estas categorías son capitales para que la vida humana sea viable y la persona pueda realizarse como tal.⁶⁹⁴

Otro nexo que une el pensamiento de Diego Gracia con el de Zubiri es que el primero mantiene una actitud favorable hacia la *protomoral* zubiriana y la moral normativa que deriva de esta. Aquí la cuestión es la relación entre el ámbito del «ser» y el del «deber» moral. Por una parte, el naturalismo tradicional había identificado estas dos esferas hasta el punto de fundamentar proposiciones morales a partir de los juicios de realidad –la fórmula sería «lo que es, debe». Por otra parte, el empirismo niega esto: los juicios ontológicos no pueden fundar afirmaciones deontológicas –«lo que es, no debe». Si en el naturalismo todo es moral, el empirista considera que las proposiciones de realidad son simplemente *premorales* respecto de las afirmaciones morales, que queden limitadas al ámbito del «debe». Ante esto, Zubiri propone otra vía de fundamentación de la moralidad: defiende que el contenido material concreto de los juicios morales no surge directamente del ser, pero sí que el ser fundamenta *formalmente* todo deber, con lo cual le es posible hablar ya no de premoral, sino de *protomoral*.⁶⁹⁵ En la aprehensión primordial, que es anterior al juicio, se nos actualiza la realidad como buena; nos es posible juzgar las cosas en tanto que buenas porque ellas tienen previamente tal condición. Luego, el logos valora las cosas como buenas o malas y traza sus preferencias. Y, sobre la base de lo dado en la aprehensión y lo

⁶⁹³ Sin embargo, es digno de mención que, en lo relativo a la herencia humana, Zubiri distinguió la transmisión de la tradición. Según él, el ser humano recibe dos herencias al nacer: una de carácter biológico que hace referencia a sus rasgos genéticos, a la que Zubiri llamó «transmisión»; y otra que es la sociocultural, el depósito de valores propios de la sociedad en la que nacemos, que denominó «tradición». Por su parte, Diego Gracia suscribe esta idea que el ser humano es la unión entre su genética y sus valores (cf. GRACIA, Diego, *En busca de la identidad perdida*, Biblioteca Deliberar, 10 (Madrid: Triacastela, 2020) p. 275).

⁶⁹⁴ GRACIA, Diego, *Como arqueros al blanco*, Humanidades Médicas, 11 (Madrid: Triacastela, 2004) pp. 18–20, 27–29.

⁶⁹⁵ «Si esto es así, habría que decir que en la protomoral como estudio del carácter formalmente moral de la realidad humana, está la solución a (...) la fundamentación de la moralidad.», cf. GRACIA, Diego, *Fundamentos de bioética*, Humanidades Médicas, 21, 2a edición (Madrid: Triacastela, 2007) p. 367.

valorado en el logos, la razón elabora finalmente lo que Zubiri llamó la «moral normativa», es decir, el conjunto de leyes que conforman una ética racional, que ya no es protomoral, sino moral. Con esta propuesta de una protomoral, que Diego Gracia acepta y respalda, Zubiri resuelve el problema de la fundamentación de la moral.⁶⁹⁶

De todo esto se deriva que *el ser humano es un sujeto de responsabilidad moral*, algo advertido por Zubiri y ampliamente defendido por la bioética de Diego Gracia. La justificación moral implica una apropiación de posibilidades que, a su vez, necesita una «ética de la responsabilidad». Somos responsables de las posibilidades que nos apropiamos y de los proyectos que esperamos realizar. Esto nos *obliga* a «rendir cuentas», ni que sea ante nosotros mismos, acerca de si hemos hecho lo que debíamos. Ser responsable significa obrar con prudencia, de modo que Gracia, siguiendo en este caso las enseñanzas aristotélicas, señala que una de las mayores virtudes que cabe esperar de la persona moral es la prudencia.⁶⁹⁷ Es porque somos biológicamente morales que estamos determinados por la responsabilidad; solamente el ser humano es responsable –a diferencia del animal, que es responsivo. Y no hablamos únicamente de la responsabilidad moral individual, sino que el humano también es responsable a nivel social, ecológico, global, etc., en definitiva, de todo aquello sobre lo que versa la ética. Es esta responsabilidad la que, problemáticamente, nos pide la comprobación de su esbozo moral en la experiencia, dando lugar al proceso de constante autojustificación.⁶⁹⁸

Otro aspecto antropológico común entre Zubiri y Gracia es la percepción del ser humano como una realidad «debetoria». El humano se halla religado a la realidad y forzado a cumplir con unas obligaciones que se fundamentan sobre dicha religación. Estas obligaciones, vistas desde el sistema de referencia, resultan ser «deberes».⁶⁹⁹ Cuando Zubiri plantea la pregunta por el deber, remarca que, ante todo, lo primero es la realidad, y es ahí donde se tiene que resolver el problema moral. La realidad

⁶⁹⁶ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 366–368, 482–505.

⁶⁹⁷ «La responsabilidad total es opresiva y, quizá también, excesiva. Ser responsable no es cargar con la humanidad presente y futura a costas, sino actuar prudentemente.», cf. GRACIA, Diego, *Fundamentos de bioética*, Humanidades Médicas, 21, 2a edición (Madrid: Triacastela, 2007) pp. 7–8.

⁶⁹⁸ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 374, 503; GRACIA, Diego, «La experiencia moral», *Ética y ciudadanía 1: Construyendo la ética*, coord. Diego Gracia, Educar práctico (Madrid: PPC, 2016) p. 17.

⁶⁹⁹ «Lo que visto desde la protomoral adquiere el carácter estructural de obligación, desde la perspectiva del sistema de referencia se transforma en deber.», cf. GRACIA, Diego, *Fundamentos de bioética*, Humanidades Médicas, 21, 2a edición (Madrid: Triacastela, 2007) p. 488.

humana es formal y constitutivamente moral; de modo que el deber no deja de ser una reactualización del bien, esto es, su consecuencia, no su causa.⁷⁰⁰ La realidad nos es debida a fin de lograr nuestra felicidad, y, asimismo, la realidad humana es debitoria porque posee la capacidad de apropiarse de las cosas que, por su carácter de «apropiables», son *bienes*, y, por otro lado, su carácter de «apropiandas» las vuelve *deberes*. Pero, antes que esos deberes concretos, lo que es primordial aquí es la condición que hace que el ser humano esté debitoriamente vertido hacia su propia realidad como apropianda, y con la esfera del deber surgiendo de ella. Subyacentes a los deberes materiales (o «deberes en plural») hay un deber formal (la forma del deber) que los fundamenta y que surge de la realidad humana como apropianda. En Zubiri hay, entonces, un *factum* formal que funda un principio general del deber, o, si se quiere, un cierto imperativo moral.⁷⁰¹ Esto hace posible hablar de una ética formal de los bienes, que, a su vez, desemboca en una «ética formal del deber» que constituye la finalidad de toda vida moral.⁷⁰²

Estrechamente vinculado a esto, aparece otro elemento que Gracia hereda de Zubiri, a saber, el modo de conceptualizar la *felicidad*. Hemos dicho que el ser humano tiene que justificarse; en ese hecho radica el origen de su moralidad y también conforma su felicidad. Debe entenderse esta «felicidad» como sinónimo de «realizarse», el estado de forma plena que los griegos llamaron «*εὐδαιμονία*» (buena suerte, prosperidad) o el «*τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν*» aristotélico (vivir bien y actuar bien), y los latinos «*beatitudo*» o «*perfectio*». La felicidad es una disposición innata que se basa en la perfección, y esta posibilita que el ser humano vaya haciéndose justo, que se justifique. Teniendo esto, el valor «justicia» se percibe como la «posibilidad de realizar la propia perfección»,⁷⁰³ y, por ello, está ligado tanto a mi perfección como a la de todos los que se me asemejan en la aprehensión. Además, en la aprehensión aprehendo el «de suyo» de las cosas y la propia realidad como «suya» o personal. Y, como el deber se funda sobre el bien y supone su maximización, resulta que el máximo bien al que

⁷⁰⁰ «El deber es, por tanto, la reactualización del bien, y no al revés. El deber no es la causa del bien sino consecuencia suya.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 488.

⁷⁰¹ Diego Gracia lo formula de la siguiente manera: «obra de tal manera que te apropias las posibilidades mejores, en orden al logro de tu felicidad y perfección.». Aquí, las «posibilidades» atañen al esbozo y la «apropiación» pertenece a la experiencia moral, mientras que la totalidad del imperativo es propiamente el sistema de referencia (cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 489).

⁷⁰² D. GRACIA, *ibíd*; pp. 488–489, 492.

⁷⁰³ «Esta sería la primaria y radical definición del valor justicia. De ella se sigue otra, y es la posibilidad de que todos los seres inteligentes, es decir, todas las realidades humanas, realicen también su propia perfección. Si no la realizan porque no “quieren”, la falta de perfección es *mala*; si no la realizan porque no “pueden”, la falta de perfección es *injusta*. De ahí la diferencia entre el valor “bondad” y el valor “justicia”.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 289.

aspirar es la realización religada con la realidad: el bien, la perfección y la felicidad se hallan en la realización personal.⁷⁰⁴ El medio de la vida moral es la apropiación de posibilidades, en tanto que la perfección y la felicidad personales son su finalidad. La felicidad humana pasa por el estado de realización en forma plenaria de nuestro ser religado a través de la apropiación de posibilidades y de la autojustificación; de ahí el íntimo vínculo entre la religación a lo real y nuestra felicidad. La meta de la vida moral es alcanzar la felicidad, la cual consiste en el estado de plena realización; por otra parte, el término del razonamiento moral es la justificación de la vida, de modo que cabe concluir que la propia justificación consiste en la felicidad humana concreta. Por ello, tal y como la justificación es algo constitutivamente abierto, la misma apertura pertenece formalmente a la felicidad. Y, como los actos de justificación van determinando progresivamente las propias posibilidades, esto va conformando físicamente en la persona el hábito de la virtud o el vicio –según sean sus actos.⁷⁰⁵

Otra cuestión que denota la influencia zubiriana en Diego Gracia es la idea de que la obra de la razón moral es la fundamentación de los valores. Para Gracia, siguiendo a Zubiri, los valores son la estimación que el logos moral hace de las cosas en tanto que aprehendidas. En el orden de la razón podemos distinguir un doble nivel: el del imperativo del deber (bien–obligación) y el de la apropiación de posibilidades (valor–estimación). El logos hace que podamos identificar y jerarquizar los valores a fin de estimar las cosas, es decir, de emitir juicios de valor sobre ellas. Pero, al elevar los valores al estatus de principios objetivos de la vida moral, entonces hace falta salir allende la aprehensión para encontrarles un fundamento en la realidad del mundo.⁷⁰⁶ Pues bien, fundamentar los valores es exactamente la labor de la razón moral. Para cumplir con su función axiológica, la razón construye esbozos de posibilidades tal y como lo hace en las dimensiones óptica y ontológica, y, desde ellos, da razones de las estimaciones que ha hecho, esperando después la verificación o refutación de la experiencia.⁷⁰⁷ Este arranque de la razón moral y la creación libre de esbozos toma lo

⁷⁰⁴ «El bien moral, y por tanto la fuente de todo deber, consiste en la apropiación de posibilidades en orden a la autorrealización personal, es decir, a la perfección y felicidad. El bien por antonomasia y el deber primario es la propia realidad personal del hombre.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 489.

⁷⁰⁵ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 289, 489, 500, 503–505; GRACIA, Diego, *Como arqueros al blanco*, Humanidades Médicas, 11 (Madrid: Triacastela, 2004) p. 399.

⁷⁰⁶ «Hay que ver lo que son los valores desde el fundamento de la realidad.», cf. GRACIA, Diego, *Fundamentos de bioética*, Humanidades Médicas, 21, 2a edición (Madrid: Triacastela, 2007) p. 493.

⁷⁰⁷ «Los esbozos serán buenos o malos, mejores o peores, verdaderos o falsos, aceptables o inaceptables, según sean fieles a lo dado en la aprehensión y resulten capaces de explicar bien o mal, verdadera o falsamente, etc., el fundamento de esos datos primarios desde la realidad

que hasta este punto era una Ética formal y la convierte en un conocimiento objetivo verdaderamente científico, esto es, en Moral concreta. No obstante, tanto Zubiri como Gracia señalan la importancia de ver que la verdad de los esbozos es siempre lógica y no-absoluta, aunque no por ello menos auténtica. Los esbozos de la razón son limitados y están sujetos a una constante revisión. Por ello, la obra de la razón se halla permanentemente abierta e inacabada.⁷⁰⁸

Todavía acerca de la reflexión sobre la razón, parece haber otra confluencia entre ambos autores. Tiene que ver con el término «razonable». Esta palabra es sumamente importante en el pensamiento ético de Diego Gracia. Hay que partir de la base de que, en las decisiones morales, encontramos una multiplicidad de factores condicionantes –sentimientos, emociones, valores, creencias, etc.– que hacen imposible que la toma de decisiones reproduzca la lógica imparcial, la racionalidad o la verdad, por ejemplo, de las matemáticas. Es cierto que los valores tienen un componente racional, pero a este hay que añadirle un factor emocional. Cuando, en el siglo XVIII, los moralistas británicos recuperaron la vida emocional humana y categorizaron los sentimientos como una facultad equiparable a la inteligencia o la voluntad, descubrieron el mundo de los valores. Los valores, pues, se conforman sobre una mezcla entre lo racional y lo emocional, por lo que no son exclusivamente ni lo uno ni lo otro, sino la unión de ambos elementos –y, naturalmente, lo mismo se aplica a los juicios estimativos o las valoraciones. Por tanto, los valores no son estrictamente racionales, pero sí que deben ser *razonables*. Esto dista de ser un detalle menor. Si bien los valores son algo complejo y poco unívoco, sí que es exigible que la gestión que las personas hacen de ellos sea, cuanto menos, prudente, responsable y razonable. El ser humano plasma valores en todo aquello que hace o produce, por lo que se espera que los valores sean realistas, es decir, realizables, *viabiles*. A eso es a lo que nos referimos con «razonables». Por supuesto, la educación en valores y el método deliberativo son herramientas para ayudarnos a hacer una mejor gestión de los valores y tomar decisiones morales más prudentes y razonables.⁷⁰⁹ De ahí que se pueda y se deba razonar sobre los valores, las creencias y demás. Y hay que hacerlo tanto

del mundo.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 495.

⁷⁰⁸ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 493–496.

⁷⁰⁹ « La deliberación consiste precisamente en eso, en el conocimiento del principio moral, de lo que debería ser, y también en la ponderación de todos los factores que concurren en la situación concreta, para ver si eso que debería ser, debe hacerse en esas precisas circunstancias, o no. La deliberación es un complejo proceso de ponderación de factores. El ser humano realiza continuamente este tipo de razonamiento en su vida cotidiana.», cf. GRACIA, Diego, *Como arqueros al blanco*, Humanidades Médicas, 11 (Madrid: Triacastela, 2004) p. 344.

individualmente como colectivamente, teniendo en cuenta que eso implica aceptar como interlocutor válido cualquier punto de vista distinto al propio.⁷¹⁰ Dicho esto, cabe pensar que esta noción de «razonable» pueda tener su antecedente en Zubiri. Según él, es frecuente que la verificación –y, por tanto, en la verdad racional– no sea ni totalmente adecuada ni completamente inadecuada, sino más bien «parcial». Esa parcialidad convierte lo esbozado en algo «viable», y ese cumplimiento inadecuado del esbozo (lo viable) en la experiencia de la realidad es lo que Zubiri llama «razonable». Lo razonable es, entonces, un modo de lo racional, es lo «racional viable».⁷¹¹ Esa es la viabilidad asociada a la razonabilidad que también encontramos en Diego Gracia.

Antes hemos definido la noción zubiriana de cultura como un sistema de poderes surgido a partir de la humanización de la naturaleza. Esto nos permite hablar del último punto común entre Zubiri y Diego Gracia: este segundo suscribe la idea zubiriana que esos poderes pueden ser buenos o malos, y, en tanto que malos, distingue cuatro poderes del mal.⁷¹² En primer lugar, Zubiri menciona el *maleficio*, que se basa en el defecto o imposibilidad físicos de «hacer» algo y, por tanto, tener las consecuentes posibilidades de vida. Se habla de mal porque la capacidad para obrar está físicamente alterada; un ejemplo de esto es la enfermedad. El segundo es la *malicia*. Esta es más profunda que el maleficio ya que consiste en el mal moral, en la mala intención. Si el maleficio incapacita para tener ciertas posibilidades de vida, la malicia posee la voluntad de posibilitar negativamente, desea hacer el mal. Seguidamente está la *malignidad*, es decir, la inducción al mal. El que obra con malignidad no sólo tiene mala intención, sino que, además, empuja a terceras personas hacia el mal; no en vano en la Biblia al demonio se le llama «el Maligno». Queda el último poder del mal, la *maldad*, que consiste en la objetivación del mal. Es la conversión del mal en cultura: los actos hechos desde la malicia o la malignidad acaban objetivándose, por lo que el mal se sustantiva adquiriendo vida propia.⁷¹³ Según Zubiri y Gracia, el maleficio, la malicia, la malignidad y la maldad, juntamente con sus opuestos, conforman la ética del poder. Gracia acepta esta teoría y la aplica al ámbito de la salud y la enfermedad,

⁷¹⁰ «No es verdad que sobre las creencias y los valores no pueda ni deba razonarse. Se puede y se debe. Lo cual exige aceptar a todos como interlocutores válidos, tratar de entender sus puntos de vista (...).», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 391.

⁷¹¹ GRACIA, Diego, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Logos, 2, 3a edición (Madrid: Triacastela, 2008) p. 233.

⁷¹² «Hay poderes buenos y poderes malos, según que posibiliten en uno o en otro sentido la vida de los hombres.», cf. GRACIA, Diego, *Como arqueros al blanco*, Humanidades Médicas, 11 (Madrid: Triacastela, 2004) p. 22.

⁷¹³ «De la mera posibilidad mala hemos pasado al poder, al poder del mal. Es el mal como poder cultural e histórico.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 23.

resaltando que todo acto humano contiene una dimensión específicamente moral, y, por ello, la forma en que uno trata su cuerpo y su salud también tiene repercusiones morales, tanto individuales como sociales e históricas.⁷¹⁴

De todo esto se desprende una conclusión fundamental, y es que la perspectiva zubiriana conforma la base sólida del pensamiento de nuestro autor. Que Diego Gracia es zubiriano es una afirmación que puede hacerse sin vacilar. Como ya hemos comentado, él empezó a relacionarse con Zubiri a principios de los años setenta. Por tanto, no es de extrañar que, cuando comenzó a interesarse por el mundo de la bioética y fue adentrándose en lo que podemos llamar su «etapa principalista», intensa sobre todo en la década de los ochenta, la influencia de Zubiri fuera de algún modo «performativa» de cara a su aproximación a la bioética norteamericana. Pero eso no es todo. Si bien son apreciables distintas etapas en la filosofía de nuestro autor –que veremos más adelante–, es igualmente cierto que el influjo zubiriano (y el lainiano) se han mantenido como una constante a lo largo de su vida.⁷¹⁵ De ahí que el pensamiento de Zubiri se fue convirtiendo para Gracia en un recurso hermenéutico y de análisis de la realidad, y, específicamente, de la realidad médica. Gracia asumió la descripción zubiriana de la estructura metafísica de la realidad y la aplicó al campo de la ética médica y de la bioética; un buen ejemplo de ello es su libro *Fundamentos de bioética* (1989). Asimismo, comparte el modelo epistemológico introducido en la trilogía sobre la inteligencia, y las correcciones metafísicas pertinentes que esos libros comportan. Su uso de la gramática zubiriana también está muy presente en sus obras, e, incluso, algunas de las consideraciones que Gracia hace sobre la persona humana mantienen todavía una huella zubiriana. Todo esto tiene, de hecho, un fuerte impacto en la perspectiva antropológica de Gracia, la cual no puede entenderse en todo su abasto sin las referencias a Laín y, sobre todo, a Zubiri. Todas las reformulaciones y aplicaciones de categorías zubirianas a cuestiones pertinentes a las ciencias de la vida y de la salud evidencian una idea sobre el ser humano que se enraíza en estos autores, a la vez que sostiene implícitamente sus tesis bioéticas. Zubiri es, pues, el eco que resuena de forma perenne en la filosofía de nuestro autor. Por todo esto, se hace lógico concluir que, para Gracia, Zubiri conforma una estructura intelectual que le sirve a modo de aproximación a la realidad, así como una base excelente sobre la que pudo elaborar su propio pensamiento.

⁷¹⁴ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 22–24.

⁷¹⁵ Hay que tener en cuenta que la filosofía zubiriana le llegó a Diego Gracia por duplicado ya que, por un lado, la recibió directamente de Zubiri como discípulo suyo, y, por otra parte, también la asumió a través de Laín Entralgo, que era igualmente zubiriano.

SEGUNDA PARTE

DIEGO GRACIA. UNA BREVE BIOGRAFÍA INTELLECTUAL

A lo largo de la historia ha habido distintos autores que han puesto de manifiesto la radical diferencia que existe entre la oralidad y la palabra escrita. Este es un asunto especialmente relevante dentro de la filosofía platónica. Los seguidores de dicha corriente llevan siglos divididos entre los partidarios del *corpus* de Diálogos y los defensores de las doctrinas no escritas (*ἄγραφα δόγματα*) que Platón impartía dentro de los muros de la Academia. Según el filósofo ateniense, la escritura es un elemento que tiene una naturaleza estática. Lo escrito, escrito está: no se amplía, no varía según las necesidades del lector, no responde preguntas. Expone pero no dialoga, y esa limitación es, para Platón, su mayor defecto. En cambio, en la oralidad el pensamiento vive con una fervorosa intensidad: la verdad fluye a través de las palabras, penetrando en las almas y grabándose en ellas; ante esto, el texto redactado está en una desventaja clara.⁷¹⁶

A tal problematismo formal se le añaden, además, otras dificultades relacionadas con el objeto del discurso. Tengo para mí que hay pocas realidades más complejas que la humana. El estudio de la antropología entraña muchas dimensiones distintas de nuestra existencia que conforman un entramado intrincado, a par que delicado, que da razón del modo como el ser humano se muestra y se relaciona con el mundo que le rodea. Eso a nivel antropológico, es decir, general. Pero la tarea se hace mucho más penosa cuando tratamos de elaborar una narrativa biográfica en particular. Por ser una mezcla de aspectos como el intelectual, el emocional, el psicológico o el vivencial, entre otros, las personas somos altamente complicadas. Hay un ápice de misterio que es connatural a lo existente, una escatología que nunca acaba de desocultarse del todo a nuestros ojos, haciéndose especialmente evidente en los seres humanos. En la vida de las personas hay algo perennemente inefable que hace que, al intentar darle forma discursiva, el resultado sea inevitablemente incompleto, imperfecto. Después de la vivencia del auténtico encuentro con el otro, todo lo que uno pueda intentar expresar con palabras escritas sabrá a poco. De ahí que la labor biográfica conforme una empresa casi titánica. Porque jamás se conoce enteramente a alguien, y, de hecho, siempre hay recovecos de nuestro ser que a uno mismo le pasan completamente inadvertidos.

⁷¹⁶ Tales ideas las encontramos expresadas en PLATÓN, *Fedro*, 277e⁴–278d¹; PLATÓN, *Carta VII*, 341b⁵–e⁶.

Por todo lo dicho, parece quimérico proponer que, en las siguientes páginas, elaboraremos una biografía de nuestro autor. No aspiramos a tanto. En su lugar, parece más honesto proyectar una narrativa sintética del itinerario vital e intelectual de Diego Gracia. Con ello queremos ofrecerle al lector una perspectiva que reúna los hitos biográficamente fundamentales en pro de comprender mejor al filósofo que aquí estudiamos, porque la vida y el pensamiento de una persona se dan en una unidad indisoluble. Por tanto, nuestro objetivo es presentar –aunque sólo podamos hacerlo aproximadamente– la persona que es Diego Gracia, y no solamente el maestro bioeticista. Para hacerlo, atenderemos especialmente a cuestiones como sus orígenes, su etapa de formación, los primeros avances de su carrera intelectual, su entorno y su incansable dedicación a los campos de la medicina y la bioética; todo esto acompañado de su evolución filosófica. Para llevar a cabo tal labor contamos principalmente, por una parte, con la inestimable guía del perfil biográfico que Antonio Pintor-Ramos escribió sobre nuestro autor, y, por otra, con la propia ayuda de Diego Gracia, que muy amablemente accedió a conversar y a resolver nuestras dudas.

Hay, empero, una última advertencia que debe hacerse antes de entrar en materia. Y es que debemos tener en cuenta que estamos hablando de un intelectual que, en la fecha en que redactamos la presente investigación, sigue gozando de vida. Ese no es un detalle menor, sino todo lo contrario. A lo largo de estas páginas ha salido la idea de que la persona es un proyecto en constante desarrollo. Pues bien: aunque se trate de un hombre ya longevo, a sus 83 años Diego Gracia sigue evolucionando. Esa es una cuestión, pues, que aún complica más la descripción de su biografía, dado que no está acabada y, por ello, está sujeta a variaciones. Sin embargo, nosotros defendemos que los impedimentos mencionados no son razón suficiente para invalidar la utilidad de nuestro imperfecto trabajo. Los frutos que Gracia ha producido hasta este momento son de una dignidad y un valor enormes, por lo que mantenemos que tiene todo el sentido dedicarle esta investigación y tantas más. Porque lo imperfecto no es necesariamente malo; tal es la condición misma de la naturaleza humana.

(...) ninguno de los esbozos biográficos que conozco hacen justicia a la figura de Diego Gracia y sospecho que la clave está en un punto básico: los biógrafos se ven desbordados por la amplitud de intereses presentes en su obra y, procedentes de la alta especialización hoy imperante, son incapaces de otra cosa que yuxtaponer esos intereses en una especie de anacrónica polimatía de raíz renacentista, que hoy arrastra siempre la sospecha de diletantismo. Acercarme a la unidad de esos intereses

clasificados como extraños en el cuadro del saber de nuestra época es uno de los objetivos de estas páginas.⁷¹⁷

Diego Gracia Guillén nació el 21 de mayo de 1941 en la ciudad de Madrid. Es el segundo hijo nacido en el seno de una familia marcadamente intelectual. Su padre quedó huérfano cuando era todavía muy pequeño, y pronto tuvo que ponerse a trabajar para ayudar a su familia a mantenerse y salir adelante. Aun a pesar de esa adversidad, se esforzó para poder estudiar. Siguió el bachillerato nocturno, cursó Magisterio y, luego, hizo la carrera de Derecho para llegar a convertirse finalmente en notario –cosa que repercutió al núcleo familiar con una cierta tranquilidad económica. Por su parte, su madre también estudió Magisterio en el entonces nuevo Plan profesional del ministro Marcelino Domingo durante la Segunda República, siendo la primera de su promoción. Pero, con una familia numerosa, su madre abandonó su profesión para poderse centrar en cuidar de sus hijos y de su hogar. Por otro lado, el trabajo de su padre era un tanto itinerante: ocupó la plaza de notario en distintas partes del país, por lo que la familia vivía en un relativo nomadismo. Sin embargo, eso no fue ningún obstáculo para que el joven Gracia pudiera disfrutar de un ambiente intelectual durante su infancia.⁷¹⁸ Ese entorno inmediato propició que tuviera acceso a una excelente cultura ya desde niño, volviéndole también proclive a la lectura. Él mismo afirma que siempre le ha gustado estudiar, y es que la inquietud y la búsqueda de conocimiento forman parte de su propia naturaleza.⁷¹⁹

Empezó sus estudios de bachillerato en 1951. Hizo los tres primeros años en la capital española, mientras que los cursos restantes y el preuniversitario los pasó en Valladolid, donde asistió al centro «El Salvador» que estaba dirigido por los Hermanos de la Doctrina Cristiana. Gracia recuerda ese tiempo como una de las primeras etapas importantes en su vida puesto que, poco a poco, iba perfilando una idea de cómo quería encarrilar su futuro. Fue en esa etapa de bachillerato que descubrió el mundo de la filosofía, el cual le encantó. Asimismo comenta que, al igual que sus hermanos, recibía una módica asignación de dinero, una medida con la que sus padres querían

⁷¹⁷ PINTOR-RAMOS, Antonio, «Diego Gracia: Perfil biográfico», *El valor de lo real. Homenaje a Diego Gracia*, eds. Antonio Pintor-Ramos; María Lida Mollo; Carlos Sierra-Lechuga; Antonio González (Madrid: Fundación Xavier Zubiri, 2021) p. 21.

⁷¹⁸ «Yo soy hijo de un matrimonio, ya fallecido, de maestros nacionales. En mi casa siempre ha habido un enorme interés por la lectura y por la cultura que nos transmitieron a todos los hijos. Y eso sí que creo que influyó mucho en mí, claro.», cf. entrevista privada con Diego Gracia.

⁷¹⁹ «En el caso de Diego, este ambiente crea una connaturalidad con la dedicación intelectual desde sus primeros años que lo convierten en un caso palmario de lo que se llamaba vocación, (...).», cf. A. PINTOR-RAMOS, op. cit; p. 24.

alentar su sentido de la responsabilidad.⁷²⁰ Él invertía esos pequeños ahorros en libros, principalmente ensayísticos: todo cuánto le ofrecía el diverso y amplio catálogo de la Colección Austral, aunque también eran asequibles las colecciones de novela contemporánea de la editorial Plaza & Janés.⁷²¹ Así accedió a algunos trabajos de autores como Balmes, Ortega o Marañón, entre otros, y también a los escritos de Unamuno –antes de que la literatura de este sufriera la censura franquista. Ser un ávido lector suponía todo un reto en plenos años cincuenta, en una España en posguerra y donde la reprobación de los contenidos hacía estragos en la ya *per se* escasa oferta de libros. Se vetaban ciertas publicaciones no sólo porque diferían de la política del régimen, sino también según el criterio eclesiástico: se tomó como guía el *Index librorum prohibitorum*, que en 1948, en su última edición impresa, el número de páginas ascendía a quinientas. Sucedió además que, con lamentable frecuencia, autores excepcionales y libros que ahora consideramos clásicos acababan prohibidos por censores mediocres. Eso, entre otras razones, justifica el veto a Descartes, Malebranche, Berkeley, Pascal o Kant en el ámbito filosófico, y de novelas como *Los Miserables* de Víctor Hugo, *Madame Bovary* de Flaubert o gran parte de la literatura del siglo XX.

Aun en esa situación, Gracia se las apañó para poder avanzar en sus lecturas. Puede que ese gusto por la cultura y por el pensamiento expliquen que sus razonamientos y sus inquietudes intelectuales fueran más maduros que los de los demás muchachos. De hecho, en su adolescencia incurrió en unas circunstancias parecidas a las que Zubiri vivió cuando tenía su misma edad. Y es que cayó en una grave crisis personal y religiosa, fruto de chocar con la manera convencional e inauténtica de practicar el cristianismo, al tiempo que tampoco hallaba un modo coherente de vivir el mensaje evangélico.⁷²² En el contexto de un régimen dictatorial donde se abogó por la reducción

⁷²⁰ «Desde muy niño a mí me daban una paga, como a todos mis hermanos, un pequeño dinero para que aprendiéramos a gestionarlo. Yo lo que hacía era comprar libros, de tal manera que fui construyendo mi biblioteca desde muy jovencito, y apreciando mucho los libros y la lectura.», cf. entrevista privada con Diego Gracia.

⁷²¹ También existía entonces la opción de las publicaciones de la editorial Aguilar, cuyos ejemplares estaban embellecidos con encuadernaciones de piel y usaban el papel biblia, aunque los precios no se podían considerar populares (cf. A. PINTOR-RAMOS, op. cit; pp. 25–26).

⁷²² «Y como la convención de los años cincuenta estaba representada por los contenidos propios de una educación religiosa que, cuando menos hay que calificar de lamentable, se comprenderá fácilmente que esto me llevara a una profunda crisis religiosa. No entendí las convenciones eclesiásticas ni los cambalaches morales que acababan haciendo mundanamente digerible un mensaje radical como el evangélico. La vivencia convencional de la religión cristiana, que era la más frecuente, me parecía inauténtica, y a la vez no me veía capaz de vivir el mensaje evangélico con absoluta coherencia. Esto me hizo profundamente

del catolicismo a un duro deontologismo y a una ética puramente heterónoma, Gracia tuvo que enfrentarse al arduo desafío de pensar por sí mismo; por eso recuerda esos años adolescentes como un episodio atormentado. No obstante, ese desagradable trance fortaleció su autonomía y su espíritu crítico frente al despotismo político-religioso que entonces imperaba en España.⁷²³

Llamo la atención sobre el hecho nada común de que un jovencito en aquella época de penurias decida su vida, no por razones económicas o tradiciones familiares, sino por lecturas; creo que este hecho dice mucho más de su personalidad que muchos datos externos.⁷²⁴

Inmerso en esa tensión vital, hubo tres libros que, para el joven Gracia, supusieron una luz en su horizonte más inmediato. El primero de ellos fue un modesto volumen que recogía tanto los escritos breves de San Francisco de Asís como algunos alrededor de su figura. Se sintió irremediabilmente identificado con el drama del santo, a saber, que ambos habían intentado vivir posconvencionalmente la fe cristiana. A través de esa lectura, pues, el franciscanismo caló muy hondo en nuestro autor, hasta el punto que, aún a día de hoy, forma parte de su mentalidad madura. Puede incluso considerarse como una influencia en el imperativo moral que Gracia propone: vive frugalmente, piensa y actúa globalmente. Otro título que fue determinante para él fue *Naturaleza, Historia, Dios* de Zubiri –la tercera edición (1955). Ese es un texto que sirvió como estímulo fértil para más de una generación que buscaban sin cesar un discurso distinto del que ofrecía la ya superada neoescolástica. Zubiri representaba un autor moderno, con pretensiones de actualidad, que reflexionaba sobre los grandes temas desde una perspectiva nueva y atractiva, aunque todavía no del todo madura. Gracia, como intelectual incipiente, también fruyó de esa lectura y se empapó de su contenido. El libro restante –y quizá el más importante– fue *La esperanza y la esperanza* de Laín Entralgo, que Gracia leyó en el mismo año de su publicación.⁷²⁵ Laín presentaba un enfoque de la medicina diferente, que tendía puentes entre dicha ciencia y la antropología, y lo hacía mediante una magnífica escritura, equilibrada y bien estructurada. Con ese texto, Gracia tomó conciencia de que para la dedicación a la filosofía no bastaba con estudiar la carrera, que además se requería una base

desgraciado durante bastante tiempo.», cf. fragmento citado por A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; p. 28.

⁷²³ A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; pp. 23–29.

⁷²⁴ A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; pp. 29–30.

⁷²⁵ «(...) de este libro el propio Diego Gracia hará con el tiempo un resumen sintético de la parte histórica y Laín añadirá un epílogo en la discusión con la gran obra de E. Bloch y la teología de J. Moltmann, que se publicará en la colección "Punto Omega" de Guadarrama con el título *Antropología de la esperanza*.», cf. A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; p. 31.

científica previa.⁷²⁶ De todos modos, las respectivas lecturas que Diego Gracia hizo de Zubiri y de Laín fueron su primera toma de contacto con los que, más tarde, serían sus dos grandes maestros.

Muy influido y fascinado por el espíritu franciscano, a los dieciocho años Gracia se decidió a ingresar en su Orden, eligiendo para ello la estricta rama de los Capuchinos. Empezó el noviciado en Bilbao, donde residió durante poco más de un año, y, después, se trasladó al convento de La Serna –dotado de una gran biblioteca–, en Salamanca. Allí realizó los tres años de Filosofía que correspondían a la formación religiosa, a pesar de que luego dejó los estudios eclesiásticos.⁷²⁷ El motivo de ese abandono fue la lectura de *Sobre la esencia*, que impactó enormemente en Diego Gracia. Los meses siguientes a la publicación del texto zubiriano los pasó leyendo y releendo el libro. Fue una experiencia un tanto ambivalente: por una parte, le pareció un trabajo impresionante y de una calidad filosófica superior a lo habitual; pero, por otro lado, el libro significaba una ruptura con la primera etapa filosófica de Zubiri que el público no supo muy bien cómo interpretar. A Gracia le generó una sensación de perplejidad y frustración, y le suscitó lo que varias veces ha llamado «su lista de inobjetables objeciones a *Sobre la esencia*». No obstante, la enorme profundidad intelectual del libro le hizo reflexionar acerca de su propio futuro. Acabó por convencerse de que él no sería capaz de alcanzar ese mismo nivel de encarnación filosófica; pensó que podría llegar a ser un erudito, pero no estaba seguro de poder «hacer» filosofía. Por eso, y tomando a Laín Entralgo como ejemplo,⁷²⁸ decidió que estudiar Filosofía no era su camino, y que era mejor acercarse a ella desde la Medicina –haciendo coincidir así su inquietud intelectual y su interés científico. De ese modo, tras cuatro años de formación capuchina, en 1963 abandonó la Orden franciscana. A diferencia de otros casos similares al suyo, él partió sin resentimientos

⁷²⁶ «Me interesó mucho hacer filosofía. Luego me di cuenta que, para poder trabajar en filosofía, era necesario tener una formación científica previa. Ahí, la lectura de un libro que salió en 1957 –cuando yo estaba acabando el bachillerato–, que fue *La espera y la esperanza* de Laín Entralgo, para mí fue fundamental.», cf. entrevista privada con Diego Gracia.

⁷²⁷ Tal y como señala Antonio Pintor-Ramos, no es verdad que Diego Gracia no ha recibido formación filosófica. Es cierto que, a diferencia de su hermano mayor que compaginó Filosofía y Derecho, él no posee ninguna titulación oficial en dicha carrera, pero eso no debe desmerecer la formación principalmente neotomista por la que pasó nuestro autor, que también profundizó en Buenaventura y Duns Escoto; era la misma neoescolástica que estaba presente en las facultades civiles (cf. A. PINTOR-RAMOS, op. cit; pp. 31–33).

⁷²⁸ «Por más que hoy a muchos les parece trasnochado, nuestra generación cree en la capacidad de arrastre de los ejemplos (...) y encontrar un “modelo” a seguir ayudaba mucho a trazar la propia trayectoria vital, sin que obste para ello la posible idealización en mayor o menor grado de ese modelo adoptado.», cf. A. PINTOR-RAMOS, ibíd; p. 37.

ni reproches y manteniendo completamente su admiración y afecto por el franciscanismo. Seguía siendo un joven de profunda religiosidad y con gran sensibilidad para la donación y la gratuidad. Esa es una perspectiva que ha mantenido a lo largo de toda su vida, y todavía ahora, en su sólida madurez, tiene muy presente que la vida es un regalo, un don que se recibe sin pedirlo y sin merecerlo, por lo que la única respuesta digna es la gratitud. También posee un intenso sentido del misterio, entendido este como la experiencia trascendental de la gracia y la finitud de la existencia humana. Asimismo, y a pesar de que no le satisfacía, había adquirido un bagaje filosófico destacable: sentía predilección por la literatura mística y tenía una perspectiva general de la teología sistemática preconiliar.⁷²⁹

Ese mismo año comenzó la carrera de Medicina en la Universidad de Salamanca.⁷³⁰ Además de en Medicina, en Salamanca también se expedían títulos en Filosofía y letras (Geografía e Historia y Filología hispánica, clásica, francesa, inglesa, italiana y germana), en Ciencias (Física, Química y Matemáticas), en Farmacia y en Derecho. La de Medicina no tenía una tradición tan dilatada como otras facultades de la Universidad, pero estaba atravesando un muy buen momento. Pedro Amat Muñoz acababa de acceder a la cátedra de Anatomía, y, en unos pocos años, se convertiría en una figura importante de la universidad salmantina, primero como secretario y decano de la facultad y luego como rector (1980–1986). La cátedra de patología la ocupaba el entonces rector Alfonso Ballcells Gorina, y Cirilo Rozman Borstnar también había empezado como profesor. Estos son sólo algunos de los nombres que estuvieron presentes durante la formación académica de Diego Gracia. Como la decisión que tomó implicaba un cambio de orientación en sus estudios, ocurrió que Gracia era un poco mayor que el resto de sus compañeros. Pero era un giro importante en su vida que afectaría su futuro, y, dado que la filosofía que había aprendido no le contentaba, estaba decidido a emprender la vía de las «ciencias duras» mediante la medicina, una disciplina que le permitía aplicar de modo útil los conocimientos que había obtenido en su anterior formación. Asimismo, al iniciar sus

⁷²⁹ A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; pp. 34–36; PÉREZ OLIVA, Milagros, «El maestro deliberador», entrevista publicada en la revista semanal del periódico *El País* (29.01.2006), URL <https://elpais.com/diario/2006/01/29/eps/1138519610_850215.html> [fecha consulta 07.02.2023].

⁷³⁰ Aunque las dos grandes universidades estuvieran en Madrid y en Barcelona, Salamanca constituía la ciudad universitaria por excelencia de España, y, por aquel entonces, se hallaba en un periodo de fuerte expansión. Además, en el centro de la urbe estaba la inmensa librería Cervantes: seis pisos con libros sistemáticamente ordenados que, hasta la década de los ochenta, almacenaba casi todos los títulos publicados por las editoriales nacionales (cf. A. PINTOR-RAMOS, *op. cit*; pp. 41–42).

nuevos estudios, Gracia también ingresó en uno de los colegios con más tradición y actividad de la ciudad universitaria, el Colegio Mayor de San Bartolomé. Tal centro fue el lugar donde residió durante los primeros cuatro años. A la llegada de Gracia, Pedro Amat acababa de asumir la dirección del Colegio, y su principal interés pasaba por la organización de aulas y actividades que fomentaban la cultura interdisciplinar. Esto le permitió a Gracia asistir los sábados a los seminarios de filosofía dirigidos por Marcelino Legido López en la Universidad Pontificia.⁷³¹

Cuando estaba en el tercer curso, Gracia ganó por oposición el puesto de interno en la cátedra de Psiquiatría que dirigía Francisco Llaveró Avilés; aunque, más que con él, Gracia se relacionó con el adjunto Valentín Conde López –futuro catedrático de Psiquiatría de la Universidad de Valladolid. A falta del sistema MIR, el logro de una vacante de interno era una buena forma de completar la formación médica, a la vez que el alumno podía poner de manifiesto qué rama de especialización prefería. Gracia mantuvo esa plaza el resto de su carrera. Algunas de sus funciones eran asistir a las sesiones clínicas vespertinas, ayudar a la consulta de psiquiatría y hacer guardias en el hospital provincial. Por otra parte, también se matriculó en la Escuela de Psicología que la Universidad Pontificia había creado en 1966 por iniciativa de Enrique Freijo Balsebre, siguiendo el modelo de la institución que había en Madrid y suponiendo un cierto antecedente de las que luego serían las facultades de Psicología. El paso por esta escuela hizo que Gracia obtuviera el Diploma en Psicología Clínica en 1968, formando parte de la primera promoción de estudiantes que tuvo el centro.⁷³² De ahí que, a la altura del ecuador de sus estudios, era ya notable el interés de Diego Gracia por la rama de la Psiquiatría.⁷³³ Pero esa hegemonía quedó perturbada por una asignatura, periférica en el currículum de la formación médica, que descubrió en su último curso: Historia de la Medicina. Era una materia que entonces sólo se impartía en las universidades de Madrid y Salamanca, y, en esta última, el catedrático desde 1955 era Luis Sánchez Granjel, una figura apreciada del entorno salmantino y

⁷³¹ A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; pp. 36–47.

⁷³² «No se debería despreciar este dato, no solo porque era su primer título universitario que además en aquel momento habilitaba para el ejercicio profesional de la psicología aún no regulado en España, sino porque complementaba su formación psiquiátrica en medicina.», cf. A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; p. 51.

⁷³³ El hecho de que Diego Gracia también siguiera los pasos de Laín al orientarse inicialmente hacia la psiquiatría no es algo anecdótico: «La psiquiatría es, de las especialidades médicas, la que probablemente está más relacionada con la filosofía. Así que sí, posiblemente Laín Entralgo también hubiera acabado ahí. (...) Cuando acabé la carrera, volví a Madrid, y allí empecé a trabajar en psiquiatría: fui psiquiatra de un centro de la ciudad. Pero la verdad es que seguía con mi interés por la filosofía y por lo que entonces trabajaba Laín Entralgo, que era la antropología médica.», cf. entrevista privada con Diego Gracia.

recordada con gran afecto. Se había dedicado incansablemente tanto al estudio de la cultura y la literatura nacionales –escribiendo sobre autores como Azorín, Baroja, Gómez de la Serna, Unamuno, Felipe Trigo o Diego Torres Villarreal, entre otros–, como propiamente a la investigación histórica, que llevaba a cabo de un modo excelente y riguroso. También impartía Historia de la Psicología, asignatura para la que editó su propio libro de texto, de título homónimo, en 1975. Gracia mostró un gran interés por la Historia de la Medicina, cosa que sorprendió a Sánchez Granjel, dado que esa materia no era nada troncal en la carrera y pasaba un tanto desapercibida. No obstante, sí que llamó la atención de nuestro autor –el cual ya conocía ese ámbito a través de Laín Entralgo–, que hizo sus reflexiones y formuló algunas preguntas a su profesor. Aun así, Gracia dedicó su memoria de licenciatura a la Psiquiatría. Su trabajo, que tituló *Psicología factorial de la personalidad* y por el que obtuvo un sobresaliente *cum laude*, le obligó a esforzarse de verdad, ya que era un tema muy nuevo y bastante desconocido, por lo que nadie pudo ayudarle demasiado.⁷³⁴ Por tanto, no en vano podía afirmar que, cuando terminó su carrera de medicina, poseía un vasto y detallado conocimiento sobre lo que en aquel momento era la Psiquiatría; y ese fue el primer ámbito en el que trabajó profesionalmente.

El talante intelectualmente inquieto, su brillantez como alumno y el interés que Gracia mostró por la Historia de la Medicina llamaron la atención de Sánchez Granjel. Cuando terminó sus estudios, este le ofreció un puesto de profesor dentro de su cátedra, junto con la posibilidad de quedarse en Salamanca. Aquella fue una oportunidad muy generosa que nuestro autor le agradeció sinceramente, pero que decidió rechazar.⁷³⁵ La razón de su negativa era doble: por un lado, deseaba volver a Madrid; era su ciudad natal y su familia estaba allí. Pero además, en la capital estaba también Laín Entralgo, un autor al que había leído profusamente, que había tomado como modelo y que, justamente, ocupaba la misma cátedra que Sánchez Granjel en la Universidad Central. Había decidido que quería acercarse a él, por lo que ese interés convergía con su deseo de regresar a casa, y así mismo se lo hizo saber a Sánchez Granjel. No obstante, sí que le pidió el favor de si podía escribirle una carta de presentación

⁷³⁴ Sus primeras publicaciones versaron sobre las tesis fundamentales de esa investigación.

⁷³⁵ «Al terminar la carrera tuve la oportunidad de quedarme porque Luis Sánchez Granjel me ofreció un puesto de profesor en su cátedra de Historia de la Medicina. La verdad es que no supe apreciar aquello; él me estaba ofreciendo algo muy valioso, pero yo le dije: “el puesto no me interesa, pero si usted me diera una carta de presentación para quien tiene esta misma cátedra en Madrid”, que era Laín Entralgo, “le quedaría muy agradecido”. (...) Él se quedó muy parado, sí, pero no dijo nada. Estuvo pensando un rato y al final me dijo, bueno, pues vuelva usted mañana. Y me dio la carta.», cf. M. PÉREZ OLIVA, op. cit.

dirigida a Laín, a quien conocía muy bien y apreciaba, y él aceptó. Ese rechazo no supuso ningún daño en la relación entre profesor y alumno, que guardaron una amistad longeva. Cuando Sánchez Granjel ingresó en 2003 en la Real Academia Nacional de Medicina, Gracia –que ya era académico numerario– fue su padrino y el encargado de responder a su discurso de ingreso, y también escribió la «sesión necrológica» que la Academia le dedicó a Sánchez Granjel en 2015, cuando falleció.⁷³⁶

Para obtener el título de médico psiquiatra, uno podía acceder a las denominadas «escuelas especiales de psiquiatría». A su llegada a Madrid, en 1970, Gracia se matriculó en la que dirigía Juan José López-Ibor, pero al cabo de poco abandonó esa vía. Él ya había trabajado en el hospital psiquiátrico de Leganés, donde Valentín Conde era jefe clínico. Por eso, en lugar de la escuela de psiquiatría y como también necesitaba un empleo, se inscribió en el Colegio de Médicos y empezó a trabajar en psiquiatría en una clínica privada, lo que le proporcionó su titulación oficial en el año 1974. Estas experiencias clínicas, junto con su ocupación como interno en la cátedra de Psiquiatría de Salamanca, conforman la etapa de su vida en la que ejerció profesionalmente la medicina. Más tarde, su actividad docente resultó difícil de compaginar con la práctica médica, dada la exigencia de estar actualizado ante las novedades importantes y los descubrimientos en el ámbito médico. Una tarea nada fácil si se tiene en cuenta la rápida evolución que dicho campo vivió en la segunda mitad del siglo XX y los inicios del XXI.⁷³⁷ Sin embargo, Diego Gracia ha procurado no perder nunca del todo el contacto con el ejercicio del clínico, puesto que es un requisito *sine qua non* de la dedicación al campo bioético el analizar los problemas desde dentro; la problemática bioética es eminentemente práctica, por lo que no es viable estudiarla de un modo única o excesivamente teórico.⁷³⁸

En 1970 –año decisivo para nuestro autor–, pues, Gracia finalizó sus estudios de Medicina y Cirugía General en Salamanca, con premio extraordinario de licenciatura y

⁷³⁶ PINTOR-RAMOS, Antonio, «Diego Gracia: Perfil biográfico», *El valor de lo real. Homenaje a Diego Gracia*, eds. Antonio Pintor-Ramos; María Lida Mollo; Carlos Sierra-Lechuga; Antonio González (Madrid: Fundación Xavier Zubiri, 2021) pp. 49–54.

⁷³⁷ A. PINTOR-RAMOS, *ibíd.*; p. 52.

⁷³⁸ «La verdad es que nunca he perdido el contacto con la práctica, no lo he querido perder. El trabajo que yo he hecho en bioética se ha debido, en buena medida, a que estaba continuamente en relación con la clínica. Los problemas de la bioética son problemas clínicos que suceden y que no se pueden analizar desde fuera. Y eso me ha hecho estar continuamente en contacto con ello, aunque dejara la práctica clínica cuando tuve que dedicarme a la docencia en la Facultad de Medicina de Madrid.», cf. entrevista privada con Diego Gracia.

habiéndose especializado en Psiquiatría, pero con la vista puesta en la Historia de la Medicina.⁷³⁹ Ese mismo año, en Cáceres, contrajo matrimonio con Purificación García-Miguel y García-Rosado,⁷⁴⁰ a quien había conocido durante la carrera.⁷⁴¹ Y, en otoño, con la intención de ampliar su horizonte en el campo de la Historia de la Medicina, se fue a Madrid y se presentó ante Laín Entralgo.

Laín era una persona excepcional. Era un hombre de gran delicadeza, de un trato, de una inteligencia y de un saber magníficos. Lo he dicho muchas veces: para mí fue como un segundo padre. Me dio alas; hay veces que los jefes te cortan las alas, pero con él sucedía todo lo contrario. La relación que tuve con él fue íntima hasta que falleció.⁷⁴²

Gracia tenía muy claro que quería imitar lo que Laín había hecho:⁷⁴³ mediante su Antropología médica, había logrado aunar la ciencia con la filosofía. Ese era el mismo objetivo que perseguía nuestro autor, el poder hacer filosofía desde una óptica más concreta. Laín le acogió con mucho cariño en el grupo que trabajaba con él en la cátedra de Historia de la Medicina de la Universidad Central. Allí coincidió con otros estudiantes como Agustín Albarracín Teulón o José Luis Peset. Bajo la dirección de Laín, Gracia empezó sus estudios de doctorado. Durante su estada en Salamanca, había ido reservando una notable cantidad de materiales con la idea de realizar una tesis doctoral acerca de la historia de la psiquiatría en España. Aquello podría haber desembocado en un trámite doctoral relativamente rápido, pero la influencia lainiana

⁷³⁹ Es digno de mención que el recuerdo que Diego Gracia guarda de su etapa universitaria podría considerarse como agri dulce. Él asistió a la universidad de la posguerra durante la década de los sesenta, y, por tanto, en plena dictadura franquista. Pero formaba parte de una generación que ya había nacido dentro del régimen, y como tales, no tenían recuerdo alguno de la Guerra Civil, pero sí que sentían las inquietudes sociales propias de aquel momento. En este sentido, Gracia evoca el recuerdo de haber convivido con algunos profesores verdaderamente excelentes, pero lamenta recordar que había otros cuyo nivel académico era inferior, y que dejaba que desear: «A mí estudiar me gustaba, y Medicina me gustaba. Sí tengo que decir que la universidad que yo viví me gustó menos, porque había muchas cosas que eran muy poco académicas, que no tenían nivel. España ha cambiado mucho en pocas décadas. El nivel de muchos profesores de la primera mitad de los años sesenta no era muy bueno. No obstante, había otros que eran excelentes. Había una gran variedad entre unos, que eran muy buenos, y otros que no.», cf. entrevista privada con Diego Gracia.

⁷⁴⁰ «Salmantina algo más joven, también licenciada en Medicina en Salamanca, premio extraordinario de licenciatura el curso anterior (1969), obtendrá su título de especialista en Pediatría en el hospital La Paz de Madrid, en el que se desarrollará toda su vida profesional. Personalidad reconocida, directora del servicio de oncología pediátrica, que luego se replicará conforme a ese modelo en los grandes hospitales de toda España y una de las fundadoras de una asociación de especialistas en Oncología infantil, cuya presidencia nacional ocupará algún tiempo.», cf. A. PINTOR-RAMOS, op. cit; p. 55.

⁷⁴¹ En 1972 se convirtieron en padres por primera vez. A su primogénita, Teresa, le siguieron tres hijos más: Francisco, Diego y Pablo (cf. A. PINTOR-RAMOS, ibíd; p. 55).

⁷⁴² Entrevista privada con Diego Gracia.

⁷⁴³ «(...) “los llamados maestros enseñan a muchas personas, pero solo algunas deciden seguirlos y tomarlos como modelos. Solo de estos son auténticos maestros. Y esa elección la lleva a cabo el discípulo”, es decir, jamás un discípulo es un epígono, este es la negación de cualquier vida intelectual.», cf. A. PINTOR-RAMOS, op. cit; p. 63.

hizo que se cuestionara sus planes. Gracia proyectaba estudiar la estructura de la Psiquiatría del siglo XX poniendo como límite la guerra civil española, pero acabó desviándose de tal objetivo. Puede que en parte fuera porque, al cursar su especialidad, se llevó una cierta decepción profesional ante la inestabilidad de ese ámbito, que oscilaba entre el antiguo modelo kraepeliano y unas novedades que aún no estaban consolidadas.⁷⁴⁴ Y también tuvo que ver el hecho de que la labor de detalle que esa tesis comportaba no le interesaba demasiado. En su lugar, prefería esa inspiración humanista y personalista que,⁷⁴⁵ en los años cincuenta y sesenta, conformaban el núcleo mismo no sólo de la Antropología médica, sino de toda la perspectiva lainiana. A Gracia le atraía mucho más esa concepción de la medicina y de la relación clínica que veían la enfermedad como un hecho biográfico y no como una cuestión meramente físico-química. Y acabó decantándose por ese camino.

Mientras esto sucedía, Laín, por su parte, vivía un momento de crisis intelectual. Entre 1960 y 1970, hubo un auge en España del pensamiento analítico y del marxismo que provocó una reacción peyorativa ante todo aquello que fuera –o pareciera– de corte idealista. Con base en esto, muchos estudiantes juzgaron duramente la Antropología médica lainiana, y hasta algunos de sus antiguos discípulos le desacreditaron. Esas críticas que Laín veía injustas le causaron dolor y malestar, pero, aun así, escuchó los argumentos que esgrimían en su contra e intentó rectificar. Como ya hemos mencionado anteriormente, esto le llevó a abandonar temporalmente su trabajo con la Antropología médica para centrarse en un enfoque completamente historiográfico acerca de la Historia de la Medicina. Para él, ese fue el cierre de su etapa antropológica. No obstante, eso no impidió que Diego Gracia asimilara la esencia del pensamiento de Laín (que otros habían mal-llamado idealismo) y que lo integrara como parte de una herencia cultural que impregnó su actividad intelectual y que le ayudó a perfilar mejor su pensamiento. Cambió su investigación doctoral por otra que tituló *Persona y enfermedad: una introducción a la historia y a la teoría de la antropología médica*. La tesis fue defendida el 29 de marzo de 1973, alcanzando la máxima calificación.⁷⁴⁶ Diego Gracia aprendió de Laín Entralgo dos cosas fundamentales: primero, que en la Historia de la Medicina es menesteroso encarar

⁷⁴⁴ «(...) con el agravante de que en España había una dura pugna, con relevo generacional incluido, por el dominio de la psiquiatría entre grupos rivales tribales.», cf. A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; p. 57.

⁷⁴⁵ Inspiración que procedía de autores como Scheler, Plessner, Gehlen y Zubiri, entre muchos otros (cf. A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; p. 58).

⁷⁴⁶ A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; pp. 54–63.

todos los avances que se den en el ámbito médico, por vertiginosos que sean; es una disciplina que debe mantenerse actualizada, por lo que uno no puede permitirse la permanencia en etapas pasadas. Y, en segundo lugar, el importantísimo sentido –zubiriano– de la historia como una «tradición» de la cual formamos parte y que nos brinda posibilidades de vida, además de su valor como fuente para esclarecer los problemas.⁷⁴⁷

Una vez obtenido el título de doctor, la situación administrativa de Diego Gracia había quedado pendiente. En eso, contar con el apoyo de Laín le fue de gran ayuda. Él era, entonces, el catedrático de Historia de la Medicina en la Universidad de Madrid y el director del Instituto Arnau de Vilanova de Historia de la Medicina y Antropología médica, un centro que formaba parte del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). Gracia empezó como becario del Instituto durante todo el año de 1971. También formó parte de la redacción de la revista *Asclepio*, y, a finales de aquel año (y hasta noviembre de 1974), le fue concedida una beca de Formación del Profesorado del Ministerio de Educación. Eran unas ayudas muy codiciadas ya que estaban dotadas con diez mil pesetas mensuales, por lo que se consideraban cuantiosas –y difíciles de obtener–, y, además, resultaban compatibles con otras labores docentes y de investigación. En torno a esas fechas, Gracia consiguió el puesto de profesor ayudante de clases prácticas de Historia de la Medicina en la Universidad de Madrid. Aquella supuso su primera incursión en el mundo de la docencia universitaria, aunque marcó de modo definitivo el rumbo de su futuro laboral e intelectual. Lo suyo es una cuestión de *vocación*; no hay otro modo de decirlo. Tal vez sea porque vivió de cerca la labor y la dignidad del profesor a través de sus padres, pero tiene una auténtica fe en la educación –un sentimiento que se hará progresivamente más intenso con los años, puesto que cada vez verá más claro que la enseñanza es la única vía por la que una sociedad puede mejorar.⁷⁴⁸ Lo dice a menudo: él no es un escritor que enseña, sino un profesor que escribe.⁷⁴⁹ Afirma que había querido dedicarse a la docencia desde niño. Y así fue.

⁷⁴⁷ A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; pp. 63–64.

⁷⁴⁸ «Me he dedicado a la enseñanza, porque creo en ella. Hay otras cosas en que no creo; por ejemplo, en la política, que es el modo como mucha gente cree que se pueden cambiar las sociedades. No es verdad. La sociedades se forman y se deforman a través de la educación, que es una de las actividades peor valoradas y menos atendidas en nuestras sociedades.». cf. fragmento citado por A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; pp. 65–66.

⁷⁴⁹ «Me gusta dar clase; me gusta explicar. Me acuerdo que Adela Cortina, íntima amiga mía, me decía un día: “yo he querido ser escritora desde niña”. Yo no; yo he querido ser profesor desde niño. Yo soy un profesor que escribe, no un escritor que enseña.», cf. entrevista privada con Diego Gracia.

Él es básicamente un profesor que disfruta compartiendo lo que sabe y estudia mucho para poder enseñarlo, es un magnífico conferenciante que sabe mantener el interés del público incluso en temas arduos porque ese público percibe que el conferenciante está vitalmente comprometido con lo que está exponiendo y hace un esfuerzo para buscar la claridad en temas complejos. Por eso, aunque haya escrito mucho y de materias variadas, Diego Gracia es ante todo un docente en su cátedra y a través de numerosas conferencias y charlas; (...) y muchas de sus publicaciones han sido elaboradas y afinadas previamente en la enseñanza, lo cual solo se puede describir volviendo a repetir otra vez el término de un docente vocacional, porque obedece a una condición muy profunda (...).⁷⁵⁰

A pesar de esa clara voluntad de llegar a ser lo que tenía que ser, la carrera de Gracia en el mundo académico no estuvo exenta de disgustos, sino que tuvo las consecuentes complicaciones burocráticas y de gestión, especialmente cuando se atravesaron épocas convulsas. Sin embargo, podemos decir que Laín Entralgo escogió específicamente a Diego Gracia para que siguiera sus mismos pasos en el entorno universitario y, llegado el momento, le sucediera. Y dicho designio no provocó celos o rivalidad alguna proveniente de los otros colaboradores de la cátedra: fue así porque los demás no aspiraban a la docencia de una materia tan singular, sino que perseguían la dedicación profesional a la investigación.⁷⁵¹

Los días 9 y 16 de diciembre de 1970, Zubiri pronunció el curso breve «El sistema de lo real en la filosofía moderna». Laín Entralgo le comentó a Gracia que iba a asistir a una de esas sesiones, a lo que nuestro autor respondió pidiéndole si podía acompañarle. Laín aceptó de inmediato y se ofreció a presentarle al filósofo vasco, con quien le unía una íntima amistad. Él aprovechó para pedirle una entrevista a Zubiri que tuvo lugar unas semanas más tarde, a principios de 1971. Fue esa la ocasión en la que Gracia le expuso todas las reflexiones y las preguntas que la lectura de *Sobre la esencia* le había suscitado. La atención con la que Zubiri le escuchó, el hecho de que se tomara en serio sus preguntas y que se las respondiera, una a una, con absoluto rigor le fascinaron por completo. Con sus explicaciones, Zubiri le hizo darse cuenta de dos cosas, a cada cual más fundamental: una, que no había entendido nada del contenido del libro –un mal compartido por gran parte del público–; y, dos, comprendió la diferencia radical entre la erudición en filosofía y un verdadero filósofo creador. Aquello marcó un antes y un después en Diego Gracia. A partir de ese encuentro, empezó entre ellos, y junto con Laín, una relación de tremenda profundidad, y una amistad fecunda que duró hasta el final de la vida de sus dos maestros. Laín fue un modelo a seguir en todo lo referente a la actitud intelectual desde la que poner en

⁷⁵⁰ A. PINTOR-RAMOS, op. cit; p. 65.

⁷⁵¹ A. PINTOR-RAMOS, ibíd; pp. 64–66.

práctica la medicina, mientras que Zubiri supuso el maestro que tanto había deseado tener y que le permitió colmar esa curiosidad filosófica que siempre había sentido. La admiración que Zubiri le inspiraba no era sólo por el contenido de su pensamiento, sino por su modo de vivir la filosofía como un *bíos* específico que modificaba toda su existencia de un modo fundamental. En cualquier caso, después de esa entrevista Gracia asistió al curso zubiriano «El problema teológico del hombre». En 1972 empezó la actividad del Seminario Xavier Zubiri, donde Gracia, que era el miembro más joven del grupo, fue escogido codirector junto a Ignacio Ellacuría,⁷⁵² para gestionar el Seminario cuando este último se encontraba en El Salvador.⁷⁵³ Y, con la misma voluntad de reavivar la presencia de Zubiri dentro del panorama filosófico español de la época, también fundaron la revista *Realitas*.⁷⁵⁴

En 1974 aprobó las oposiciones para el puesto de colaborador científico del Instituto Arnau de Vilanova en el CSIC.⁷⁵⁵ Era una plaza importante, relacionada con la investigación y una buena oportunidad laboral, además de garantizarle un sueldo con el que mantenerse. En esa misma posición desempeñó las obligaciones de secretario del Instituto desde 1976 a 1978. También en 1974, la Fundación José María Mainetti para el progreso de la Medicina (Argentina) le otorgó el premio Dr. Tomás M. Rojas. El presidente de la fundación, José Alberto Mainetti, era profesor en la Facultad de Medicina de la Universidad de La Plata y había realizado una estada con fines estudiantiles junto a Laín Entralgo en Madrid, por lo que Gracia le conocía y consideraba un amigo. Esas conexiones le abrieron las puertas de la Sociedad Argentina de Humanismo Médico, que le acogió como miembro honorario. Asimismo, fue nombrado huésped de honor del Ministerio de Bienestar Social de la provincia de Buenos Aires. A partir de ese momento, la relación que une a Diego Gracia con

⁷⁵² «Zubiri no podía saber entonces que ese nombramiento de co-director en la persona de Diego Gracia, el más joven del grupo inicial y una persona ajena a la filosofía institucional, salvaría a la larga el seminario como difusor de su pensamiento, no solo por el asesinato en San Salvador de Ellacuría (16-XI-1989), Sino por la gestión del patrimonio intelectual de Zubiri.», cf. A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; pp. 74–75.

⁷⁵³ A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; pp. 71–75.

⁷⁵⁴ A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; p. 75.

⁷⁵⁵ «Yo entré en la Facultad de Medicina, pero la primera plaza que salió fue una oposición a un nivel de investigación en el Consejo que se llama colaborador científico, que era un puesto muy importante. Allí, el Instituto del Consejo y la cátedra estaban unidos, estábamos todos juntos; pero, en cualquier caso, yo cobraba por el Consejo. Y sólo renuncié cuando saqué la agregación de Historia de la Medicina y Antropología médica en Madrid, porque no eran puestos compatibles, por lo que tuve que renunciar al puesto en el Consejo y no he vuelto.», cf. entrevista privada con Diego Gracia.

Latinoamérica ha sido y es tanto profunda como extensa.⁷⁵⁶ Y, de hecho, hay países de Sudamérica donde su prestigio y su reconocimiento son incluso mayores que en su propia nación.⁷⁵⁷

Durante el verano de 1972 y becado por el Gobierno germánico, Gracia había asistido a un curso intensivo de alemán en el Goethe-Institut de Passau (baja Baviera). Aquello le permitió, más adelante, recibir una beca de la Fundación FVS de Hamburgo, y, en el semestre de invierno de 1974-1975, se incorporó a las clases del *Institut für Geschichte der Medizin*, perteneciente a la Universidad de Heidelberg. Dicho centro estaba considerado como una de las mecas de la Antropología médica, y allí coincidió con personas como W. Jacob, H. Shaefer o H. Schiperges. Luego, un becario de la Fundación hizo posible que Gracia pudiera alargar su estancia un semestre más.

Cuando Laín se acercaba ya a la edad legal de su jubilación académica se convocaron las oposiciones libres para la plaza de Agregado de la cátedra de Historia de la Medicina y Antropología médica. Gracia era el candidato que Laín había elegido para que siguiera con la labor que había desempeñado con tanto esfuerzo, eso no era ningún secreto. Durante la primavera de 1978 pasó todas las partes que conformaban la oposición y las superó con éxito, y, el 26 de mayo, fue nombrado Profesor Agregado de Historia de la Medicina de la Universidad de Madrid (conocida ya como Complutense), con toma de posesión el 12 de junio. Ese puesto ya no era compatible con su empleo como colaborador científico del CSIC, por lo que ese año tuvo que pedir una excedencia voluntaria del cargo del Consejo que ha acabado siendo permanente. Pronto llegó el momento de la jubilación de Laín, y, cuando se hizo efectiva, casi inmediatamente apareció en el BOE la convocatoria para cubrir la vacante por concurso de traslado entre catedráticos de dicha disciplina. Sucedió que el concurso tuvo que declararse desierto, por lo que rápidamente se convocaron unas nuevas oposiciones, ahora para optar al puesto de catedrático. Habían pasado pocos meses, pero Gracia decidió presentarse a la oposición para acceder a la cátedra de Historia de la Medicina que, hasta ese momento, había ocupado Laín. También superó esa prueba con éxito, siendo nombrado Catedrático de Historia de la Medicina de la

⁷⁵⁶ «(...) en algunos de esos países se le ha colmado de honores y su nombre es más conocido y reconocido que en la misma España. En el año 2005 decía: “Llevo treinta años yendo periódicamente a América Latina. Es un lugar donde nunca he podido verme como extraño y menos como turista. Todo lo de esos países me afecta y, a la inversa, todo lo mío considero que es también un poco suyo. No se sabe lo que es ser español sin haber tenido la experiencia americana, que es muy fuerte”.», cf. A. PINTOR-RAMOS, op. cit; p. 67.

⁷⁵⁷ A. PINTOR-RAMOS, ibíd; pp. 66–67.

Facultad de Medicina de la Universidad Complutense de Madrid el 9 de mayo de 1979, con toma de posesión el día 29 del mismo mes. Diego Gracia ya era, a todas luces, el sucesor de Pedro Laín Entralgo al quedar en sus manos la cátedra que su maestro había ocupado durante años.⁷⁵⁸ Su primera lección como catedrático llevó por título «Siglo y medio de Historia de la Medicina. Balance y perspectivas». El relevo de Laín Entralgo que hizo Gracia no empeoró en nada su relación personal, sino todo lo contrario. Ambos tenían tanto puntos en común como elementos que no compartían, pero siempre se apoyaron mutuamente en sus respectivos objetivos personales. Por eso cuando Gracia, sin perder la influencia lainiana que guiaba su comprensión de la Historia de la Medicina, empezó a focalizar sus investigaciones en el terreno de la Bioética, Laín le respaldó sinceramente, aunque el ámbito le fuera desconocido.⁷⁵⁹

Fue a mediados de los años setenta cuando Diego Gracia descubrió el ámbito de la Bioética. Era una disciplina que entonces, de modo muy reciente, empezaba a constituirse en Norteamérica como campo dentro de la reflexión sobre la práctica médica.

La Bioética empezó como movimiento en Estados Unidos. Al poco de comenzar, hubo un investigador y profesor del Kennedy Institute en Georgetown University, Warren T. Reich, que dirigía uno de los libros básicos e iniciales de la bioética, llamado *Encyclopedia of Bioethics*. Laín tenía varios libros traducidos al inglés y era conocido, Reich le conocía. Le pidió a Laín Entralgo que hiciera una entrada para la Enciclopedia de Bioética sobre la relación médico-enfermo, y él accedió. De ese modo, entramos en relación con el grupo de Georgetown University, y ahí comenzó: yo me enteré así de la bioética –hacía muy poco que existía como tal ese término.⁷⁶⁰

La bioética supuso toda una fascinante novedad que despertó el interés de nuestro autor. Aquello era desconocido e intrigante, así que quiso saber más. Para ello, Gracia proyectó ir a Norteamérica para ver por él mismo qué era eso que llamaban bioética y cómo se estaba enseñando en los programas académicos universitarios. No obstante, ese viaje tendría que esperar hasta finales de los años ochenta para poderse realizar.

A finales de septiembre de 1983, Gracia se hallaba inmerso en todas estas ocupaciones cuando Zubiri falleció. Él fue una de las últimas personas en verle con vida, y, junto a Laín, se encargaron de escribir la esquela que dio a conocer públicamente su defunción. La muerte del filósofo vasco hizo que el sentido del

⁷⁵⁸ «Laín Entralgo debió sentirse muy satisfecho por dejar en tan buenas manos una cátedra que tanto había cuidado y en ese momento y ese contexto tenía sentido decir que Diego Gracia era “el sucesor de Laín Entralgo” (...).», cf. A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; p. 69.

⁷⁵⁹ A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; pp. 67–70.

⁷⁶⁰ Entrevista privada con Diego Gracia.

Seminario Xavier Zubiri se tambaleara: había sido creado para ayudarle a mantener una visión ordenada sobre su sistema, a fin de que pudiera seguir avanzando en la evolución de su filosofía; sin él, parecía que el Seminario carecía de función. Pero resultó no ser así. Si se replanteaban los objetivos del grupo, sucedía que había dos tareas que, además, urgía solucionarlas para evitar que el pensamiento zubiriano quedara aislado, cayendo incluso en un cierto olvido. Por una parte, se tenía que aclarar el balance conjunto de la producción intelectual zubiriana; y, por otro lado, había que estudiar cómo gestionar el inmenso legado que había quedado inédito. En relación con el primer problema, Gracia escribió *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri* (1986), una módica introducción al pensamiento del autor vasco, que, para él, tenía un carácter puramente provisional. Aunque era incompleto, ya que se ceñía sólo a las obras que Zubiri había publicado, el libro se convirtió en un pilar fundamental para todo aquel neófito en la filosofía zubiriana. Fue así porque, desde la Trilogía sobre la inteligencia, ofrecía una panorámica general, ordenada y que presentaba muy bien la evolución de su pensamiento, además de servir como guía hermenéutica y de comprensión ante la lectura directa de sus textos.⁷⁶¹ Y, en lo que respecta al tema de los inéditos, esa es la labor titánica que inició Ellacuría y que el Seminario lleva años haciendo: se publicaron los cursos posteriores a 1960 en unas ediciones en las que Diego Gracia procuró que tuvieran unidad formal; mientras, él mismo fue revisando lo que ya había sido publicado por Zubiri. Más tarde, se ha hecho una labor de reconstrucción de los cursos universitarios que el filósofo impartió en Madrid y Barcelona, a partir de apuntes de los asistentes; también se recogieron sus primeros escritos y los textos de 1932 a 1944 que no aparecieron en *Naturaleza, Historia, Dios*. En el último lustro, se ha publicado el curso largo de 1945-1946 y tres volúmenes sobre su filosofía primera, las lecciones que impartió entre 1952 y 1953. Y, a su vez, van saliendo nuevas reediciones de los textos antiguos.⁷⁶²

Gracia asumió algunos cargos académicos tras acceder a su cátedra, en los años ochenta:⁷⁶³ fue director del Departamento de Historia de la Medicina hasta 1984, y

⁷⁶¹ «Si bien esto agrandó diferencias entre los antiguos componentes del seminario y significó algunos abandonos, lo cierto es que colocó la filosofía de Zubiri en las discusiones de la época, algo que el propio Zubiri no había conseguido nunca del todo.», cf. PINTOR-RAMOS, Antonio, «Diego Gracia: Perfil biográfico», *El valor de lo real. Homenaje a Diego Gracia*, eds. Antonio Pintor-Ramos; María Lida Mollo; Carlos Sierra-Lechuga; Antonio González (Madrid: Fundación Xavier Zubiri, 2021) p. 78.

⁷⁶² A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; pp. 75–79.

⁷⁶³ Además, publicó los libros *Teología y Medicina en la obra de Miguel Servet* (1981), *Ética de la calidad de vida* (1984) y participó en el volumen colectivo *Historia del medicamento* (1987).

volvió a ser elegido entre 1990 y 1994; ejerció como vicedecano de la Facultad de Medicina desde 1981 a 1983; cumplió el rol de director de la biblioteca de la misma facultad, gestionándola durante más de dos décadas (1981-2003); de 1983 a 1986 desarrolló un programa de historia social en colaboración con la École des Hautes Études de París; y, ya en los años noventa, fue dos veces nombrado jefe del departamento de Salud Pública e Historia de la Ciencia de la Universidad Complutense –de 1989 a 1994, y desde 1998 al 2002. En cuanto a la docencia, ha dirigido una cantidad ingente de tesis doctorales, ha sido miembro en distintos tribunales de cátedra y de doctorado y se ha responsabilizado de una variedad de proyectos de investigación. Pero, todas estas responsabilidades eran solamente un añadido al proyecto de investigación al que Diego Gracia quería dedicarse. A pesar de los posibles obstáculos, estaba comprometido con el objetivo de sacar adelante ese programa intelectual, que, para él, ha significado el trabajo de toda una vida.

Él partió de la Historia de la Medicina y de la Antropología médica promulgada por Laín Entralgo como punto central de sus reflexiones. Mostrando que compartía con Laín una actitud integradora que aprecia cualquier idea valiosa, por diferente que pueda resultar su procedencia, Gracia asumió también la perspectiva de la «historia social», muy popular durante los años setenta. Sin embargo, él no se consideraba un historiador. Eso no contradice el hecho de que sí valore el recurso histórico, esto es, la historicidad como una fuente prácticamente imprescindible de posibilidades para analizar la realidad y saber reaccionar ante ella, de modo que algunas situaciones que parecen irresolubles hallan una respuesta en los hechos que componen nuestra historia.⁷⁶⁴ Ese es el alto valor que Gracia confiere a lo histórico, que es una herramienta a la que recurre con frecuencia para contrastar su pensamiento. Pero ese punto de partida, el legado de sus maestros, debe seguir ampliándose, avanzando al mismo ritmo que lo hace el presente. Gracia se encontraba ante una época donde el mundo médico evolucionaba a una velocidad frenética, sobre todo teniendo en cuenta los nuevos descubrimientos científicos y la creciente implicación de cuestiones morales derivadas de las novedades médicas. Elementos como el respeto por la autonomía de los pacientes y el derecho a la información cobran cada vez más importancia y hacen que el paternalismo vaya perdiendo terreno en la relación clínica. En esa línea, en España, la implementación del sistema de sanidad pública no deja de

⁷⁶⁴ «(...) será un enfoque habitual en los estudios de Diego Gracia el tener siempre en el trasfondo esta perspectiva histórica para clarificar un tema. La idea en su radicalidad última procede de Zubiri, está básicamente expuesta en el importante artículo de 1979 “La historia como problema metafísico” (...).», cf. A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; pp. 85–86.

ser un reconocimiento sociopolítico de la salud como un derecho civil. Todo esto, evidentemente, alteró el patrón de la relación médico-enfermo, que estaba cambiando substancialmente. Y, del mismo modo, los profesionales tenían que enfrentarse por primera vez a situaciones complejas que las nuevas tecnologías habían posibilitado, pero de las cuales no había ningún precedente.⁷⁶⁵ La complicación estaba, pues, en la forma de regular y articular estas novedades –y tantas más. Por eso, Gracia planteó ampliar el área de la Historia de la Medicina en la dirección de las Humanidades médicas,⁷⁶⁶ unos departamentos que ya funcionaban en las universidades europeas y norteamericanas, y que gozaban de plena independencia dentro de la enseñanza médica. Laín fue el primero en apoyar esa propuesta. El objetivo era dar con un espacio de conocimiento interdisciplinar que se pudiera dotar de voz crítica, convirtiéndolo, así, en un digno soporte para sus contenidos y en una pieza relevante en la formación sanitaria. Este afán puede verse en los artículos que Gracia publicó en la revista *Jano. Medicina y Humanidades*.

Lo primero, era alejar el término «Humanidades» de la vieja concepción positivista, que veía el humanismo como una categoría peyorativa fruto de la mezcla entre las poco rigurosas ciencias del espíritu –en particular, las sociológicas– y las ciencias de la naturaleza. Había que alejar a las Humanidades médicas de aquello. En su lugar, y ayudándose del pensamiento zubiriano, Gracia esbozó un modelo que tenía la filosofía como núcleo. Poco más tarde, también se añadió aquí la preocupación por la bioética. Esta perspectiva chocaba de frente con la actitud más extendida en aquel momento, que veía las preocupaciones humanísticas y la práctica médica como dos esferas próximas pero que no debían entrar en contacto ni, mucho menos, mezclarse entre sí. Respecto de la Medicina, el humanismo era, a lo sumo, un mero complemento que no requería formación alguna, ya que se practicaba de forma *amateur*, y esa actitud diletante no podía contaminar la neutralidad axiológica de las ciencias de hechos. Gracia se posiciona como contrario a esta percepción del sentido de lo humanístico dentro de la Medicina. Defiende que es un saber que puede ser perfectamente riguroso y beneficioso, ya que ayuda a comprender cuál es la verdadera utilidad de los hechos científicos y evita que se magnifiquen o se tomen como la única fuente de

⁷⁶⁵ «Por primera vez, los avances de las ciencias médicas y de la biotecnología enfrentan a los profesionales con situaciones en las que hay cosas que tecnológicamente se “pueden” hacer, pero es dudoso que se “deban” hacer porque el balance riesgo-beneficio no es claro.», cf. A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; pp. 86–87.

⁷⁶⁶ «El propósito es estabilizar un área de “Humanidades médicas” y conseguir la sensibilidad suficiente para que eso se considere parte integral de la formación del médico.», cf. A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; p. 87.

conocimiento de lo real. Para dar un soporte concreto a todo este planteamiento, Gracia recurrió a Aristóteles: estudió a fondo la estructura que presentan los saberes «prácticos», su lógica interna y la manera como acceden a la realidad, que representa una vía epistemológica distinta aunque tan legítima como la de la ciencia. Sin embargo, hay que admitir que, en su conjunto, este proyecto fracasó. La propuesta fue llevada ante el público en el marco del Congreso Nacional de Historia de la Medicina, que tuvo lugar en Zaragoza el año 1989, y allí sufrió el rechazo de gran parte de los profesores de dicha materia.⁷⁶⁷ Fueran cuales fuesen las razones de aquella oposición, lo cierto es que el propio Diego Gracia, años después, describió ese proyecto como algo ilusorio, llegando a afirmar que la herencia de Laín había quedado ya sepultada.⁷⁶⁸

Lo que no va a hacer es detenerse a lamer las heridas, por más que duelan y las califique como “una espina que llevo clavada en el corazón”. (...) En concreto: Diego Gracia va a dedicar muchas energías al ámbito de la bioética en una amplia variedad de publicaciones e intervenciones y, al mismo tiempo, será una referencia básica en el pensamiento de inspiración zubiriana, dos ocupaciones que marchaban en paralelo desde el principio y, a partir más o menos del cambio de siglo, aparecerán con claridad como aspectos de un único proyecto intelectual.⁷⁶⁹

Tras unos años de operatividad en un contexto jurídico un tanto ambiguo, en 1989 finalmente se creó la Fundación Xavier Zubiri, cuya sede se emplaza ahora en la que fue la casa del filósofo vasco desde 1943. En su constitución fue inestimable la ayuda de Carmen Castro, viuda de Zubiri, y la colaboración de la familia Lladó: José, el hijo de Juan Lladó, en aras de continuar con la labor que desempeñaba su padre, se convirtió en el presidente del patronato, mientras que Gracia fue nombrado director –y aún lo es a día de hoy. La Fundación abarcó las actividades del Seminario y añadió algunas nuevas, y la organización de ese nuevo funcionamiento es, en su mayoría, mérito directo de Diego Gracia. La edición y las publicaciones de la obra zubiriana se convirtieron en un departamento propio; se ordenó el archivo Zubiri, y después, con los avances informáticos, Germán Marquínez Argote realizó el índice electrónico de la biblioteca personal del autor vasco, actualmente digitalizado en la web de la Fundación. Por su parte, Gracia se hacía cargo de dos seminarios mensuales: uno era el «Seminario de Investigación», que supone la continuación de las antiguas reuniones

⁷⁶⁷ «(...) chocó con el rechazo de la mayoría de profesores de Historia de la Medicina, quizá temerosos de tener que enfrentarse con saberes en los que no se sentían competentes, pero también ciegos para no ver que eso debilitaría mucho la posición académica de la Historia de la Medicina ante un cambio de planes de estudio que ya se atisbaba en el horizonte.», cf. A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; p. 90.

⁷⁶⁸ A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; pp. 84–90.

⁷⁶⁹ A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; pp. 90–91.

que se realizaban con Zubiri los viernes, manteniendo la misma estructura de dos partes (la exposición de un tema concreto por parte de un ponente del grupo y el posterior debate abierto), y cuyo objetivo sigue siendo el estudio en torno a la filosofía de dicho autor. El otro era el «Seminario de Análisis de textos», la motivación del cual es el acceso inmediato a los escritos zubirianos. Gracia aún se ocupa de ambas actividades. Cabe mencionar que la Fundación fue creada para la promoción de la filosofía zubiriana, para hacerla nítida dentro de un panorama cultural que parecía decidido a olvidarla. Esto ha permitido que las investigaciones sobre Zubiri se mantuvieran activas y que la reflexión sobre el autor siguiera evolucionando a través del debate acerca de las distintas interpretaciones existentes. En este contexto, Gracia no sólo ha ejercido como moderador, sino que ha participado de esta nueva vida que el pensamiento zubiriano ha ido ganando y ha aportado su propia visión, explicitada en sus libros *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri (1886)* y *El poder de lo real. Leyendo Zubiri (2017)*. El segundo texto es vastamente más completo que el primero, pero aún sostiene que la clave de la comprensión de la filosofía zubiriana radica en interpretarla a la luz de la Trilogía sobre la inteligencia. Además, enfatiza la lectura crítica y, dados los avances en biología, somete a revisión algunas nociones como la de sustantividad, entre otras. En cualquier caso, el papel de la Fundación Xavier Zubiri ha sido crucial en la tarea de hacer llegar el pensamiento del autor vasco al público, completando póstumamente su *corpus* de obras, ayudando a jóvenes investigadores que empezaban su incursión en los contenidos de dicho filósofo y, en definitiva, en mantener a Zubiri intelectualmente presente.⁷⁷⁰

Entre 1987 y 1988, Gracia viajó a Estados Unidos becado por el Comité Conjunto Hispano-Norteamericano. Estando ahí, se relacionó con muchos profesores de Bioética de diferentes universidades y recorrió una gran variedad de programas académicos, todo con la finalidad de empaparse bien de la enseñanza acerca de la bioética que se estaba impartiendo en Estados Unidos.⁷⁷¹ A su regreso, tenía muy claro que esa disciplina debía implementarse en el sistema sanitario español: había

⁷⁷⁰ A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; pp. 79–83.

⁷⁷¹ «(...) se formó una comisión que se llamaba Comité Conjunto Hispano-Norteamericano. Una de sus funciones era posibilitar que los profesionales y los universitarios españoles pudieran ir a los Estados Unidos y ponerse en contacto con instituciones norteamericanas. A mí me dieron una beca del Comité, y fui allí a ver qué era eso de la bioética. Me recorrí los Estados Unidos de norte a sur y de este a oeste, siguiendo un montón de programas universitarios de Bioética –que hacía muy poco que estaban establecidos. Cuando yo volví a España, aquel verano, tenía una idea bastante clara de qué era lo que se enseñaba y cómo se enseñaba.», cf. entrevista privada con Diego Gracia.

que enseñar Bioética en las facultades de Medicina, y los avances que surgían de la investigación en dicho ámbito tenían que hacerse efectivos en el entorno clínico, en pro de la mejora de la relación médica. Seguía teniendo presente la importancia que Laín confería a la historia, pero, al mismo tiempo, un enfoque nuevo sobre la realidad sanitaria se abría paso. La bioética ha acabado siendo el terreno fértil donde Gracia ha podido construir todo su sistema de pensamiento, siempre, eso sí, de la mano de los que fueron sus maestros.

Había, pues, que dar a conocer la bioética a la sanidad española.⁷⁷² Durante su viaje por Norteamérica, Gracia había acumulado una notable cantidad de documentación acerca del tema, y el primer paso para importarlo al marco español era la traducción de tales materiales. Sin embargo, a medida que iba trabajando, fue dándose cuenta de que no le bastaba con la pura tarea de interpretar y traducir. Existían diferencias importantes, sobre todo en cuanto al trasfondo cultural de los dos países, que no sólo implicaban una traducción: había que recrear la teoría para adaptarla al bagaje filosófico tan propio de Europa.⁷⁷³ Y ese se convirtió en el objetivo profesional de nuestro autor; él mismo había asumido como suyo todo un legado de tradición filosófica, y ahora veía la posibilidad de plasmarlo en el marco de la bioética. Se esforzaría por dar fundamento filosófico y ajustar la teoría norteamericana a la mentalidad española, y mediterránea en general, con especial atención a los cuatro principios postulados por T. L. Beauchamp y J. F. Childress en su obra *Principles of Biomedical Ethics* (1979), que en aquel tiempo era el enfoque central de la cuestión. De ahí que sus ideas no se limitaran únicamente a la traducción de contenidos. Esto es lo que corresponde a la primera etapa del pensamiento bioético de Diego Gracia, que puede denominarse «principalista» y que abarcó hasta el cambio de milenio, con destacable intensidad en la década de 1980.⁷⁷⁴

⁷⁷² La bioética era una materia vastamente desconocida en la Europa de aquella época. En este sentido, España fue pionera al importar la novedad de esa disciplina: la labor de Diego Gracia es sobradamente evidente en este sentido; paralelamente, el médico y teólogo Francesc Abel i Fabre fundó en Barcelona el *Institut Borja de Bioètica* en 1976, que fue el primer centro de creación europea dedicado a la bioética.

⁷⁷³ «Al llegar, vine con una gran documentación que me fueron proporcionando y que yo compré. Y entonces, a uno, lo primero que se le ocurre es que eso hay que importarlo, hay que traducirlo. Pero, poco a poco, me fui dando cuenta que la mera traducción no era suficiente. Había que recrear desde aquí, desde Europa, la bioética. Y entonces empezó una fase mucho más complicada.», cf. entrevista privada con Diego Gracia.

⁷⁷⁴ «Cuando comencé a enseñar bioética, no pude menos de pegarme a la doctrina de quienes me habían precedido con tanto éxito en los Estados Unidos, los miembros de la que cabe llamar “primera generación” de bioeticistas. Ellos habían elaborado, no sin esfuerzo, la teoría de los cuatro principios, y es lógico que todos los que veníamos después comenzáramos por ahí. Yo así lo hice, hasta el punto de que durante bastantes años creí que mi cometido había

Así, al final de los ochenta, Gracia ya llevaba unos años profundizando en el ámbito de la bioética, y, en 1988, hasta había puesto en marcha un Máster en Bioética dentro de la Universidad Complutense. Se había percatado del enorme potencial intelectual que ese nuevo terreno brindaba, y del hecho de que ofrecía unas posibilidades que podían solucionar los problemas morales que había dentro del ejercicio clínico, evitando caer en los viejos deontologismos profesionales. Él veía que no se trataba de una simple ética casuística, ni tampoco debía reducirse a una metodología guiada por el pragmatismo. A su vez, la bioética obligaba al investigador a contar con unos recursos teóricos –no sólo de medicina, sino también de ética y teología– para los que Gracia ya estaba preparado. Y ese bagaje filosófico fue lo que le permitió ir más allá del enfoque analítico que imperaba en la perspectiva norteamericana: estaba decidido a ofrecer una robusta base tradicional a las novedades que la bioética aportaba, integrándola así en la cultura europea. Para ello, creyó que lo que hacía falta era darle unos «fundamentos» teóricos a dicha disciplina de los cuales se pudieran deducir los casos prácticos, salvándola de quedar como una metodología azarosa y subjetivamente empleada.⁷⁷⁵ Con ello Diego Gracia establecía, pues, que un método necesita tener como referencia unos «principios», y que, además, debían tener un cierto orden jerárquico para poder manejarlos mejor en caso de que entraran en conflicto. El fruto del gran trabajo y esfuerzo por sistematizar este planteamiento vio la luz en 1989 con su libro *Fundamentos de bioética*, que supone el máximo exponente de su periodo principialista. Este voluminoso texto le consolidó como autoridad dentro de la bioética europea, que empezó a difundirse a gran velocidad y a despertar el interés público, aunque la inclusión dentro del marco académico no resultó fácil.⁷⁷⁶

Inicialmente, *Fundamentos de bioética* estaba pensado como primer volumen de una obra de bioética médica de carácter general, aunque los temas que aborda son perfectamente ubicables en los debates éticos. Es un texto extenso, detallado y que necesita estudiarse con calma para asimilar bien su contenido. En 1989 no había nada

de consistir en adaptar esa teoría a la realidad española y mediterránea, por una parte, y en dotarla de un fundamento filosófico del que carecía. Y a ello me puse durante la década de los años ochenta.», cf. GRACIA, Diego, *En busca de la identidad perdida*, Biblioteca Deliberar, 10 (Madrid: Triacastela, 2020) p. 312. Ver también A. PINTOR-RAMOS, op. cit; p. 91.

⁷⁷⁵ «La cuestión no era nueva, los saberes prácticos habían tenido a lo largo de la historia distintos “fundamentos”, ordinariamente de tipo filosófico, de los que se pretendía que podrían “deducirse” con seguridad de los casos prácticos.», cf. A. PINTOR-RAMOS, ibíd; p. 93.

⁷⁷⁶ Tal y como ha dicho más de una vez nuestro autor, la bioética es un saber en el cual convergen distintos terrenos intelectuales, y es necesario que así sea; el bioeticista, pues, debe tener una formación en medicina, en biología y en filosofía, las tres en el mismo grado de exigencia. Fue esta condición híbrida la que dificultó mucho el encaje de la Bioética dentro de los programas universitarios (cf. A. PINTOR-RAMOS, ibíd; p. 93).

igual, razón por la que su éxito fue inmediato y se convirtió en una obra de referencia tanto a nivel mediterráneo como latinoamericano. Pero Gracia era consciente que la finalidad del libro chocaba con una limitación, y era la falta de formación del personal sanitario para comprender la fundamentación esencialmente filosófica que había realizado. El volumen consta de dos partes: una primera, donde hace un repaso histórico de la ética médica, desde Grecia hasta finales del siglo XX, y que muestra el origen de los principios bioéticos. En la segunda parte, expone su principialismo jerarquizado a la vez que lo relaciona novedosamente con un método de aplicación rigurosa, cuya meta es la toma de decisiones prudentes y razonables.⁷⁷⁷ Toda esta concepción se apoya en la estructura de la inteligencia sentiente, por lo que su perspectiva bioética es de base claramente zubiriana. Y esto es, precisamente, lo que supuso un problema de comprensión para todo aquel que no tuviera la cultura filosófica adecuada. Quizás está relacionado con esto el ciclo de cuatro lecciones más divulgativas que pronunció en febrero de 1990, en la Fundación Juan March, y que llevaban por título «Ética y Medicina».⁷⁷⁸ Asimismo, cabe mencionar que, el 3 de abril de ese mismo año, Gracia ingresó como académico de número en la Real Academia Nacional de Medicina de España, con el discurso *Primum non nocere. El principio de no-maleficencia como fundamento de la ética médica*; la contestación fue hecha por Laín Entralgo.

Pronto se dio cuenta de que, lo que había proyectado como un tratado general de bioética, era irrealizable –al menos, del modo como lo había ideado al inicio de la redacción de *Fundamentos de Bioética*. Tenía que reformular lo que había planificado para el segundo volumen, cosa que dio lugar al libro *Procedimientos de decisión en ética clínica* (1991). Este texto expone analíticamente distintos métodos de toma de decisiones morales que se usan con frecuencia en la práctica médica, y, primando la eficacia por encima de las cuestiones más teóricas, aporta una vía propia que sirve de utilidad para todos los profesionales de la salud. Ese mismo año también publicó *Introducción a la Bioética* (1991). Paralelamente a estas publicaciones, durante los años noventa Gracia fue miembro del Consejo asesor de sanidad, de la Comisión nacional de reproducción asistida del Ministerio de Sanidad y Consumo, del Comité Directivo de la Asociación Internacional de Bioética y también fue Consultor de la

⁷⁷⁷ «(...) esta conexión es innovadora y no deja de sorprender incluso a los nombres consagrados de la bioética estadounidense (...).», cf. A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; p. 94.

⁷⁷⁸ A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; pp. 91–96.

Oficina Panamericana de Salud, lo que repercutió en una elevada producción intelectual sobre aspectos concretos relativos a la bioética.⁷⁷⁹

La bioética irrumpió en el panorama intelectual con una fuerza notable, pero su curso no se detuvo ahí. Una vez dada a conocer, los avances en dicho campo fueron sucediéndose con rapidez, por lo que la disciplina cambió de modo evidente en sólo diez o quince años. También el propio pensamiento de Diego Gracia fue evolucionando desde que descubrió en qué consistía ese nuevo ámbito de conocimiento. Por eso, nuestro autor se mostró muy reticente ante la posibilidad de reeditar *Fundamentos de Bioética*.⁷⁸⁰ El libro era su punto de partida, tenía un propósito concreto en un momento específico que, para él, ya había pasado.⁷⁸¹ Gracia había seguido reflexionando y profundizando en la realidad de los principios bioéticos y su estatuto noológico, que aún no veía del todo claro, así como el modo como estos se hallan fundamentados. El esfuerzo intelectual que Gracia hizo, pensando que estaba trabajando un área limitada de la moral, acabó desembocando en una ética general de inspiración zubiriana. Eso no es un detalle menor, sino un gran mérito, porque desde un ámbito concreto como es la bioética ha sabido originar toda una posición filosófica completa en la que intervienen elementos ontológicos, metafísicos, antropológicos, gnoseológicos y, por supuesto, éticos.⁷⁸²

Tema muy distinto es la normalización académica e institucional de la Bioética como materia de presencia obligada en la formación del personal sanitario –cuestión aún no resuelta del todo. El incremento de protagonismo que el principio de autonomía ha cobrado durante las últimas décadas en la relación médico-enfermo e, incluso, en el marco jurídico, han evidenciado la necesidad de crear comités interdisciplinares y de

⁷⁷⁹ Una selección de esos trabajos fueron compilados por Germán Marquínez Argote en Bogotá, en cuatro volúmenes que se agrupan bajo el nombre de *Ética y vida: estudios de bioética* (1998). Los títulos específicos de cada volumen son: «Fundamentación de la bioética»; «Bioética clínica»; «Ética de los confines de la vida»; y «Profesión, investigación, justicia sanitaria».

⁷⁸⁰ Únicamente accedió a la reedición del libro en el año 2007, en el mismo momento que también se reimprimió el volumen que dedicó a Zubiri en 1986 (PINTOR-RAMOS, Antonio, «Diego Gracia: Perfil biográfico», *El valor de lo real. Homenaje a Diego Gracia*, eds. Antonio Pintor-Ramos; María Lida Mollo; Carlos Sierra-Lechuga; Antonio González (Madrid: Fundación Xavier Zubiri, 2021) p. 96).

⁷⁸¹ «(...) para su autor aquella obra era el punto de partida sólido en un nuevo campo del saber en plena ebullición, mientras que los lectores, a los que exige un notable esfuerzo, tienden a tomarla como realización definitiva que significa la meta de llegada madura y en algún sentido definitiva. Se trata sin duda de una obra madura, pero no refleja ni mucho menos la postura definitiva de Diego gracia en este campo.», cf. A. PINTOR-RAMOS, *ibíd.*; p. 97.

⁷⁸² A. PINTOR-RAMOS, *ibíd.*; pp. 96–98.

bioética asistencial en los hospitales para ayudar a la correcta toma de decisiones. De ahí que sea especialmente menesteroso formar al personal sanitario en bioética; el exitoso máster que fundó Gracia en 1988 era una propuesta que iba en esta línea, y, por suerte, la oferta pedagógica aún va creciendo.⁷⁸³ El formato de máster impulsado por Gracia también se importó a Latinoamérica, país en el cual también había una enorme falta de personal formado en ese ámbito y muy pocos recursos para afrontar la situación. La estrecha vinculación de Gracia con distintas entidades permitió abrir vías de desarrollo de la bioética en distintos puntos de Sudamérica; en esto tuvieron mucho que ver la Fundación Mainetti de La Plata, la Organización Panamericana de la Salud, el Centro Nacional de Bioética de la Universidad Javeriana de Bogotá y la Federación Latinoamericana de Instituciones de Bioética, entre otras. Gracias a su ayuda, el Máster se pudo impartir en la Universidad de Chile (1996-1999), en el Instituto Tecnológico de Santo Domingo (2000-2001) y en la Universidad Mayor de San Marcos de Lima (2002-2003). Tal hecho marcó todo un hito en el desarrollo de la bioética en el contexto latinoamericano, y Gracia fue tomado como la figura central de este movimiento.⁷⁸⁴ No deja de ser significativo que ya entonces, a pesar de que la bioética aún no se había establecido en el currículum de las facultades españolas de medicina –cosa que no sucedió hasta 2008–, Diego Gracia se autoafirmaba como profesor de Historia de la Medicina y de Bioética. Y es que el alumnado que salía del máster constituía un cuerpo sólido de profesionales capacitados para hacer rendir con eficacia las comisiones de bioética, dado que estaban preparados para saber valorar los distintos elementos que intervienen en una toma de decisión y, por tanto, representaban personas aptas para llegar a una solución óptima, prudente y razonable. El máster imprimía en sus estudiantes la actitud autónoma y propia de la ética de la responsabilidad: un talante tolerante, moderado, respetuoso y nada dado a dogmatismos; en definitiva, lo que podría llamarse la huella misma de Diego Gracia. Lo cierto es que la creación de ese máster supone una muestra más de la lucha infatigable de Gracia para conseguir que se reconozca la bioética, y la ética en

⁷⁸³ «Este máster de dos años de duración (unas 600 horas) y que seguirá en ese formato hasta 2012, frecuentado básicamente por profesionales del mundo sanitario, marcará un hito y, además, servirá como base para todas las organizaciones de bioética que irán apareciendo por distintos lugares de Hispanoamérica como fruto de una intensa demanda de personas formadas en este ámbito. Las distintas promociones de estos cursos se agruparán a partir de 1994 en la Asociación de Bioética Fundamental y Clínica (www.asociacionbioetica.com) (...).», cf. A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; p. 99.

⁷⁸⁴ «Los alumnos de estos cursos divulgan su pensamiento por distintas latitudes y encumbran mercedamente la figura de Diego Gracia como la gran referencia de la bioética en el mundo latino, incluso cuando no tienen preparación adecuada para seguirlo en los arriesgados problemas de los fundamentos o discrepan de él en temas concretos, pero es innegable la eficacia y apertura de los métodos de análisis.», cf. A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; pp. 101–102.

general, como una disciplina autónoma que no se subyuga a otros ámbitos –como pueden ser el Derecho o la Teología moral.⁷⁸⁵ Porque la labor pedagógica debe hacerse desde la esfera del deber, no puede ser de otro modo si lo que se pretende es lograr mejorar la calidad moral de nuestra realidad.⁷⁸⁶

En 1991 fue elegido miembro del patronato de la Fundación de Ciencias de la Salud y presidente del comité de bioética. Y, desde el 2003, ocupa la presidencia del patronato de dicha fundación. Fue desde estos cargos que Gracia, en 1998, pudo poner en marcha los Ateneos de Bioética anualmente celebrados. Desde 1999, se empezó a editar la revista *Eidon*, una publicación cuatrimestral bajo la dirección actual del mismo Gracia, y, a partir de 2006, se organizan unas jornadas de humanidades.⁷⁸⁷ Además, en 2002 se convirtió en el primer presidente del Comité de bioética de Castilla y León, en 2003 fue nombrado miembro de la Fundación de ayuda contra la drogadicción, y, en el año 2004, fue escogido vocal del Consejo rector del Centro Nacional de Trasplantes y Medicina Regenerativa. Su actividad desde 1980 en adelante, incluida la que tuvo repercusión internacional, le valió distintos reconocimientos: es profesor honorario de la Facultad de Medicina de la Universidad de Valparaíso (1991) y de la Universidad de Chile (1998) y recibió la Gran Cruz Andrés Bello del Gobierno de Venezuela (1997). Formó parte del *Core Group* del *European Master in Bioethics* (1999-2000). Fue nombrado académico numerario de la Academia de Medicina de Santiago de Chile (2001), académico correspondiente de la Real Academia Hispano Americana de Ciencias, Artes y Letras de Cádiz (2002) y Doctor «honoris causa» de la Universidad Mayor de San Marcos de Lima (2003) y de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina, 2006). También en 2003 le fueron otorgados la Medalla y diploma al mérito extraordinario del Colegio Médico de Perú y el premio Van Rensselaer Potter de la Federación Latinoamericana de Bioética. Fue miembro de la *World Commission on the Ethics of Scientific Knowledge and Technology* de la UNESCO (2004-2007) y, desde 2007, lo es del *International Bioethics Commission*. Asimismo, es miembro de

⁷⁸⁵ En este sentido, fue un éxito muy relevante el hecho de que la Real Academia Nacional de Medicina creara un nuevo sillón para la bioética, siendo Diego Gracia su primer ocupante en 1990: «Por añejas y anquilosadas que puedan parecer a veces este tipo de instituciones académicas, no cabe duda de que es un gran honor y el reconocimiento de la excelencia del trabajo del académico, pero además él es un académico activo que interviene con mucha frecuencia en las sesiones de la Academia.», cf. A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; p. 105.

⁷⁸⁶ A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; pp. 98–104.

⁷⁸⁷ También desde 2014, en esa misma institución se organizaron unos estudios de bioética, a «Título propio», y con el apoyo de la Universidad a distancia de Madrid. Se trata de un máster de asistencia semipresencial que consta de dos especialidades o expertos que pueden cursarse individualmente: uno de bioética fundamental y otro de bioética clínica (cf. A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; pp. 106–107).

honor de la Asociación Médica Argentina y de la Sociedad Argentina de Humanismo Médico. Es miembro fundador de la *Internacional Association of Bioethics* y parte de su *Board of Directors*. También es *fellow* del *Hastings Center* de Nueva York, y profesor invitado en la Facultad de Teología de la Universidad de Comillas, de Humanidades Médicas en la Universidad Carlos III de Madrid y profesor del *European Bioethics Course* de la Facultad de Medicina de la Universidad de Nimega (Holanda). Hay que mencionar también su discurso de precepto *Medice cura te ipsum. Sobre la salud física y mental de los profesionales médicos*, leído en la Real Academia Nacional de Medicina de España, en enero del 2004, y la publicación en ese mismo año del libro *Como arqueros al blanco*, una compilación de artículos de Diego Gracia editada por José Lázaro que muestra una seria evolución en el pensamiento de nuestro autor respecto de su obra de 1989.⁷⁸⁸

Con esto llegamos al cambio de milenio. Tras su descubrimiento personal del ámbito bioético a mediados de los setenta y su profundización durante los ochenta, en la última década del siglo XX Gracia dedicó su esfuerzo a afinar la teoría acerca de la jerarquización de los principios. Aquella era una concepción que necesitaba precisar varias cuestiones que aún resultaban algo ambiguas, y, especialmente, lo relativo a la estructura real de los principios. Pero sucedió que, tras el ahondamiento y la radicalización de su pensamiento mediante la vía de la fundamentación, Gracia fue tomando distancia respecto de los principios. Esto se ve peculiarmente claro a partir del principio de no maleficencia, el cual fue el objeto de su discurso *Primum non nocere. El principio de no-maleficencia como fundamento de la ética médica*. En él, Gracia analiza el desarrollo histórico de este principio de forma extremadamente cuidadosa y detallada, a fin de averiguar el estado de la cuestión, las posibilidades todavía abiertas y los recursos que nos ofrece la tradición. Esto le sirvió para darse cuenta de que, en el caso de la no maleficencia, ese principio que parecía el más constante y absoluto a lo largo de la historia médica, en realidad había sido entendido de modos muy distintos según el contexto.⁷⁸⁹ En cierta manera, esto supuso ya un primer distanciamiento frente a la jerarquía de los principios, a la vez que se abría un camino hacia la ética general.⁷⁹⁰

⁷⁸⁸ A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; p. 96, 107–108.

⁷⁸⁹ A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; pp. 105–106.

⁷⁹⁰ «(...) el pensamiento de Diego Gracia evoluciona, no tanto hacia temas radicalmente nuevos, sino hacia una consideración que pone en primer plano la fundamentación de esos principios y, por tanto, inevitablemente se abre a una ética general.», cf. A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; p. 108.

El punto de partida de esta evolución intelectual está en la pregunta por la realidad esencial de los principios. Hay autores que han defendido que se trataban de deberes, por lo que cabría deducir que su realidad no es originaria sino fundada en algo previo. Y entonces apareció la opción de identificar ese estrato anterior con los valores.⁷⁹¹ Sabemos que la axiología siempre ha estado presente en Diego Gracia, primero por la influencia lainiana, y, luego, de modo propio. Si los principios son una cuestión de deber que se elabora sobre la axiología, la pregunta que se sigue es acerca del estatuto de los valores. Es muy importante ver que la respuesta que Gracia ha dado a dicha cuestión supone la unificación de una voluntad firme para fundamentar la bioética con el dominio y la expresión de la filosofía zubiriana. La unidad de estos dos elementos conforma un nuevo enfoque del tema, hasta entonces muy limitado a la interpretación fenomenológica de la axiología: Gracia se había dado cuenta de que los valores cumplen una función primordial en la ética, por lo que hacía falta una teoría que mostrara claramente esa relación, y que lo hiciera estando a la altura de los nuevos tiempos.⁷⁹² El resultado de esto es la postulación de una teoría constructivista de los valores fundamentada en la formalidad zubiriana de realidad –y toda la posterior creación intelectual de contenidos que parte de ella. Más tarde reaparecerá el tema.

Pero eso no fue todo. Aún hay otro aspecto que en la década de los noventa, complementándose con el interés por los valores, fue de tal importancia que significó el empujón definitivo hacia un cambio de rumbo en el pensamiento de Diego Gracia. Tiene que ver con el cambio en el plan de estudios de Medicina que hubo en aquellos años, cosa que propició la ocasión para introducir la Bioética como materia de dicha carrera universitaria. El nuevo reto que Gracia se planteaba era el modo como enfocar esa enseñanza sin que los estudiantes la confundieran con mera erudición; la bioética no va de eso, sino que debe ser un proceso personal donde cada uno desarrolle su propio camino moral. El paradigma de este tipo de pedagogía es Sócrates, y es a quien Gracia tomó de modelo para elaborar una nueva docencia en Bioética.

⁷⁹¹ «(...) inicialmente no es objeto de una consideración específica quizá porque de modo genérico podrían servir las axiologías de raigambre fenomenológica, si se tiene en cuenta que el adversario a batir era el dominante subjetivismo que solo podía desembocar en éticas relativistas o directamente escépticas.», cf. A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; p. 109.

⁷⁹² «El tema [de la fragilidad constitutiva de la razón] lo había desarrollado minuciosamente Zubiri en el ámbito intelectual; ¿podría hacerse algo similar en la axiología y en la ética? Zubiri no lo hizo expresamente por las razones que sean, ni siquiera dejó muchas indicaciones para hacerlo; por tanto, intentarlo significa asumir todos los riesgos de hipótesis siempre discutibles, se necesita una creatividad sostenida para mostrar la fecundidad de las hipótesis arriesgadas y los resultados tendrán que apuntarse en la cuenta de quien lo intente, con sus fortalezas y con sus debilidades.», cf. A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; pp. 111–112.

Esto me obligó a rehacer todo el edificio de la bioética desde sus mismos fundamentos. Había que empezar de nuevo. Lo anterior había sido importante, quizá necesario, pero no era posible quedarse ahí. Así que puse manos a la obra, e inicié el camino una vez más. Y reconstruyendo la experiencia moral de cualquier ser humano, me convencí de que el lenguaje más adecuado no era el de los principios, ni el de los derechos humanos, sino el de los valores. (...) el lenguaje del valor, quizá por su primariedad, es muy elemental, y permite englobar muchos otros, prácticamente todos los demás, el de los principios, el de los derechos, etc., dentro de él.⁷⁹³

Llegado a ese punto, el distanciamiento crítico de los cuatro principios bioéticos era cada vez más evidente, y, en su lugar, los valores cobraron mucho más protagonismo dentro de la filosofía de nuestro autor. De algún modo, esto concluye el primer periodo en el recorrido intelectual de Diego Gracia, que hemos llamado «principlalista», y da paso a su segunda etapa, iniciada en torno a los años 2000, que se denomina «axiológica». Aquí la atención se centra mucho más en la experiencia moral del ser humano y en el autoconocimiento necesario para acceder y comprender el mundo de los valores. Asimismo, la deliberación como método de toma de decisiones va ganando cada vez más importancia, sobre todo por su mayor garantía de resultados responsables y prudentes.⁷⁹⁴ Dicho de otro modo: la concepción principlalista cede la primacía a una nueva perspectiva en la cual se parte de la premisa de que todos los contenidos de la mente humana son constructos derivados de la formalidad de realidad, por lo que, en lo moral, lo vital es atender a las circunstancias particulares y a la anticipación de las consecuencias de los propios actos, a fin de procurar el buen obrar —esto es, el respeto por los valores.⁷⁹⁵

A principios de junio de 2001 falleció Pedro Laín Entralgo, figura en la cual puede verse reflejada la evolución misma de una parte de la historia española del siglo XX. Tras su muerte, las organizaciones que habían tenido relación con él organizaron homenajes variados en honor al intelectual; en la gran mayoría de aquellos actos Diego Gracia estaba como actor principal. Nuestro autor sentía una amistad y un afecto profundos por su maestro. Testimonio de esa estima es el libro monográfico que, como también hizo con Zubiri, le dedicó: *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo* (2010). Esta extensa y rigurosa biografía intelectual

⁷⁹³ GRACIA, Diego, *En busca de la identidad perdida*, Biblioteca Deliberar, 10 (Madrid: Triacastela, 2020) p. 314.

⁷⁹⁴ «Esas son las características fundamentales de lo que yo definiría como mi segunda etapa en el mundo de la bioética. En ella estoy, y es mucho lo que aún me falta por trabajar en este campo.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 315.

⁷⁹⁵ PINTOR-RAMOS, Antonio, «Diego Gracia: Perfil biográfico», *El valor de lo real. Homenaje a Diego Gracia*, eds. Antonio Pintor-Ramos; María Lida Mollo; Carlos Sierra-Lechuga; Antonio González (Madrid: Fundación Xavier Zubiri, 2021) pp. 108–112.

es un cálido regalo de un discípulo hacia su maestro, un elogio lleno de gratitud por todo lo que Laín le había dado.⁷⁹⁶

La primera década del nuevo milenio Gracia la pasó trabajando a fondo en el proyecto de formulación del constructivismo axiológico.⁷⁹⁷ El 25 mayo de 2010, casi coincidiendo con su paso a la condición de catedrático emérito, fue nombrado académico de número de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Su acceso a esa institución significó un reconocimiento oficial definitivo de la Bioética como una disciplina perteneciente a las llamadas «ciencias morales». Meses más tarde, el 11 de enero de 2011, en el acto de toma de posesión de dicho honor Gracia pronunció el discurso *La cuestión del valor*; ese fue el primer resultado de la sistematización de su teoría. El texto de ese discurso, habiendo pasado por ciertas modificaciones, se publicó en 2013 en forma de libro y bajo el título *Valor y precio*.⁷⁹⁸ Del mismo año es el volumen *Construyendo valores*, una continuación del anterior. El primer trabajo es el intento de proporcionar una alternativa sólida y razonada a las teorías tradicionales de fundamentación de los valores, a saber, la objetivista clásica y la subjetivista moderna. En él, explica que los valores no son puramente objetivos y racionales ni tampoco irracionales y subjetivos, sino que poseen una lógica interna de raíz constructivista, por lo que tienen unas características determinadas que el autor va desglosando. El segundo escrito parte de lo ya expuesto y se centra en el contexto práctico como el ser humano elabora la axiología, a la vez que repasa el origen de aquellos valores que han sido –y son– más importantes en nuestra cultura y hace una apología de la educación en valores.

Estos dos libros son una expresión depurada del esfuerzo creativo realizado por Diego Gracia para ir más allá de lo que su maestro dejó escrito, repensando críticamente muchos conceptos zubirianos bajo una nueva luz y adentrándose en unos terrenos no transitados por Zubiri, como son la axiología y la ética. Antonio Pintor-Ramos señala

⁷⁹⁶ A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; pp. 70–71.

⁷⁹⁷ Del 2009 es el libro *Introducción a la Medicina. Historia y teoría*, escrito conjuntamente con José Lázaro aunque no comercializado (A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; p. 117).

⁷⁹⁸ Se trataba de un trabajo planificado como la primera parte de una trilogía: a *Valor y precio* tenían que seguirle *Construyendo valores* y *Ética y religión*. No obstante, a día de hoy, el tercer volumen sigue sin publicarse, a pesar de que el tema que estudia haya sido parcialmente expuesto y comentado oralmente en diversas ocasiones: «(...) la idea de base es que religión y moral son dos experiencias distintas e independientes, pero entre ellas existe una secular zona de fricción debido al intento reduccionista de cada una de ellas por absorber y guiar a la otra y, sin embargo, quizá la experiencia religiosa de la donación es más originaria que la experiencia moral del deber.», cf. A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; pp. 112–113.

que esa es, probablemente, la faceta más filosóficamente creativa de nuestro autor y, a la vez, el aspecto más desconocido de su obra. Atribuye esa cierta paradoja a un problema de recepción dividido en tres frentes: por una parte, ocurre que los lectores asiduos a las obras de Gracia son mayoritariamente del ámbito clínico, por lo que su formación científica especializada les hace estar poco preparados para seguir un texto denso de filosofía; por otro lado, Gracia está reconocido como autoridad en los estudios sobre Zubiri, pero eso no garantiza que su interpretación de las tesis del filósofo vasco sea la más aceptada, y, además, sucede que los que se interesan por la filosofía zubiriana a menudo sienten poca atracción por la ética; por último, como Gracia no forma parte de lo que se considera la filosofía institucional, a los teóricos que se dedican al mundo de la ética les resulta, en general, un autor ajeno. No obstante, el valor bioético, ético-filosófico y zubiriano de Diego Gracia es capital, porque la suya es una evolución unitaria que aporta novedades enriquecedoras para los tres ámbitos.⁷⁹⁹

Todo este posicionamiento acerca del mundo de los valores y las enormes implicaciones que la axiología tiene en el ámbito de lo moral se han acentuado a medida que Diego Gracia ha ido avanzando en su pensamiento. La tendencia es, de hecho, marcadamente hacia el campo de la ética. Si los principios (término que, a estas alturas, ya casi no aparece en la literatura de nuestro autor) son valores y ellos fundamentan los deberes, parece que hay una consecución lógica de reflexión –la cadena es: hechos, valores, deberes. La reflexión axiológica se abre necesariamente a la ética, en tanto que la bioética va tomando la forma de una ética de la responsabilidad. En este sentido, Gracia ha ido enfatizando cada vez más la necesidad de una educación que promocióne la importancia de las virtudes morales de la humildad, la tolerancia, el respeto, la prudencia y la responsabilidad; la capacidad de pensar globalmente, autónomamente y con madurez; el esfuerzo por conocerse a uno mismo y ser consciente de las propias debilidades; y, sobre todo, el método deliberativo como herramienta de gestión de los valores y de las decisiones morales. Estos elementos, en definitiva, son los cimientos sobre los que se estructura una sociedad sana, educada y madura. Por eso Gracia pone tanto empeño en la relevancia que tiene la pedagogía para el buen desarrollo moral no sólo del ser humano, sino también como sociedad. Consecuencia de esto son los dos volúmenes enfocados en la enseñanza secundaria, que en 2016 coordinó junto con algunos de

⁷⁹⁹ A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; pp. 112–114.

sus discípulos y colaboradores, recogidos bajo el nombre *Ética y ciudadanía*.⁸⁰⁰ Esta intensificación de las preocupaciones morales presentes y futuras, tanto individuales como colectivas, permite trazar una suerte de subperiodo dentro de su etapa axiológica, que podría denominarse fase «ética o de la moral-social». Ubicamos el inicio de esta subfase a partir de 2015, o coincidiendo con la preparación de los libros sobre ética ciudadana.⁸⁰¹ Es innegable que Diego Gracia no habla únicamente de valores: la axiología está en la base de sus reflexiones, pero, sobre ella, también ha ido elaborando todo un posicionamiento ético, que puede resumirse en un imperativo categórico de acción: vive frugalmente, piensa y actúa globalmente. En esta máxima moral se entrelazan un franciscanismo latente y una visión de la ética como algo que incluye no sólo lo que afecta al ser humano presente, sino la totalidad de la realidad –lo cual implica una moral ecológica y naturalista– y las generaciones futuras. De ahí que sea necesaria una pedagogía que atienda todos estos problemas y que eduque para alcanzar a tener una sociedad que sepa responsabilizarse de dichas cuestiones.

Siguiendo con el propósito de hacer un discurso divulgativo sobre bioética –en el sentido más amplio del término–, que sea accesible para el máximo público posible pero sin sacrificar la inspiración zubiriana, en 2019 publicó *Bioética mínima*. Es un libro breve, resultado de un seminario de cinco lecciones pronunciadas en la Fundación Politeia de Madrid –de la cual es miembro del patronato. El contenido del texto recoge los principales temas de debate bioético en torno a los confines de la vida, su interpretación de la filosofía zubiriana en lo tocante a la experiencia moral del ser humano, lo relativo a la estructura de los proyectos personales y a las precisiones entre valores y deberes, y también habla de la deliberación como método ético-bioético y sobre el papel que esta debe tener no sólo en la aplicación de los principios sino en su misma construcción. Es interesante señalar que *Bioética mínima* se ha publicado treinta años después de *Fundamentos de bioética*. Ese lapso de tiempo entre los dos títulos permite ver, por comparativa, el vasto recorrido que el ámbito

⁸⁰⁰ «(...) su objetivo básico es desterrar de la enseñanza el “adoctrinamiento” en normas inmutables típico de los planteamientos antiguos, así como la mera “estimulación” de reacciones individuales basada en una concepción subjetivista de los valores.», cf. A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; pp. 117–118.

⁸⁰¹ Hay que advertir al lector que las fechas en las que situamos el inicio y el final de cada periodo son solamente aproximativas. La vida y la intelectualidad de un ser humano están en constante desarrollo, por lo que esas «secciones» raramente son cambios abruptos de mentalidad, sino el fruto de un proceso evolutivo dilatado en el tiempo y cohesionado. Se trata de transiciones dentro del pensamiento de la persona. Tanto en las dos etapas como en la subfase que hemos señalado, hemos tomado como referencia un momento específico para representar el comienzo de cada periodo, pero eso no significa, por tanto, que la fecha establecida es el inicio tajante, sin indicios previos, de esa manera de pensar.

bioético mediterráneo ha realizado en menos de medio siglo y el modo como su expresión ha ido variando,⁸⁰² a la vez que refleja los cambios y la trayectoria intelectual de Diego Gracia.⁸⁰³

Un año más tarde salió publicado *En busca de la identidad perdida* (2020), un compendio de 48 artículos breves de Diego Gracia escritos durante la última década. Algunos de ellos han sido publicados previamente y otros eran inéditos, pero todos tienen como punto en común que estudian, de modo muy accesible para cualquier lector, elementos importantes en la construcción de la propia identidad personal.⁸⁰⁴ De vuelta a la literatura específicamente bioética es la reedición latinoamericana del libro *Bioética clínica*, en 2021, donde analiza los aspectos que intervienen en la práctica clínica, en el ámbito de la investigación médica y en la relación entre médico y enfermo.⁸⁰⁵ El 15 de junio de 2023 fue investido como Doctor «honoris causa» por la Universidad de Extremadura.

Diego Gracia es una persona afable y cercana que ha trabajado incansablemente para un cometido honorable, que es la mejora de la calidad humana en el ámbito de la salud y de la práctica clínica. Pionero indiscutible de la bioética europea, ha bregado para introducir un saber moral –en forma de ética de mínimos– en la formación de los profesionales sanitarios, a fin de lograr una medicina más humana y respetuosa con la dignidad personal, una aspiración que sin duda bebe de sus maestros. Igual que Zubiri y Laín Entralgo, la suya es la historia de una entrega completa a su vocación. Sin embargo, a pesar del convencimiento con el que defiende sus ideas, él mismo confiesa que no es ningún soñador, y que mira hacia el futuro con cierto recelo:

Yo en el fondo tengo una dosis importante de pesimismo, lo que pasa es que la gente no se lo cree porque me ve muy ilusionado con muchas cosas. Pero en realidad es que me tomo muy en serio esa frase de San Pablo que habla de esperar contra toda esperanza. Yo actúo como si todas las cosas fueran a salir bien y dependieran de mí

⁸⁰² «¿Sustitución de *Fundamentos de bioética* por *Bioética mínima*? De ninguna manera; son libros con objetivos totalmente distintos; lo que sí aporta la comparación es un buen termómetro para calibrar el amplísimo desarrollo que ha conocido la bioética y, en particular, el camino recorrido por el pensamiento de Diego Gracia.», cf. PINTOR-RAMOS, Antonio, «Diego Gracia: Perfil biográfico», *El valor de lo real. Homenaje a Diego Gracia*, eds. Antonio Pintor-Ramos; María Lida Mollo; Carlos Sierra-Lechuga; Antonio González (Madrid: Fundación Xavier Zubiri, 2021) pp. 116–117.

⁸⁰³ A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; pp. 115–117.

⁸⁰⁴ A. PINTOR-RAMOS, *ibíd*; p. 118.

⁸⁰⁵ Además de todos los libros mencionados, Diego Gracia ha colaborado en múltiples volúmenes de varios autores, cumpliendo muchas veces con las funciones de editor, y también ha escrito una cantidad de artículos que supera el centenar de publicaciones en revistas especializadas.

para ello, pero no estoy nada convencido ni de que vayan a funcionar ni de que ello dependa de mí. Esto, curiosamente, me da en la vida cierto fondo sanamente escéptico. Yo lo hago, aunque no sepa si va a funcionar o no.⁸⁰⁶

Esa es la actitud de una persona que cumple con aquello que cree que es su deber. Se valora, se medita y se intentan prever las consecuencias, pero, en última instancia, se actúa porque se siente que es lo que uno debe hacer. La felicidad de una vida pasa por el cumplimiento de este mandato, aunque al final las cosas no salgan como cabría esperar. Y, mientras quede tiempo, vamos proyectando nuevos pasos con los que ir avanzando; «*Caminante, son tus huellas el camino y nada más*», rezan los primeros versos del famoso proverbio XXIX de A. Machado. A mediados de 2024, fecha en que finaliza esta investigación, Diego Gracia tiene ya 83 años y sigue en constante desarrollo intelectual.

⁸⁰⁶ Fragmento citado por A. PINTOR-RAMOS, op. cit; p. 119.

EL CONCEPTO DE PERSONA EN DIEGO GRACIA

Llegamos al último capítulo de la presente investigación. A partir del análisis de los contenidos introducidos en las páginas anteriores, hemos ido examinando minuciosamente una serie de aspectos que era importante tratar para obtener una imagen clara y sintética, aunque detallada, del autor central de este trabajo. Con este objetivo, en la primera parte ha sido menesteroso estudiar dos grandes figuras de la filosofía española del siglo XX que Diego Gracia considera sus maestros fundamentales: Xavier Zubiri y Pedro Laín Entralgo. A lo largo de su vida, Zubiri elaboró un sistema filosófico propio y genuinamente realista, una propuesta de redefinición de la noción de realidad que aspiraba a superar la substancialización de lo real, imperante en el pensamiento clásico. Zubiri estableció una idea nueva, la «impresión de realidad», sobre la cual sentó la base de la estructura metafísica de lo real y de toda su epistemología –la llamada «inteligencia sentiente»– que conduce a la «religación», a la experiencia fundamental que nos reata constitutivamente con el poder de lo real y nos hace percatar que ser persona es un realizarse experiencialmente como absoluto relativo. Zubiri constituye el referente filosófico principal de Diego Gracia, el cual asume su pensamiento como un modo de aproximación y de análisis de la realidad, lo que incluye también el ser humano. Gracia no sólo comparte la teoría del conocimiento de Zubiri, sino que, el uso que hace de nociones como las de historia, cultura, riqueza, trabajo, tradición, personalidad, razonabilidad, obligación moral o felicidad, entre tantas otras, son de naturaleza zubiriana. Del mismo modo, reafirma aseveraciones zubirianas como la importancia metafísica de la religación, el rechazo de los hechos puros en las ciencias, la justicia como un proceso de autojustificación moral, la protomoral como el estudio de la formalidad moral de la realidad humana y la moral normativa que la razón construye a partir de esta, la visión de la razón como algo siempre limitado e inacabado o la diferenciación entre religión y moral. Además, consideraciones zubirianas sobre antropología, como la idea de que el ser humano es un absoluto relativo, un sujeto de responsabilidad moral, una realidad debitoria y constitutivamente problemática, son también de extrema relevancia en el pensamiento de nuestro autor, ya que modelan un planteamiento bioético coherente con todo lo mencionado.

Por su parte, Laín Entralgo partió de las tesis zubirianas para edificar una filosofía en la que el poder de lo real y la religación a este fundan los tres pilares de su propio

sistema: las experiencias de la creencia, la esperanza y el amor. De ahí nace el anhelo intelectual de comprender lo que amamos, y la condición *sine qua non* de dicho amor comprensivo radica en la realidad misma, descubriéndonos los valores que ella posee. Esto modifica también la percepción de la práctica médica, cosa que llevó a Laín a promover una medicina antropológica, es decir, un ejercicio clínico que respete la complejidad humana y que sea consciente de todo aquello que rebasa el estrato de los hechos científicos, así como de la importancia de la palabra en la relación médica, ya que expresamos los valores a través del lenguaje. Por ello, Laín Entralgo supone el referente médico de Diego Gracia. De él hereda la voluntad de comprensión, la actitud de apertura hacia el perspectivismo y de tolerancia con el pensamiento de los otros, la importancia de la educación para mejorar la sociedad, la preocupación y el interés por los valores, la defensa de las creencias como algo primordial para la vida humana, la idea de salud y enfermedad, la estructura moral del acto clínico, la diferencia entre vida biológica y vida biográfica, la moralización de la vida pública, la política como gestión de intereses en beneficio de la mayoría y el fracaso y la mala conciencia como algo consustancial a la vida humana. Se trataba, pues, de un requisito insalvable el poner a Diego Gracia en relación con estas dos figuras intelectuales a fin de contextualizar las raíces más profundas de su pensamiento; sólo así puede mostrarse claramente cómo está constituida la base que estructura el resto de su sistema, y, de esta manera, vemos de dónde parte su concepto de persona.

En la segunda parte de esta investigación nos hemos esforzado por dibujar un perfil biográfico de Diego Gracia. Para ello, además de contar con la guía del trabajo de Antonio Pintor-Ramos, tuvimos el privilegio de contar con el testimonio del mismo autor, que amablemente se prestó a facilitarnos un relato de sus experiencias en primera persona. Esto nos ha permitido conformar un discurso detallado y absolutamente veraz sobre sus orígenes, su etapa de formación, la vivencia de sus primeros avances profesionales, su carrera intelectual, su entorno y su incansable dedicación al campo de la bioética. Hemos elaborado una narrativa que recoge todo esto con la finalidad de ofrecer al lector una imagen sintética a la par que nítida y que pueda dar, en alguna medida, una respuesta a la pregunta sobre quién es Diego Gracia. Y, de la misma forma, a lo largo de estas páginas hemos ido introduciéndonos en las tesis filosóficas de nuestro autor. Sobre todo a partir de la descripción de sus influencias, hemos señalado simultáneamente los pilares fundamentales de su

pensamiento, en pro de facilitar una idea general de la posición intelectual que Diego Gracia sostiene.

Nos queda por abordar, pues, la última parte de este estudio, en la que nos proponemos recoger y ordenar la idea de persona que subyace dentro de la teoría bioética de Diego Gracia. Nuestro autor no ha producido como tal un texto donde explicita una teoría antropológica, ni tampoco una ontología de la persona humana como tal. Pero es evidente que, por su formación como médico y su dedicación a la ética y a la fundamentación de la práctica clínica, el ser humano es el trasfondo último de toda su reflexión. Por tanto, la cuestión sobre la esencia de la persona es algo que, aunque de modo algo fragmentario, está asimismo presente en toda su obra y constituye una suerte de horizonte al que tiende naturalmente su bioética. La finalidad de las páginas que ahora nos disponemos a desarrollar es, así, la articulación de esas ideas contenidas de modo disperso en sus trabajos, en pro de alcanzar a presentar cohesionada y sintéticamente la idea de persona que defiende Diego Gracia, aquello que comprendemos como el eje vertebral de su teoría bioética y filosófica.

La metafísica zubiriana. El punto de partida

Como en cualquier proceso en el que se obre con prudencia, debemos empezar por los fundamentos. Y, en el caso de que ahora nos atañe, esto significa que tenemos que volver a Zubiri, dado que es su filosofía la que sirve a Diego Gracia como suelo fértil sobre el que empezar a levantar la estructura de su idea de persona. Ya nos hemos dedicado, en su debido momento, a analizar el pensamiento de Zubiri y los puntos en común que nuestro autor mantiene con él. No deseamos repetirnos. De ahí que vayamos ahora a centrarnos en describir la conformación de todas esas intuiciones de corte zubiriano tal y como las ha asimilado Gracia, las cuales ha integrado hasta el punto de hacerlas también suyas. Hay que tener presente, pues, que aunque la gramática que vamos a utilizar sea zubiriana, de quién estamos hablando es estrictamente de Diego Gracia, y que cualquier reiteración será en orden a lograr una imagen minuciosa de su pensamiento.

Partamos de la noción de persona como el modo en que el sistema de notas constituye la sustantividad de la realidad humana. Por estar vivos, nuestro modo de sustantividad comparte con el del animal el hecho de autoposeerse: la capacidad sensitiva otorga un control específico sobre el medio y una cierta independencia que fundamenta un *autós*, más o menos complejo según cada realidad concreta.⁸⁰⁷ Pero, mientras que el animal se queda en este estadio marcado por el sistematismo de sus notas, el ser humano va más allá, puesto que su *autós* no consiste sólo en autoposeerse. No somos únicamente sustantividad propia, sino que además somos nuestra propia realidad en tanto que realidad. El *autós* humano se plenifica al autopertenerse formalmente por su misma realidad, esto es, por ser *persona*. En la aprehensión se da una co-actualización de lo real tanto a nivel noemático –la cosa actualizada– como noético –el sujeto en el cual se actualiza. Por eso, cuando la cosa real queda inteligida sentientemente, también se co-intelige la intelección sentiente misma; a lo primero lo llamamos «ciencia», a lo segundo, «conciencia».⁸⁰⁸ Mientras que el animal es una objetividad simplemente estímulo, dicha conciencia fundamenta la subjetividad humana, es decir, el carácter de «ser mí» que se conforma en la

⁸⁰⁷ «El animal tiene siempre cuando menos un *primordium*, cada vez más rico en la serie zoológica, de *autós*.», cf. fragmento citado por GRACIA, Diego, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Logos, 2, 3a edición (Madrid: Triacastela, 2008) p. 175.

⁸⁰⁸ La conciencia posee dos modos, a saber, el ontológico y el axiológico. Por el primero, hablamos de conciencia cognoscitiva; por el segundo, tenemos la conciencia estimativa (cf. GRACIA, Diego, *Fundamentos de bioética*, Humanidades Médicas, 21, 2a edición (Madrid: Triacastela, 2007) p. 378).

intelección. El humano es un *de suyo* que es suyo. De ahí que, cuando entiende algo como real *in recto*, simultáneamente *in obliquo* se entiende a sí mismo como realidad.⁸⁰⁹ Esto no quiere decir que el animal no posea una cierta mismidad que le otorgue conciencia e intimidad, pero solamente en el ser humano, cuya esencia está abierta al todo de la realidad, esa subjetividad adquiere una autonomía formal verdadera: en él, la mismidad genera auténtica suidad.⁸¹⁰ Entendiendo el *de suyo* de las cosas reales, el ser humano es capaz de auto-entenderse como suyo, como persona, y de hacerse cargo de la realidad.⁸¹¹

Eso le permite actuar sobre sí mismo y sobre la realidad, aparte de por su *de suyo*, por su propio carácter de realidad: su suidad formal, por la cual se puede afirmar que el ser humano es persona, que es una suidad formal reduplicativamente suya. Ser persona es, pues, el «modo de realidad» propio del ser humano. Asimismo, en tal modalidad real cabe distinguir un nivel formal, la *personidad*, que es la suidad, aquello invariable en lo que consiste la persona; y un nivel modal, la *personalidad*, que se funda sobre la personidad, es progresiva y va cambiando.⁸¹² Por otro lado, los modos y las formas de realidad se hallan funcionalmente entrelazados en una unidad dinámica y respectiva. Es el dinamismo de la realidad, que en la dimensión talitativa abarca el mero tener en propio, la auto-posesión y la persona.⁸¹³ La suidad formal de la persona es pluralizante, continuante y prospectiva; por esas características, a su vez, engendra nuevos dinamismos, tales como el de la creación de posibilidades (historia) o el de la comunalización (sociedad).⁸¹⁴ La unidad de las realidades apersonales es

⁸⁰⁹ «En la aprehensión el hombre aprehende las cosas como “de suyo” y la propia realidad humana como “suyo”, es decir, como “persona”. El hombre es un “de suyo” que además es “suyo”. En tanto que de suyo es “realidad”, y en tanto que suyo es “persona”. De ahí que el hombre se actualice a sí mismo en la aprehensión como “realidad personal” (...) *en la aprehensión*, no allende ella. (...) Persona no designa por principio nada allende la aprehensión, sino que es sólo un carácter descriptivo de lo dado en la aprehensión: el carácter de suidad que el de suyo humano actualiza en la aprehensión.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 373–374.

⁸¹⁰ «La persona es una realidad constitutivamente abierta al todo de la realidad. (...) Abierta, ante todo, a su propia realidad, y en ella a la realidad de las demás cosas, precisamente en tanto que reales. Es un nuevo dinamismo, que ya no es de mismidad sino de “suidad”.», cf. GRACIA, Diego, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Logos, 2, 3a edición (Madrid: Triacastela, 2008) p. 187.

⁸¹¹ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 175–177, 187.

⁸¹² D. GRACIA, *ibíd*; p. 176.

⁸¹³ «(...) el orden talitativo está dado en la aprehensión en sus diversas formas y modos. No es un orden estático sino dinámico, porque en la aprehensión las cosas se actualizan “en función” unas de otras. No es una funcionalidad operativa sino constitutiva, basada en una propiedad formal de las cosas reales en tanto que actualizadas en la aprehensión, que es la “respectividad”.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 178–179.

⁸¹⁴ Éstos dinamismos pueden verse como parte del sistema talitativo de lo real allende la aprehensión (cosmos), o bien como elementos constitutivos del «cosmos» en tanto que

integración; la unidad impersonal entre los seres humanos, tomando estos como «otros», es la sociedad; y, cuando son tomados como realidades relativamente absolutas (personas), hablamos de comunión personal.⁸¹⁵

Todo esto es posible porque la persona vive instalada en la realidad. En el mundo aprehendido como campo hay dos figuras trascendentales de instauración: la figura de la «integración» en el mundo –no vivientes y vivientes no humanos–, y la figura de «absolutización», la propia de la persona.⁸¹⁶ La realidad humana no es simplemente formal y reduplicativamente suya en cuanto realidad, sino que, además, se contrapone con el mundo para verse como suya «frente» a lo real: esto deja a la persona sintiéndose *relativamente absoluta* ante un poder de lo real enigmático que se muestra como «último», «posibilitante» e «impelente», cosa que lo convierte en fundamental.⁸¹⁷ La persona se realiza «en» (ultimidad), «desde» (posibilitancia) y «por» (impelencia) la realidad. Esta fundamentalidad de lo real ejerce una dominación física sobre la persona que hace que esta, mediante su inteligencia sentiente (o sentir intelectual), aprehenda la realidad como siendo más que su contenido. Y, al mismo tiempo, ejerce sobre la persona el *poder de lo real*, se apodera de ella y la implanta en la realidad, *reliándola*, haciéndola relativamente absoluta.⁸¹⁸

La fuerza de imposición se actualiza como «reliación», que sirve de base de toda religiosidad, y también como «obligación», fundamentando toda moralidad. La persona está reliada a la realidad y forzada a cumplir con unas obligaciones que derivan en los deberes morales. La realidad humana es, pues, constitutiva y formalmente moral.

actualizado en la aprehensión (campo). El primero es metafísico; el segundo, pertenece a la filosofía primera (cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 178).

⁸¹⁵ «Ser hombre es “ser-cada-cual”; pero a la vez ser hombre es ser “comunal”, estar vertido a los otros hombres, en tanto que otros hombres (formando la “sociedad”), y en tanto que personas (estableciendo ese especialísimo y sutil vínculo interhumano que se llama “comunión personal”). En fin, la prospección genética de la especie origina en el caso concreto del hombre un dinamismo específico, el de “posibilitación”, raíz de la dimensión “histórica” del ser humano.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 187.

⁸¹⁶ «En tanto que animal, no hay duda de que el hombre está integrado en el mundo; pero como persona trasciende toda integración, es absoluto.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 181.

⁸¹⁷ «En tanto que absoluto reliado, el hombre se aprehende a sí mismo, según veíamos, en “inquietud” constitutiva. Ello se debe a que el poder de lo real se nos manifiesta en la aprehensión, pero se nos manifiesta como “enigmático”. Ante este enigma tenemos que apelar a una instancia radical de nuestro propio ser, la “voz de la conciencia”. (...) La voz sale desde el fondo de uno mismo, pero es voz de las cosas, de la realidad. (...) Uniendo los dos polos de esta tensión en que consiste la voz de la conciencia, el que sea voz mía y el que provenga de las cosas, hemos de decir que es la voz de la realidad camino del absoluto. (...) Clamando, la realidad nos lanza físicamente y no sólo intencionalmente hacia el fondo de ella misma», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 217.

⁸¹⁸ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 177–182, 212–215, 217–218.

La realidad nos es debida a fin de lograr nuestra felicidad, al tiempo que la realidad personal es *debetoria*, porque puede apropiarse de las cosas que, por ser apropiables, son «bienes», y, por ser apropiandas, se vuelven «deberes». De ahí que el ser humano esté debitoriamente vertido hacia su propia realidad como apropianda, y de ella surge un deber formal que fundamenta los deberes materiales y que constituye un imperativo moral. Esto permite hablar de una «ética formal del deber» que supone la finalidad de toda vida moral.⁸¹⁹ Hay que distinguir, sin embargo, la moral como «canon», que se da en la impresión de realidad, de las prescripciones morales o «moral normativa», que es obra de la razón. Por otra parte, la justificación moral implica una apropiación de posibilidades, y la persona es responsable de las posibilidades que se apropia y de los proyectos que realiza. Esto le obliga a «rendir cuentas» acerca de si ha actuado como debía. La persona está formalmente determinada por la responsabilidad porque es biológicamente moral; solamente el ser humano es *sujeto de responsabilidad ética* –en todas sus posibles dimensiones.⁸²⁰

En cuanto a la felicidad personal, esta pasa por la autojustificación moral. La felicidad es aquí sinónimo de «realizarse», en el sentido de la «*εὐδαιμονία*» griega y la «*beatitudo*» de los latinos. La felicidad es una aptitud innata que se basa en el perfeccionamiento, el cual posibilita que el ser humano vaya justificándose. Y, como el deber está fundamentado sobre el bien y supone su maximización, ocurre que el máximo bien al que aspirar es la realización religada con la realidad.⁸²¹ Así, el bien, la perfección y la felicidad son resultado de la realización personal en forma plenaria de nuestro ser religado a través de la apropiación de posibilidades y de la autojustificación. El objetivo de la vida moral es alcanzar la felicidad de la plenitud, mientras que el término del razonamiento moral es la justificación de la vida. Cabe concluir, entonces, que la propia justificación consiste en la felicidad personal. La felicidad es algo constitutivamente abierto, tal y como también lo es la justificación. Además de esto, la felicidad es algo capital en la vida humana. La persona se halla indisoluble y primordialmente ligada a la felicidad, y es únicamente por esa religación que tiene obligaciones morales. La felicidad no es simplemente un proyecto, sino que

⁸¹⁹ GRACIA, Diego, *Fundamentos de bioética*, Humanidades Médicas, 21, 2a edición (Madrid: Triacastela, 2007) pp. 488–489, 492.

⁸²⁰ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 7–8, 373–374, 503; *Ética y ciudadanía 1: Construyendo la ética*, coord. Diego Gracia, Educar práctico (Madrid: PPC, 2016) p. 17.

⁸²¹ «Pero además de sentiente, la inteligencia humana es “posidente”, y en tanto que tal actualiza las cosas en su condición de buenas.», cf. GRACIA, Diego, *Fundamentos de bioética*, Humanidades Médicas, 21, 2a edición (Madrid: Triacastela, 2007) p. 375.

se trata de una formalidad de la realidad humana, y, por ello, no puede interpretarse a modo de ningún contenido moral –prescriptivo o concreto.⁸²²

Cualquier cosa real está instalada como tal en el mundo. Esa instauración «refluye» sobre lo real haciendo que esté mundanalmente presente –esto es, que actualice su ser en el mundo. Pues bien, en el caso de la persona dicha refluencia constituye la actualidad del yo. El «yo» es la forma como la persona es en el mundo, y, por lo tanto, no es su realidad, sino la actualidad de su ser. Toda realidad «es»; no obstante, el ser de los no vivientes o de los vivientes apersonales es sensiblemente más elemental que el ser de la realidad personal, cuya presencia se actualiza en el mundo como un ser «yo».⁸²³

Tras lo dicho, es fácil apreciar que la persona es vista sobre todo como un *proyecto*. Esto viene indicado, de entrada, por la propia biología: el proyecto es el canal a través del cual la inteligencia logra adaptar el medio natural al ser humano; es proyectando que la Humanidad va convirtiendo la naturaleza en cultura. También por la noción de personalidad como un elemento mutable e histórico, dado que es el resultado de aquello que el humano hace con su propio ser a lo largo de su vida. La esencia humana es algo constitutivamente abierto –por eso, el tiempo verbal que mejor expresa ese dinamismo proyectivo es el gerundio. Es su capacidad proyectiva la que eleva al ser humano a la categoría de persona,⁸²⁴ convirtiéndola en un sujeto moral responsable que puede tomar distancia de las cosas y elegir deliberadamente el curso óptimo de acción teniendo en cuenta las consecuencias futuras.⁸²⁵ Y, para ello, hace falta tiempo. Las acciones humanas no son inmediatas sino progresivas, por eso la realidad personal está íntimamente determinada por la temporalidad de su ser. Todo

⁸²² D. GRACIA, *ibíd*; pp. 289, 375–377, 488–489, 500, 503–505; GRACIA, Diego, *Como arqueros al blanco*, Humanidades Médicas, 11 (Madrid: Triacastela, 2004) p. 172, 399.

⁸²³ GRACIA, Diego, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Logos, 2, 3a edición (Madrid: Triacastela, 2008) p. 189; GRACIA, Diego, *Fundamentos de bioética*, Humanidades Médicas, 21, 2a edición (Madrid: Triacastela, 2007) p. 375–377.

⁸²⁴ «Antes de hacer es preciso proyectar, y por ello cabe decir que el yo es proyectivo. (...) Actos humanos son actos proyectados.», cf. GRACIA, Diego, *En busca de la identidad perdida*, Biblioteca Deliberar, 10 (Madrid: Triacastela, 2020) p. 301.

⁸²⁵ «El proyecto es siempre de futuro. De lo que ya ha sucedido o de lo que está sucediendo en este preciso momento, no somos responsables más que en tanto en cuanto hayamos podido proyectarlo, (...). El ser humano proyecta sus actos, hasta el punto en que los actos no proyectados no pueden considerarse humanos. Son actos automáticos, reflejos, inconscientes, pero no actos proyectados, ni por tanto humanos. (...) el proyecto nos lanza hacia delante, pero lo proyectado se vuelve inmediatamente sobre nosotros, haciéndonos responsables de ello. Somos responsables del proyecto que hemos hecho. Ahí radica el principio y fundamento de la vida moral.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 185.

curso de acción tiene esa condición de proyecto que le dispone a volverse, más tarde, hacia la persona pidiéndole cuentas a nivel moral. De ahí que se afirme que la vida humana es proyectiva. Y es durante ese proceso que se va construyendo la propia identidad, que «se llega a ser». No obstante, hay que tener en cuenta que, aparte de su capacidad proyectiva, el ser humano está religado a la realidad por el poder de lo real. Eso significa que, antes de que pueda proyectar nada, está proyectado.⁸²⁶ Es por la religación que la persona vive «en» la realidad y «desde el fundamento» de la realidad. Por eso, la figura real del Fundamento es la que cada uno va conformando en sí mismo en el transcurso de su vida. Así, es en la experiencia fundamental de la religación que el ser humano se da cuenta de que ser persona consiste en un realizarse como absoluto relativo. En cualquier caso, el proyectar los actos forma una parte esencial de la realidad personal. Tanto es así que incluso las utopías *per se* irrealizables pueden servir para orientar la vida y guiar sus actos.⁸²⁷

Con esto damos por debidamente sentada la base zubiriana sobre la realidad personal que Diego Gracia acoge y que hace suya, conformando sobre ella toda su ulterior reflexión. Hay que ver con suficiente claridad, llegados a este punto, que para Gracia la persona es una sustantividad real centrada en un *de suyo* que es suyo; que se halla religada y fundamentada sobre el poder de lo real; que se trata de una realidad relativamente absoluta que es deudora y, por ello, un sujeto de responsabilidad moral. Su «yo» muestra cómo su ser se actualiza en el mundo. Estando previamente puesta en la realidad, la persona y su transcurso vital consisten en un constante proponerse cosas, en un proyectarse hacia delante mientras va desarrollando su personalidad y se va plenificando. En esa autorrealización constitutiva radica su felicidad. Teniendo todo esto, pues, examinemos ahora el decurso histórico de la razón humana en relación con la dimensión ética de la persona.

⁸²⁶ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 302–303.

⁸²⁷ GRACIA, Diego, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Logos, 2, 3a edición (Madrid: Triacastela, 2008) pp. 235–236; GRACIA, Diego, *En busca de la identidad perdida*, Biblioteca Deliberar, 10 (Madrid: Triacastela, 2020) pp. 185, 198, 301–303; GRACIA, Diego, *Construyendo valores*, Logos, 7 (Madrid: Triacastela, 2013) pp. 204–205.

Razón y ética. El decurso histórico

Otra dimensión de la persona que resulta imprescindible tratar si se quiere estudiar seriamente la realidad humana es, sin duda, su racionalidad. El ser humano tiene la peculiaridad de ser inteligente. Esa capacidad es vital desde un punto de vista epistemológico, dado que es lo que hace posible que podamos proyectar nuestros actos y también que podamos conocer la realidad que nos envuelve, relacionarnos con ella e ir evolucionando tanto a nivel individual como social e históricamente. Pero, además, la racionalidad es también un elemento clave dentro de la ética. Ya hemos visto la íntima relación entre la inteligencia posidente que es capaz de actualizar la realidad en tanto que buena, la protomoral que deriva de dicha aprehensión y la moral normativa que elabora la razón.⁸²⁸ La vinculación entre la racionalidad humana y su dimensión ética es históricamente patente. En efecto, en la historia de nuestra cultura se han dado dos grandes paradigmas de fundamentación de la ética. En primer lugar, tenemos la «moral basada en la religión», que defiende la anterioridad del credo religioso respecto de la ética, por lo que no puede haber moral sin un fundamento teónimo. Por otra parte, está la «moral basada en la razón» (o también moral metafísica), que pretende edificar la ética estrictamente sobre la racionalidad humana —encontramos ejemplos de esto en filosofías como la aristotélica, la estoica, la escolástica o la kantiana, entre otras. Durante siglos, esos dos criterios se disputaron la hegemonía de la fundamentación de la moral. Pero, a finales del siglo XVIII, las revoluciones democráticas modernas llevaron consigo un nuevo tipo de racionalidad, la propia de la ciencia moderna. Entonces, en un mundo religiosa y filosóficamente pluralizado, a las dos anteriores se añadió una nueva fundamentación: la de la «moral basada en la ciencia», o, si se prefiere, la moral positivista, la cual se convirtió en el criterio imperante tan sólo medio siglo más tarde. Sin embargo, en la actualidad somos mucho más conscientes de que la racionalidad científica no puede agotar la complejidad de lo real.⁸²⁹ Por todo esto, resulta conveniente profundizar en el análisis de la relación entre la ética y la razón a través del tiempo, prestando atención a los distintos métodos que han sido atribuidos a la razón moral y a los diferentes modelos éticos que han aparecido en el curso cultural de Occidente, así como el modo en que todos ellos han sido fundamentados.

⁸²⁸ «Eso es lo que quiere significar el término “proto-moral”: el fundamento o sistema de referencia desde el que la razón es capaz de establecer principios y normas morales concretos.», cf. GRACIA, Diego, *Fundamentos de bioética*, Humanidades Médicas, 21, 2a edición (Madrid: Triacastela, 2007) p. 399.

⁸²⁹ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 318–320.

De las diferentes articulaciones entre el ser y el deber nacen tres fundamentaciones de la moral. De la primera que hay que hablar es de la actitud *naturalista*. Surgida en la Grecia presocrática, esta mentalidad filosófica defiende que la razón por la cual las cosas son de un modo concreto y poseen unas propiedades determinadas está contenida en su interior. Ese sentido de «nacer de la cosa» es el que le corresponde a la noción de naturaleza (*φύσις*).⁸³⁰ De ahí que la fórmula de fundamentación moral propia del naturalismo sea «es, luego debe». Para el pensamiento clásico, la moralidad tiene que ver principalmente con el alma, siendo el *logos* su elemento más noble. Teniendo esto, hay una razón seminal (*λόγος σπερματικός*) que penetra en todo, identificando la realidad con la razón y haciendo que el orden del *logos* sea también el *ordo naturae*. Así, el naturalismo busca justificar las afirmaciones morales tomando como referencia el orden físico: la virtud es una disposición natural y el vicio es lo antinatural. Esos mismos parámetros también sirvieron para definir las nociones de salud y enfermedad. Para el griego hay una adecuación entre lo sano y lo bueno: salud es sinónimo de equilibrio, proporción y, por ende, de belleza.⁸³¹ Es el antiguo ideal de la *kalokagathía*, que hace converger la bondad (*ἀγαθός*) con la belleza (*καλός*) tanto a nivel físico como sobre todo espiritual, de modo que lo bueno tiene que ser también bello, siendo ambas cualidades identificables con la salud psicosomática.⁸³² Tras esto es fácil apreciar que, en el naturalismo, la medicina y la

⁸³⁰ Esta noción griega de naturaleza es muy propia de las culturas indoeuropeas, pero no es la única mentalidad posible. A ella se contraponen, por ejemplo, la mentalidad semítica, que halla la razón del ser de las cosas en un estrato superior al de su realidad y dependiente de la voluntad de los dioses. El griego busca dar una explicación natural (física) de las cosas; el israelita, sobrenatural. Esto conlleva diferencias importantes: la cultura indoeuropea ve los fenómenos naturales como una representación de la divinidad, mientras que la semítica los considera una teofanía; la religiosidad y la cultura de Israel se orientaron hacia el personalismo y la ética, y en Grecia, en cambio, tendieron a formarse una cosmovisión más puramente naturalista; para el indoeuropeo la realidad se entiende como *phýsis*, a diferencia del hebreo, que la ve como *diathéke* (testamento); el griego contempla la *pólis* como un momento sociopolítico de la naturaleza, mientras que, cuando el semita habla de su pueblo, lo hace en un sentido existencial. En cuanto a la verdad, la cultura semítica toma por verdadero aquello que permanece, que es seguro, certero y digno de fe (*המוח, emunah*), y la tradición griega equipara la verdad a lo manifiesto, lo desvelado (*ἀλήθεια*, lo desoculto). La verdad griega es naturalista; la hebrea, histórica. Asimismo, para el semita la bondad moral consiste en fidelidad, y, en cambio, para el indoeuropeo significa el ajustamiento al orden natural; mientras que la principal virtud israelita es la fe teológica, la del griego es la justicia moral, la cual supone el origen de la moral racional (cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 320–323).

⁸³¹ «El cuerpo proporcionado, equilibrado, sano es siempre bello, del mismo modo que el alma equilibrada y proporcionada es buena. Esto hace que tales propiedades sean entre sí convertibles, y que lo sano sea a la vez bueno y bello, etc.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 324.

⁸³² «Hay una correlación muy estrecha entre salud, belleza y bondad, por una parte, y enfermedad, fealdad y maldad, por otra.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 324.

ética estaban equiparadas, haciendo que la enfermedad fuera juzgada también como un defecto moral. Siguiendo la catalogación médica de los tres estados de un cuerpo vivo, los actos morales también se clasificaban en buenos, malos e indiferentes; estos últimos adquirirían bondad o maldad según si se llevaban a cabo virtuosamente, es decir, siguiendo la recta razón (*ορθός Λόγος*) y teniendo en cuenta el orden natural. La cuestión de la felicidad también refleja el naturalismo de la ética griega: si tomamos como ejemplo la *eudaimonía* aristotélica, vemos que la felicidad consiste en la propia armonía o ajustamiento con el orden de la naturaleza; por eso, el sentido primario de la palabra «virtud» (*ἀρετή*) hace referencia a la «capacidad física de hacer algo bien», el de «*éthos*» a una «forma de vida», y la «*dikayosýne*» no era la justicia moderna sino la «justeza o ajustamiento al orden natural», el punto medio (*μεσότης*). En el naturalismo clásico occidental, lo moral y lo físico son inseparables, por lo que la ética puede describirse como una «física moral» hasta mediados de la época moderna.⁸³³

En el naturalismo se daba una adecuación perfecta entre el orden del ser y el del saber que hacía posible que el intelecto humano accediera a la esencia de las cosas y conociera cómo es en sí; por ello la verdad se concebía como una rectitud (*ὀρθότης*) de la mirada, una adecuación entre la cosa real y el intelecto.⁸³⁴ El paradigma naturalista se mantuvo imperante hasta la época renacentista. Entonces, la modificación principal se da en el ser humano, que, con la exaltación de la subjetividad en la teoría del conocimiento moderna, deja de ser un simple espectador del orden universal (*ordo factus*) para asumir el rol de constructor de un orden que está en proceso (*ordo faciendus*). Este cambio separa al humano del resto de la naturaleza y lo eleva por encima de ella, cosa que hace que ya no se considere un ser natural sino un «ser moral». Hay, pues, una ruptura de la equiparación entre naturaleza y moralidad que convierte ambos términos en opuestos. Además, ahora la moralidad ya no es una adecuación a lo natural heterónoma e ingenua, sino la creación libre y autónoma de un nuevo orden. De este modo se instauró la fundamentación *idealista* de la moral, cuya fórmula es «debe, luego es».⁸³⁵

A la altura del siglo XVIII, el hecho de estructurar el conocimiento sobre la base de un realismo donde los atributos de las cosas son tenidos por objetivos ya no era sostenible. En lugar de la perspectiva ingenua de la adecuación, el conocer cada vez

⁸³³ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 323–327.

⁸³⁴ «Por eso la *adaequatio* antigua era básicamente pasiva, consistía en asumir y sumergirse en lo que San Agustín llamó *tranquillitas ordinis*.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 328.

⁸³⁵ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 327–329.

se hace más activo y va dependiendo más de la subjetividad racional, y lo mismo sucede en el ámbito ético. El problema, entonces, se centra en saber qué hay de pasivo y de activo en el conocimiento humano, y aquí es cuando proliferaron las teorías.⁸³⁶ Para Hume, el predicado moral es una idea que, asociada a una impresión presente, la fuerza de esta segunda hace más vívida a la primera –a esta unión también la llamó «pasión».⁸³⁷ Eso nos induce a pensar que el predicado moral es objetivo y que se fundamenta en la realidad misma, cuando, de hecho, es un sentimiento. Al ser una cuestión de pasiones, el predicado moral no consiste en certeza sino en «creencia», un elemento vital para las personas. Asimismo, no considera que la idea de causalidad sea objetiva ni real, ni tampoco lo que pensamos que las cosas son «en sí». Todo eso son creencias subjetivas. Según Hume, la moral es una cuestión de pasiones, y, por eso, no debe intentar edificarse en ninguna base racional. La razón y la moral no tienen nada que ver. El deber es un sentimiento, no una verdad fáctica. Fundamentar el deber sobre el ser es precisamente lo que George Moore llamó «falacia naturalista»; ahora, el bien no es algo inmanente en la realidad sino una cualidad subjetiva.⁸³⁸

La conclusión a la que Hume llegó fue que, a través de las reflexiones de la teoría crítica del conocimiento, la moralidad adquiriría el estatuto propio de las pasiones, algo radicalmente diferente de la metafísica naturalista. A partir de aquí se abrieron dos vías: una, eminentemente talitativa, era el abandono de cualquier intento de fundamentación trascendental de la moral; esta fue la opción tomada por la filosofía utilitarista inglesa, por el positivismo francés, y, luego, por el neopositivismo y la filosofía de la ciencia. La otra vía era la búsqueda de una nueva fundamentación trascendental que no se basara en el criterio naturalista; esa fue la línea impulsada por Kant y seguida por Fichte y la corriente idealista alemana.⁸³⁹ Tomando como referencia la nueva ciencia moderna, en su «Dialéctica trascendental» Kant afirma que los juicios de la metafísica tradicional eran sintéticos *a priori*, esto es, enunciados sintéticos que, por su independencia de la experiencia y universalidad, conforman el auténtico conocimiento científico, pero señala que estos no son el fundamento adecuado para la verdadera metafísica: los juicios metafísicos deben concebirse como «ideas»,

⁸³⁶ «Al conocer el hombre no sólo “recibe”, también “pone”. La cuestión está en saber qué recibe y qué pone.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 328.

⁸³⁷ «Hacer de la moralidad una pasión no supone para Hume rebajar su estatuto, sino situarlo en su lugar. (...) este lugar no es la razón sino el sentimiento.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 330.

⁸³⁸ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 329–333.

⁸³⁹ «Frente al dogmatismo de la vieja metafísica, Kant propone el criticismo de una nueva epistemología.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 333.

problemas que se pueden –y se deben– pensar, pero que son imposibles de conocer.⁸⁴⁰ La metafísica no es obra ni de la sensibilidad (estética trascendental) ni del entendimiento (analítica trascendental), sino de la razón. A ella le corresponden las nociones que pueden ser pensadas sin contradicción. La libertad pura es una de ellas, y, si está libre de contradicción, fundamenta la moral kantiana al servir de soporte para el principio de actuación, absoluto e incondicionado, que es el imperativo categórico del «deber». Este principio moral es completamente formal al carecer de materialidad, y sólo hace referencia al «deber ser» de las cosas, y no a su ser. En el rigor de los términos, pues, la moral kantiana debe considerarse pura metafísica.⁸⁴¹ Kant distingue los seres existentes en dos niveles: las cosas, que pueden ser tratadas como medios, y aquellos cuya racionalidad les convierte en fines en sí mismos, las personas morales. El objetivo de estas últimas es el bien, y, desde ellas, se puede postular la libertad, el alma inmortal y Dios. Así, a partir de la ética, Kant logró derivar el ser desde el deber y reedificar el mundo metafísico, aunque esto ya no era conocimiento sino «creencia».⁸⁴² Esta cuestión la retomó su discípulo Fichte, para quien la aprehensión cognoscitiva de la realidad concluye siempre en fracaso. Especialmente en cuanto a las realidades personales, la vía de acceso a ellas es la actividad propia de la razón práctica: el obrar, esa acción que conforma el «deber ser» del yo y que nos permite llegar a las demás realidades distintas al yo (el no-yo). No obstante, el saber práctico sigue tratándose de un acto de «fe»; esta es la que promueve que la voluntad, vía del saber verdadero, decida validar el conocimiento. Esa voluntad posee un logos específico de la conciencia moral (*Gewissen*) al que Fichte llamó «voz de la conciencia», y que impulsa al yo trascendental a cumplir con su mandato moral: «llegar a ser quien es». De nuevo, el «deber ser» moral funda el ser real.⁸⁴³ H. T. Engelhardt trató precisamente de fundamentar una posición bioética sobre esta primacía idealista del «deber». Su principio era el respeto a la libertad de todos los componentes de la comunidad moral, cosa que constituye un mínimo ético que

⁸⁴⁰ «De lo trascendente no es posible tener intuición sensible, ni por tanto concepto. Y sin embargo es evidente que podemos pensarlo, que tenemos de ello una cierta “noción”. A estas nociones no fundadas en intuición sensible es a lo que Kant, siguiendo a Platón, llama “ideas”.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 336.

⁸⁴¹ «Este es, como se sabe, el argumento de Kant en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Hay dos modos de estudiar las costumbres, el empírico, del que se ocupa la antropología, y el puro, que deriva la moralidad exclusivamente de principios *a priori*. A este último se le debe dar el título de “metafísica de las costumbres”.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 336–337.

⁸⁴² D. GRACIA, *ibíd*; pp. 333–337.

⁸⁴³ «El famoso argumento teológico atribuido a Duns Escoto (...) lo aplica Fichte al ser humano como agente moral autónomo: porque puede, debe ser, y porque debe, es.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 339.

permite la discusión racional y que define a la persona como realidad moral, corpóreamente capaz de autoconciencia, racionalidad y sentido ético.⁸⁴⁴ Y, como es sabido, todo ese idealismo acabó culminando en la filosofía hegeliana.⁸⁴⁵ Sin embargo, esta radical oposición del idealismo frente a la falacia naturalista incurre en una nueva falacia que pretende derivar el «es» desde el «debe», a saber, la «falacia idealista».⁸⁴⁶

Justamente porque el método trascendental kantiano y la filosofía poskantiana acabaron cayendo en la misma trampa que el naturalismo, especialmente tras la muerte de Hegel se dio un movimiento de corte anti-idealista. Partiendo de Hume, se reivindicaba el pensamiento hecho puramente desde el orden talitativo y las ciencias. Esto dio lugar a distintas fundamentaciones *epistemológicas*, cuya fórmula general puede expresarse con «ni es, ni debe». Este tipo de fundamentación de la ética rechazó tanto el realismo ingenuo como cualquier construcción trascendental: por lo tanto, formalmente, ni hay «ser» ni hay «deber». Desde el pensamiento económico, el utilitarismo, el neopositivismo, la lógica o la filosofía de la ciencia hubo una recuperación del materialismo y un alejamiento del ámbito metafísico, ya que fue juzgado incompatible con la racionalidad científica, la única aceptada como fuente de conocimiento válido. Autores como A. Smith, R. Malthus, J. Bentham, J. S. Mill, K. Marx, A. Comte, los miembros del Círculo de Viena, G. H. von Wright, K. Popper, H. Albert, T. Kuhn, I. Lakatos, M. Bunge o M. A. Quintanilla son exponentes de distintos sistemas para fundamentar la ética epistemológica.⁸⁴⁷ Estas opciones de fundamentación se pueden agrupar en tres ámbitos de aproximación: el emotivista, el

⁸⁴⁴ «El hombre puede ser considerado como individuo natural y como persona. En el primer caso es un miembro de la especie *Homo sapiens*; en el segundo, un agente moral. No es lo mismo (...).», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 340. Hay, no obstante, una radical diferencia entre Engelhardt y Kant. Para este último, el imperativo moral es un principio trascendental de carácter absoluto; en cambio, Engelhardt lo contempla como una simple opción cultural que no es generalizable. Esto le obliga admitir que el concepto de persona, por ejemplo, es trascendental (con lo cual el debe sigue pudiendo fundar el es), pero no absoluto y, por tanto, no aplicable sin más a todo ser humano.

⁸⁴⁵ GRACIA, Diego, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Logos, 2, 3a edición (Madrid: Triacastela, 2008) pp. 23–27.

⁸⁴⁶ GRACIA, Diego, *Fundamentos de bioética*, Humanidades Médicas, 21, 2a edición (Madrid: Triacastela, 2007) pp. 337–341.

⁸⁴⁷ «Unas veces se ha pensado que (...) las proposiciones morales debían considerarse meramente emotivas y, en consecuencia, carentes de sentido lógico o racional; otras, se ha supuesto que la racionalidad propia del conocimiento moral debía considerarse como un caso particular del tipo de racionalidad científica específico de las ciencias dedicadas al análisis de la actividad práctica del hombre, como son las ciencias sociales y la economía; otras, en fin, se ha optado por arrimarse a la tecnología, entendida esta como la expresión práctica o pragmática de la racionalidad científica.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 352.

economicista y el tecnológico;⁸⁴⁸ pero todos coinciden en una misma conclusión, a saber, que no se pueden absolutizar los contenidos morales, y que el mejor recurso para enfrentarse a la realidad es la racionalidad científica. La fundamentación epistemológica de la ética es notablemente minimalista: por una parte, niega cualquier intento de trascendentalidad, y, a su vez, reduce el conocimiento a la simple instrumentalidad, ignorando la relación con la realidad de las cosas. Así, la ética epistemológica consigue salvarse de las falacias naturalista e idealista, pero el precio que debe pagar es quedar reducida a ese minimalismo moral.⁸⁴⁹

Tres modos de conceptuar la razón práctica

Vistas las tres vías de fundamentación de la moral que han tenido vigencia hasta finales del siglo XIX, ahora hay que prestar atención al modo como cada una ha comprendido el funcionamiento de la razón práctica. Esto puede resumirse en tres grandes métodos: el método ontológico o principialista, el deontológico o formalista y el epistemológico o decisionista. El *método ontológico* es el propio del naturalismo, donde, a partir de la filosofía platónica y la aristotélica, se concibe que las cosas son buenas por el hecho de ser reales, y su posible maldad la tendrían en tanto que cosas concretas –no por su realidad. Entendiendo que la verdad del naturalismo supone una adecuación entre la cosa y la inteligencia, se puede anticipar que la labor de la razón se basa en explicar «deductivamente» aquello que está implícito en los primeros principios (*ἀρχαί*) de la realidad, que son accesibles al intelecto humano; este modo de proceder es el del silogismo.⁸⁵⁰ La naturaleza posee un logos inmanente a ella que la determina como un cosmos ordenado, y ese logos, que es inteligible por la recta razón humana, actúa como una lógica natural que dicta los mandatos de la moral. Por eso hablamos de una ética principialista, puramente especulativa.⁸⁵¹ Pero el método ontológico consta de dos momentos: el universal y deductivo, que entiende los

⁸⁴⁸ Dentro de la aproximación económica, cabe especificar que hay tres sistemas económicos distintos. Cada uno posee su racionalidad y se responde con un criterio moral concreto. Por un lado, está la economía liberal (o de mercado), cuyo principio imperante es el de «autonomía»; por otra parte, tenemos la economía socialista (o colectivizada), que defiende el principio de justicia (social); y, en un punto intermedio entre los dos anteriores, encontramos la economía de bienestar, regulada conjuntamente por los principios de beneficencia y de autonomía (cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 353–358).

⁸⁴⁹ cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 341–359.

⁸⁵⁰ «Si la razón es capaz de conocer de modo directo, inmediato y cierto los primeros principios de la realidad, el saber auténtico o científico (epistémé) consistirá en la explicitación de los contenidos implícitos en esos primeros principios absolutamente evidentes, y tendrá por tanto un carácter estrictamente deductivo.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 401.

principios, y hay un segundo paso que tiene mucho más en cuenta las situaciones morales concretas. Aquí, la razón especulativa cede terreno ante la razón práctica, que Aristóteles llamó «prudencia» (*φρόνησις*) y que, más tarde, se definió como «recta razón de las cosas que pueden hacerse» (*recta ratio agibilium*).⁸⁵² Así, los juicios éticos parten de la universalidad de las leyes generales para, luego, analizar cada circunstancia concreta y obtener una conclusión sobre lo que se debe o se puede hacer. Esto se logra siguiendo la vía de la deliberación o bien la del silogismo práctico. En cualquier caso, la ontología sirve de base para la moral: según la metafísica antigua, la ética es una ciencia especulativa que incluye también una dimensión práctica.⁸⁵³

Con el paradigma moderno, la unidad entre el ser humano y la naturaleza fue sesgándose. La supuesta evidencia de los principios heterónomos fue perdiendo credibilidad, cosa que hizo que la moral se volviera más conflictiva. Ahora, las leyes de la ética se fundan sobre el ser humano, que es autónomo y un fin en sí mismo. Ya no hay otro principio moral que no sea el del deber formal; esto es lo que nos permite hablar, dentro del idealismo, de *método deontológico*.⁸⁵⁴ El ejemplo arquetípico de esta ética es el imperativo categórico kantiano, el cual posee la fuerza de un hecho pero siendo algo puramente racional. En cuanto al método de la razón práctica, podemos ver cómo se invierte el orden tradicional al establecer primero la ley moral, y, de ella, deducir la definición del Bien y del Mal –lo que Kant denominó «la paradoja del método». Sin embargo, las acciones humanas se dan en el mundo fenoménico; de ahí que, como formalidades, están sometidas a la «voluntad pura» (ley moral), pero, por su contenido material, están sujetas a la «voluntad empírica», que se rige por máximas concretas. Estamos de nuevo ante el problema metódico de aplicar reglas abstractas a las acciones humanas particulares. Y ahí es donde entra en juego la pedagogía kantiana de la razón práctica, que se propone educar la voluntad pura a través del deber a fin de que el principio objetivo de la moralidad también se vuelva subjetivo.⁸⁵⁵

⁸⁵¹ «Si no se acepta la posibilidad de fundamentar apriorísticamente los primeros principios del entendimiento, la lógica silogística cae por su base. Y ese es el gran problema. (...) las proposiciones morales se deducen siempre de otras naturales; el “debe” se hace derivar del “es”.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 403.

⁸⁵² «Esto significa que la prudencia es la virtud intelectual que permite sacar conclusiones prácticas sobre hechos particulares a partir de principios generales.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 404.

⁸⁵³ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 400–406, 410.

⁸⁵⁴ «Es el deber por el deber, el imperativo que la pura razón se da a sí misma. Por eso aquí no hay ontología sino estricta y pura “deontología”.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 411.

⁸⁵⁵ Para lograr implementar esto, Kant aconseja dos tipos de ejercicios: el primero es hacer de la técnica de los «juicios por leyes morales» una suerte de costumbre; el segundo consiste en

No obstante, hay que tener siempre presente que las realidades personales son consideradas fines formales, trascendentales y objetivos; esto es una condición *sine qua non* que concretiza el imperativo categórico, permitiendo obtener de él consecuencias prácticas. Además de todo lo dicho, autores como K. O. Apel, J. Habermas o J. Rawls hicieron sus contribuciones al método deontológico de la razón, reinterpretando ciertos aspectos. Apel, por ejemplo, consideró que los avances en la semiótica podían modificar la teoría epistemológica de Kant al poner el lenguaje –y no la conciencia– como hecho central y primario del conocimiento. Esa es su «teoría crítica del sentido», que abre el conocimiento a la intersubjetividad trascendental y a la comunidad ideal de argumentación. Rawls, por su parte, aceptó el procedimiento constructivista de la teoría moral kantiana, pero veía imposible establecer leyes categóricas *a priori*. Según él, los principios postulados en situación de originalidad sólo pueden tener carácter hipotético. Esta evolución muestra cómo, a través de los años, se pasó de un método deontológico fuerte –que formula imperativos absolutos– a un deontologismo más débil, que concibe los principios morales como hipotéticos, condicionados y talitativos, y que reduce la razón a mera «racionalidad estratégica».⁸⁵⁶

Esa debilitación del deontologismo permitió, a su vez, que la línea epistemológica abierta por la *Crítica de la Razón Pura* tomara protagonismo sobre todo a mediados del siglo XIX. Es el nacimiento de la época científica, y, como tal, esta conllevó un nuevo concepto de racionalidad: la del *método epistemológico*. Desde el positivismo y el neokantismo, se buscó eliminar la metafísica y reducir la ética para convertirla en una ciencia empírica más. Se la despojó de principios absolutos no demostrables para asemejarla más con la seguridad y la certeza de las ciencias. Por eso mismo la verdad de las proposiciones es insostenible, porque se vuelve imposible decir qué es verdadero y qué no. Se sustituye la verdad por el probabilismo, el convencionalismo, el falsacionismo o por tantas otras alternativas postpopperianas. De modo que los juicios morales no se pueden probar; sólo pueden aspirar a confrontarse con las proposiciones factuales para mostrar su utilidad como sistemas racionalizadores de la realidad moral. Los positivistas pretendieron que la ética funcionara como las ciencias, y, en concreto, como las ciencias sociales, tomando como modelo la economía. La razón moral debía identificarse con la razón económica. Lo mismo cabía decir sobre el método, que ahora se trataba de una inducción a partir de los hechos hasta llegar a la estudio de ejemplos y modelos paradigmáticos. Esas dos prácticas harán que el ser humano tome conciencia de la propia libertad y que aprenda a respetarse a sí mismo (cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 414–415).

⁸⁵⁶ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 410–421.

formulación de principios generales;⁸⁵⁷ esto es apreciable en el pensamiento económico de autores como Nozick, Marx o Rawls.⁸⁵⁸ Por eso, la racionalidad científica fue ganando en antidogmatismo y capacidad crítica, y las revoluciones democráticas de la época hicieron que se asentara sobre la base del pluralismo moral. Sin embargo, para que haya una moral civil –es decir, el conjunto de valores defendidos por una mayoría– dentro de una sociedad pluralista, tiene que llegarse a un consenso sobre el bien común. A ese acuerdo se puede llegar por dos vías diferentes: por un lado, está el esfuerzo colectivo de conformidad, por ejemplo, trabajando en comités o comisiones; por otra parte, están la inducción y el método casuístico, que salvan del exceso de pensamiento abstracto y deductivo.⁸⁵⁹ Pero hay que tener en cuenta que uno de los peligros de este método epistemológico es extremarse hasta caer en el «decisionismo», esto es, sustituir toda fundamentación por una decisión, de tal modo que se niegue la existencia de principios éticos absolutos y la moral se reduzca a una cuestión de saber decidir. Esto convierte la racionalidad epistemológica en una razón estratégica de la acción, dado que, sin principios morales objetivos, la búsqueda del consenso social es una cuestión puramente táctica. De ahí que la aceptación de la racionalidad estratégica implique una incapacidad para fundar la ética humana sobre la razón.⁸⁶⁰

⁸⁵⁷ «Este inductivismo no puede ser total, razón por la cual los citados principios no tendrán nunca un carácter absoluto e inmutable, sino el atribuible a cualquier otra teoría científica.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 450.

⁸⁵⁸ Esto impulsó el desarrollo de una lógica de la decisión racional que se pudiera aplicar a las proposiciones prescriptivas. A partir de la teoría de la decisión estadística de Abraham Wald se formuló la «teoría de la decisión racional», que fue ganando notoriedad primero en el ámbito económico, y, luego, en las otras ciencias. En definitiva, es un método teleológico que tiende a tomar por racionales aquellas decisiones hechas de acuerdo con el principio de maximización de consecuencias. A esta lógica la siguieron otras teorías de la decisión racional, como la ciencia de los valores de C. W. Churchman o la teoría bayesiana de la decisión (cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 429–439).

⁸⁵⁹ El método casuístico que podemos ver puesto en práctica en el contexto de la ética clínica, por ejemplo, consta de tres pasos: un primero de exposición del «caso clínico», que aporta los datos médicos sobre los que hay que basar el análisis moral. El segundo es el «comentario» moral, que se estructura sobre cuatro categorías –criterios médicos, preferencias del paciente, calidad de vida y factores socioeconómicos–, y cada una se basa en un principio bioético –beneficencia, autonomía, bienestar y justicia, respectivamente. Por último, está el «consejo» moral, que pretende advertir sobre la importancia de la situación que atañe cada caso en virtud de categorías éticas. Por tanto, este es un método claramente pragmático y decisionista, que aspira a tomar decisiones prudentes (cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 445–448).

⁸⁶⁰ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 422–454.

La opción de Diego Gracia: la axiología

Todo lo descrito acerca de la fundamentación de la moral y de la racionalidad práctica muestra cómo las distintas opciones no han podido salvarse de caer en falacias, como la naturalista y la idealista, y la ética epistemológica tampoco ha podido evitar convertirse en minimalista e instrumental. Sin embargo, queda una cuarta vía por analizar: la propiamente *axiológica*; recibe ese nombre porque, en lugar de fundar el deber en el ser, toma como base el «valor» (*ἀξία*). Así, se trata del intento de fundamentar filosóficamente una ética material no naturalista y también una ética trascendental pero no idealista, al tiempo que procura no quedar reducida a la mentalidad estratégica.⁸⁶¹ En el siglo XX hubo diferentes intentos de superación de las anteriores fundamentaciones. Entre ellos, cabe destacar que Husserl abrió las puertas al mundo emocional al hablar de una conciencia estimativa y de una fenomenología del sentimiento –además de la del conocimiento y la de la volición. La gran aportación ética de la fenomenología husserliana fue hacer posible el estudio riguroso de la dimensión emocional humana, lográndolo a partir de la estimativa como una ciencia *a priori* del valor y de una metafísica de la vida afectiva.⁸⁶² Por su parte, Scheler formuló una ética material de los valores que quería superar el formalismo kantiano con un apriorismo material que la fenomenología de Husserl había legitimado previamente. Según Scheler, los sentimientos (nóesis) están íntimamente relacionados con los valores (nóemas), por lo que es posible un intuitivismo emocional de estos últimos. De hecho, Scheler criticó duramente a Kant que hubiera negado el carácter material de los valores por no haber sabido describir la realidad afectiva humana al modo fenomenológico.⁸⁶³

La teoría axiológica de Scheler conforma una ética material no naturalista, pero aún queda por resolver si puede darse una ética trascendental no idealista. A ese respecto, Zubiri propuso una «ética formal de bienes», y es la misma opción que defiende Diego Gracia. Esta fundamentación parte de la protomoral zubiriana y de la realidad como aquello que es primero en el orden noológico. Asimismo, se asume como falsa la dualidad sentir-inteligir, por lo que las diferencias entre lo *a priori* y lo *a posteriori* dejan

⁸⁶¹ «Lo que ahora se va a intentar es una fundamentación a la vez trascendental y material de la ética.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 360.

⁸⁶² «Como dice Ortega, el intento de la axiología de corte fenomenológico ha sido “restaurar las normas trascendentales de lo emocional”. En tal sentido, ha abandonado las fundamentaciones meramente talitativas de la ética posterior a Hume, conectando de alguna manera con el trascendentalismo kantiano.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 362.

⁸⁶³ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 359–366.

de ser importantes. Así, el bien queda actualizado en la aprehensión de realidad; sobre esto, el logos estima las cosas, las valora como buenas o malas (nivel protomoral). Para Zubiri, en la aprehensión se da un canon de moralidad de carácter primariamente formal. Es después que la razón construye una moral normativa basada en el deber (nivel moral). No hay que olvidar que las obligaciones morales se hallan supeditadas a la religación, que, a su vez, fundamenta la religiosidad –esto es, el arraigo del ser humano en la realidad. Existen dos actitudes ante ese estar reatado a lo real: la actitud «religiosa», que contempla la realidad como un don gratuito o una gracia, y la «irreligiosa», que cree que lo real es algo exigible como por derecho. Ante esto, Zubiri señaló que la actitud que se tenga hacia la religación influye en los juicios morales. Además, la ligación moral también posee trascendentalidad. Zubiri diferenció entre trascendentales simples, que muestran la realidad en y por sí misma, y trascendentales complejos, que expresan la respectividad que hay entre las cosas por su carácter de realidad. «Mundo», que es un trascendental complejo, fundamenta al mismo tiempo los trascendentales *pulchrum*, *verum* y *bonum*.⁸⁶⁴ De ahí que el bien también sea un rasgo trascendental de la realidad. La respectividad entre el bien y la voluntad humana funda lo que Zubiri llamó «bondad real», que es primaria e indisputable, y por la cual la realidad queda actualizada como buena. La fundamentación zubiriana de la moral es, pues, una ética formal que logra esquivar la falacia idealista, dado que la bondad es condición de lo real en tanto que real;⁸⁶⁵ la clave no es el ser, sino la realidad. Asimismo, también carece de contenidos prescriptivos concretos, cosa que rompe con la estructura metafísica clásica. A partir de esa ética formal el logos puede desarrollar una moral de contenidos, pero esta no tendrá perceptos, fictos ni conceptos, sino «estimaciones», y la afirmación no se tratará de un juicio lógico sino de una «valoración». Se valora –mediante la estimación– el contenido de la cosa actualizada como formalmente bueno, mientras que la realidad queda como «condición» respecto de la estimación humana. Así, en la aprehensión dual se aprehende el bien dual, incompactado y diferenciado estimativamente en la línea del «sería» bueno o malo, y haciendo posible su valoración a través del acto de preferir.⁸⁶⁶ Por otra parte, si antes hemos mencionado la

⁸⁶⁴ «(...) es decir, la respectividad de la realidad inteligente, sentimental y volente a la realidad inteligida, sentida y querida.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 377.

⁸⁶⁵ «(...) su doctrina ética supera las antinomias material-formal, heterónomo-autónomo, conjugando el formalismo más estricto con un radical realismo de los bienes.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 377.

⁸⁶⁶ «Los juicios de valor tienen siempre por base las escalas de preferencia. Podría decirse que el valor es la objetivación de la preferencia. El resultado son las escalas de valores. La estimación de un bien real acaba tomando la forma de valor.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 380.

bondad real, en el logos moral hay que referirnos a la «bondad dual», que es la propia del nivel de los contenidos y que se escinde en el binomio bien-mal. Esto sugiere la duda de si los contenidos de la aprehensión, en tanto que dados en ella, son verdaderamente buenos o no; de ahí la necesidad de establecer valores auténticos y escalas de valores verdaderas por medio del proceso del logos moral. Y, al fin, también está la cuestión de si las estimaciones y los valores son en sí verdaderos allende la aprehensión, lo cual compete estrictamente a la razón moral.⁸⁶⁷ Ella toma toda la estructura descrita hasta ahora como su sistema de referencia, y, sobre él, elabora sus teorías racionales. A su vez, analiza ponderativamente los hechos morales, su situación y sus condiciones en la realidad del mundo, y, con esto, va conformando la moral normativa. Por tratarse de lo real allende la impresión, la ética prescriptiva es también problemática. Sin embargo, hay que aclarar que la estimación y la valoración están por encima de la moral normativa y sus juicios obligan más que las proposiciones prescriptivas de la razón, porque las primeras nos reatan a la realidad, y esa religación es el fundamento de cualquier obligación posterior.⁸⁶⁸

En lo referente a la conceptualización de la razón práctica, también hubo diferentes propuestas metodológicas para abordar uno de los principales problemas axiológicos, el del *conflicto de valores* –si bien es cierto que se tomó como punto de referencia general la filosofía aristotélica. Así, para gestionar dichas situaciones, David Ross introdujo la noción de «deber *prima facie*» o «deber condicional».⁸⁶⁹ Enumeró distintos tipos de deberes *prima facie*,⁸⁷⁰ aunque todos eran considerados como deberes autoevidentes, objetivos y absolutos. Y, como los *prima facie* son deberes que podemos intuir directamente por sí mismos, ya no dependen del ser. En el caso de Robert Nozick, utilizó el término «valores» para referirse a unidades orgánicas que hacen las cosas intrínsecamente más o menos valorables. A su vez, no hay una única

⁸⁶⁷ «Tal es la ingente empresa de la razón moral. Sólo a ese nivel puede hablarse de una “ciencia moral” o de un “sistema moral”.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 380.

⁸⁶⁸ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 366–382.

⁸⁶⁹ «(...) Ross propone denominar “deber *prima facie*” (*prima facie duty*) o “deber condicional” (*conditional duty*) a la característica que tiene un acto por el hecho de ser de un cierto tipo (p.e., guardar una promesa), en virtud de la cual debe realizarse si no entra en conflicto con otro deber condicional distinto de él mismo.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 455.

⁸⁷⁰ Aunque no lo consideraba un recopilatorio exhaustivo, Ross agrupó los deberes *prima facie* en seis categorías: están los que son consecuencia de actos previos de uno mismo –deberes de fidelidad y de reparación–; los consecuentes de actos previos de los demás –deberes de gratitud–; los que surgen de una distribución de bienes sociales no regida por méritos –deberes de justicia–; los que permiten mejorar las cosas –deberes de beneficencia–; los que derivan del intento por ser mejores –deberes de auto-perfeccionamiento–; y, por último, los que surgen del compromiso de no dañar al prójimo –deberes de no-maleficencia– (cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 455–456).

combinación fija y correcta de valores objetivos, sino todo lo contrario, su orden es una cuestión de pluralismo. Para solventar los conflictos aparecidos en la valoración de una acción como buena o mala, Nozick propuso una «estructura de comparación», que puede ser simple o más compleja, y que argumenta que un acto es moralmente permisible solamente si sus factores buenos predominan sobre los malos. Para Heinrich Rickert, exponente de la Escuela neokantiana de Baden, en el orden histórico o empírico los valores sólo son en parte objetivos y universales, dado que están sujetos a cada grupo social concreto. Esto significa que habrá tantas verdades históricas como diferentes círculos culturales existan, lo cual convierte a los valores en algo esencialmente conflictivo y que no tiene solución. Max Weber también creía que la colisión entre valores era algo irresoluble, por lo que el método ético sólo puede aportar claridad sobre las propias acciones y sentido de responsabilidad; por lo demás, la elección de un determinado valor es relativa. En cambio, Franz Brentano entendía la axiología como una ciencia sólida de valores no-relativos que, además de diferenciar entre lo bueno y lo malo, quiere orientar los actos hacia lo mejor. Por ello, ante un conflicto, la elección del máximo bien se da por el fenómeno de la «preferencia», que sigue las leyes de oposición, ausencia y adición. Recogiendo las ideas de Brentano, Edmund Husserl afirma que los valores son nóemas objetivos, fenoménicos, intencionales y fundados en la conciencia. El fundamento ético se hace desde una lógica del sentimiento que da lugar a una axiología material y a otra de formal. No obstante, los conflictos de valores no son una cuestión axiológica sino un problema práctico (o praxiológico), por lo que, de nuevo, la elección del mayor bien nos obliga a «preferir». Ante esto, Max Scheler distinguió entre «preferencia apriorística» y «apetencia empírica» de los valores: la tendencia natural, la «voz de la conciencia», es la preferencia de lo mejor, pero cuando por la propia experiencia perdemos la capacidad para apreciar lo más elevado, sufrimos una «ceguera axiológica». El choque entre estos dos elementos es el verdadero origen de las colisiones de valores, que para Scheler son siempre una tragedia. Nicolai Hartmann jerarquizó los valores de un modo distinto al de Scheler: para él, los más elevados también son los más débiles y fundados, mientras que los inferiores son los fundamentales y más fuertes. Los conflictos éticos surgen del enfrentamiento entre esos dos polos. En Hartmann, la preferencia ya no trata sólo de realizar un valor superior, sino que, además, debe evitar un disvalor inferior; es lo que llamó el «doble rostro de la moral». La solución pasa por una ética completa que sintetice lo fuerte y lo elevado. Por último, están las «éticas de situación», donde destacan mentalidades más subjetivas y existenciales,

como las de Søren Kierkegaard, Karl Jaspers, Eberhard Grisebach o Joseph Fletcher. Estas éticas rechazan el dogmatismo como pauta de conducta inamovible, viendo en el momento concreto una oportunidad (*καιρός*) existencial única, aunque conflictiva, a la que hay que dar respuesta moral.⁸⁷¹ Es digno de mención que la ética de la situación fue el entorno que propició el nacimiento de la bioética.⁸⁷²

Todas estas concepciones de la razón práctica y las diferentes soluciones ante los conflictos de valores constituyen un trasfondo colectivo para el método zubiriano de la razón, esto es, la moral normativa –que Diego Gracia defiende. La razón moral es la búsqueda dinámica de un conocimiento siempre provisional sobre el bien y el mal; esa es una actividad problemática que requiere un proceso, por lo cual necesita un método (*μέθοδος*, «camino a seguir»)⁸⁷³ Y, como la labor de la razón zubiriana es constructiva, su método también consiste en creación. La razón siempre parte de problemas, y, en el contexto ético, comienza por el problema moral que supone la realización del bien. Pero, puesto que el contenido de ese trascendental queda ante el hombre como algo indeterminado en la aprehensión, la razón moral debe iniciar su actividad para determinarlo. Así, la razón práctica empieza su marcha desde la protomoral, que le sirve como sistema de referencia sobre el que realizar libremente sus esbozos, que son sistemas de posibilidades acerca del contenido concreto (el «podría ser») de la realidad profunda. Luego, la razón confronta sus esbozos con la realidad a través de la experiencia para ver si estos quedan aprobados o reprobados; de ahí que Zubiri defina la experiencia como probación física de la realidad, y a dicha probación como una ejercitación discerniente. Hay cuatro modos de probar el esbozo: la experimentación, la compenetración, la comprobación y la conformación.⁸⁷⁴ Por cualquiera de esas vías el esbozo queda verificado por la realidad, lo que fundamenta la verdad –aunque ella sea de carácter abierto y provisional.

Estos son los pasos de la inteligencia sentiente, que, en su dimensión posidente y junto a la razón práctica, llegan al sentido moral. No obstante, éticamente esos cuatro

⁸⁷¹ «Se da así un desplazamiento desde la inmutabilidad de unos principios que se inscribían en el orden del “siempre”, a la variabilidad infinita de los conflictos axiológicos que es preciso decidir en el “instante”.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 480.

⁸⁷² D. GRACIA, *ibíd*; pp. 454–480.

⁸⁷³ «(...) la razón tiene método porque ha de recorrer un difícil camino, el de ir desde la realidad como formalidad, es decir, desde la realidad en tanto que dada en la aprehensión, hacia la realidad como fundamentalidad, esto es, hacia la realidad de las cosas en tanto que objetos del mundo.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 483.

⁸⁷⁴ Ver páginas 264–265 del presente trabajo.

momentos reciben unos nombres más concretos: aquí, el sistema de referencia es el «deber», el esbozo se concretiza en la «posibilidad», la experiencia moral se llama «apropiación» y la verificación ahora es «justificación». Así las cosas, la religación nos empuja a actuar, y eso estructura formalmente la obligación moral y determina la realidad como trascendentalmente buena. También estamos atados a nuestra propia felicidad, y, por tanto, obligados a cumplir con su consecución. Esto fundamenta un «deber», el cual se edifica sobre la base de la realidad y supone la reactualización del bien y una consecuencia suya.⁸⁷⁵ Sin embargo, dado que el ser humano es una realidad deudora que se apropia de posibilidades para alcanzar su felicidad, hay una suerte de principio general del deber que rige los deberes concretos y que les sirve como sistema de referencia moral.⁸⁷⁶ La ética formal de bienes da lugar, pues, a una ética formal del deber en la que se prima la maximización del bien y la realización de la finalidad de la vida moral humana. El deber marca el inicio de todo el proceso racional de la justificación moral. Seguidamente, está el esbozo de posibilidades. Si el deber atañe a la línea del bien-obligación, el sistema de posibilidades se halla en el marco del valor-estimación. Aquí, la razón intenta buscar el fundamento de los valores en la realidad allende para que estos puedan convertirse en principios de la vida moral, e intenta dar razón de las estimaciones y preferencias axiológicas. Por ello, elabora libremente unos esbozos de posibilidades que, aunque irreales, son necesarios para que la moral sea un conocimiento objetivo, una ciencia con contenidos concretos: a partir de la creación de esbozos, la Ética formal se transforma en Moral concreta. Cuanto más fiel sea a lo dado en la aprehensión y mejor explique su fundamento desde la realidad del mundo, más adecuado será el esbozo. Los esbozos poseen una auténtica verdad, la de verificación, por más que esta sea sólo lógica y limitada. Por eso, aunque los esbozos sí que suelen afirmarse como absolutos, no pueden reivindicarse como absolutamente verdaderos. Como le sucede al ser humano, los esbozos de posibilidades son absolutos relativos y necesitan el contraste continuo con la realidad para verificarse, lo que les confiere cierto carácter deontológico.⁸⁷⁷ Ejemplos

⁸⁷⁵ «Lo que visto desde la protomoral adquiere el carácter estructural de obligación, desde la perspectiva del sistema de referencia se transforma en deber.», cf. GRACIA, Diego, *Fundamentos de bioética*, Humanidades Médicas, 21, 2a edición (Madrid: Triacastela, 2007) p. 488.

⁸⁷⁶ Esta suerte de imperativo moral zubiriano reza así: «Obra de tal manera que te apropiés las posibilidades mejores, en orden al logro de tu felicidad y perfección.» (cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 489).

⁸⁷⁷ «Los esbozos tienen, pues, carácter deontológico, y se identifican con lo que Weber denominó “éticas de la convicción” (...). También se corresponden con lo que Ross llamó “deberes *prima facie*”. Por eso éstos necesitan siempre de un momento posterior y distinto al del esbozo, el de contraste con la realidad, a fin de convertirse en “deberes reales”(*actual*).», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 497.

de esbozos racionales son los principios de autonomía, beneficencia y justicia, tan presentes en bioética. Según su sistema de referencia, los esbozos pueden estar formulados como «derechos», como «valores» o como «principios», rivalizando entre ellos. Y, para poder elegir, hay que recurrir a la experiencia. Ella es la que prueba o reprueba un esbozo, validándolo (temporalmente) o bien descartándolo. Se trata de una prueba física, porque es la realidad profunda la que discierne la validez de los esbozos mediante la experiencia.⁸⁷⁸ Hay cuatro modos de probación de la experiencia, según sea la realidad que se tenga delante: el experimento (naturaleza), la compenetración (suceso personal), la comprobación (postulado) y la conformación (armonía entre personalidad y personidad). La experiencia moral se recoge dentro de esta última. La moral tiene por objeto discernir qué posibilidades son las apropiadas en orden a la felicidad, por lo que es algo fundamental en cualquier esbozo sobre lo que uno es en su propia realidad. Aquí, aquel «podría ser» genérico se precisa en el «debería ser» específicamente ético; la probación por conformación en el nivel del debería ser se llama «apropiación», y es el nombre propio de la experiencia moral. La apropiación lo es siempre de posibilidades, y se trata de la realización de los esbozos irreales. Aunque todas las posibilidades sean apropiables (bienes) no todas son igualmente apropiadas (deberes), y saber distinguir estas últimas es la tarea de la experiencia. A partir de esto puede verse que la apropiación de posibilidades requiere una ética de la responsabilidad –donde «responsabilidad» significa responder a través de posibilidades.⁸⁷⁹ De nuevo, esto reafirma al ser humano como sujeto de responsabilidad moral. Cuando hay conformación entre la posibilidad esbozada y la realidad, entonces el esbozo se convierte en un deber moral concreto que el ser humano se apropia para realizarse en plenitud, es decir, para alcanzar su felicidad. De ahí que, en contraste con el deontologismo del esbozo, la experiencia posea un carácter claramente teleológico –pero no necesariamente utilitarista. Cuando un esbozo se aprueba, queda verificado. En el ámbito ético, esta verificación recibe el nombre de «justificación». Como el esbozo nunca agota por completo la realidad, eso hace que la justificación moral de las propias decisiones sea un proceso continuo y siempre abierto; históricamente, justificar es ir justificándose. La justificación es el último paso de la razón práctica, que da el sentido ulterior del sistema de referencia a través de la verificación del esbozo de posibilidades. Si antes decíamos que el sistema de referencia da inicio a todo el proceso de la razón moral, ahora conviene decir que

⁸⁷⁸ «Lo que la razón busca es el fundamento real de la cosa, y lo que la experiencia aprueba o reprueba es la adecuación del esbozo a ese fin.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 499.

⁸⁷⁹ «La apropiación de posibilidades es, por ello, el término de la responsabilidad moral.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 503.

también conforma su final y que dicho proceso supone un recorrido circular. Esto es así porque, para justificar cualquier decisión moral, esta tiene que estar de acuerdo con el sistema de referencia. Hay tres vías por las que confirmar el sistema de referencia moral: por «concordancia» entre esbozo y sistema de referencia, por su «convergencia» y por sus «consecuencias». Asimismo, no hay que olvidar que, justificándose moralmente, la razón cumple con una función biológica de control del medio y de ajustamiento. La vida humana se desarrolla en el horizonte de la justicia moral. La justificación se basa en la apropiación de posibilidades –que son apropiadas, y, por tanto, deberes. Si esas posibilidades son apropiadas correctamente según el sistema de referencia, la acción queda justificada y la propia felicidad va realizándose, con lo que se cierra el círculo de la vida moral.⁸⁸⁰

Tal es, en resumen, el decurso histórico de la racionalidad en su vertiente ética. Ver las tres vías paradigmáticas de fundamentación de la moral y sus consecuentes conceptualizaciones de la razón práctica ayuda a comprender mejor el trasfondo y la novedad de la propuesta zubiriana, que Diego Gracia asumió como método y que ha aplicado durante años a la praxis bioética. En efecto, la relación entre razón y ética no sólo es estrecha, sino que además conforma una dimensión muy importante de la realidad humana, puesto que dependiendo de la fundamentación moral que se asuma y del método que se siga, la percepción de la realidad cambia por completo.

⁸⁸⁰ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 482–505.

El sujeto ético

A propósito de la razón práctica, se hace evidente que la dimensión moral del ser humano es una parte fundamental de su realidad. No se trata solamente de la relación entre su capacidad intelectual y su eticidad, sino del hecho de que el humano es un sujeto ético. Esta idea ha aparecido distintas veces a lo largo de las presentes páginas y está lejos de ser una nimiedad. Muy al contrario: intentar formar una imagen de la naturaleza humana al margen de su faceta moral daría como resultado una noción completamente sesgada y errónea.

La dimensión ética de la persona está íntimamente relacionada con el poder de lo real y con nuestra religación a la realidad. Tenemos obligaciones porque estamos reatados a lo real, por lo que puede decirse que la obligación siempre queda precedida por la religación. Esa ligación a una realidad trascendentalmente buena es la condición de posibilidad de la felicidad humana, dado que no podemos estar en la realidad sin estar proyectando nuestra felicidad, y no podemos realizarnos en plenitud si estamos desatados de lo real.⁸⁸¹ Así, la felicidad es un carácter formal y trascendental de la realidad personal al cual el ser humano se encuentra necesariamente ligado; por tanto, ser feliz no se trata de un simple proyecto sino de algo mucho más profundo. Además, la ligación a la felicidad como destino de la vida moral es una vinculación primaria que se da en la aprehensión primordial, y, por ello mismo, el ser humano está lanzado allende la aprehensión en una búsqueda racional de felicidades concretas. Esto permite ver que las obligaciones son racionales, en tanto que la religación a la felicidad está previamente aprehendida. En cada situación particular estamos constitutivamente religados a la felicidad, y eso nos obliga a dirigir nuestros actos hacia la consecución de dicha finalidad.

El lanzamiento hacia la realidad profunda constituye la obligación, y esta, a su vez, origina el deber moral. Ya hemos señalado que lo primordial siempre es la realidad, y sobre ella descansan el ser (en el orden noético) y el deber (en el orden ético). De ahí que lo verdaderamente importante sea la realidad humana; ella es la que es esencialmente moral, y el deber no es otra cosa que la posterior reactualización de su bondad. Volvemos de nuevo sobre la misma idea, a saber, que el deber no es la causa del bien sino su consecuencia. Por su propia realidad, el ser humano tiene que hacer

⁸⁸¹ «Sólo porque el hombre está “re-ligado” a la felicidad, puede tener “ob-ligaciones” morales.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 376.

frente a sus deberes, está inevitablemente volcado hacia ellos, y eso le convierte en una realidad deudora. Es así porque está deudoramente arrojado a su propia realidad en calidad de posibilidad apropiada, por lo que el deber brota de su misma realidad. Ese carácter deudor forma parte del sistema de referencia, la apropiación de su realidad como posibilidad supone la realización del esbozo, y el nombre «apropiación» designa la experiencia moral –en este caso por conformación– en el plano del «debería ser».⁸⁸² Es por todo lo dicho que tanto Zubiri como Diego Gracia defienden que el ser humano está obligado a sí mismo. Cuando se da conformación entre la propia realidad y la posibilidad, el esbozo se convierte en apropiado y de ahí pasa a ser un deber moral concreto, es decir, la apropiación de una posibilidad una vez que ha sido experiencialmente contrastada. Es de este modo que el ser humano va avanzando hacia su perfección y su plenitud, aquello que, en último término, constituye su felicidad y el único deber personal absoluto.

Los deberes materiales concretos, pues, están fundamentados sobre un deber formal abstracto que funciona como una suerte de imperativo moral, y que promueve la apropiación de las mejores posibilidades para alcanzar la felicidad. Esto es a lo que nos referimos con la «ética formal del deber». Los deberes concretos son siempre especificaciones de ese principio general –donde la posibilidad refiere al esbozo, la apropiación a la experiencia y el imperativo mismo supone el sistema de referencia previo. El deber siempre se halla sujeto al bien y lo maximiza. Y, dado que aprehendemos las cosas como *de suyo* y la realidad humana como «suya», el máximo bien consiste en la realización religada con la realidad; cumpliendo con ese objetivo se alcanza la felicidad.

El bien moral, y por tanto la fuente de todo deber, consiste en la apropiación de posibilidades en orden a la autorrealización personal, es decir, a la perfección y felicidad. El bien por antonomasia y el deber primario es la propia realidad personal del hombre.⁸⁸³

Sucede además que la realidad personal tiene un carácter trascendental, y, por tanto, lo dicho sobre la felicidad no queda sólo en el marco individual sino que abarca toda la Humanidad: la plenitud y la perfección personal es la finalidad última de toda vida moral. Ser sujetos constitutivamente éticos también nos convierte, al mismo tiempo, en responsables morales de aquellas posibilidades que acabamos apropiándonos y de los proyectos que hacemos realidad. Como autores de unos actos que plasman

⁸⁸² «La moral es un momento ineludible en la inserción de cualquier esbozo de posibilidades de lo que soy en mi propia realidad.», cf. D. GRACIA, *ibíd.*; p. 500.

⁸⁸³ D. GRACIA, *ibíd.*; p. 489.

valores, estamos obligados por lo real mismo a «rendir cuentas» ante el fin de nuestra acción acerca de si hemos obrado como debíamos, y si lo hemos hecho adecuada y prudentemente.⁸⁸⁴ Esa es la finalidad última de la ética: la realización de valores y la toma de decisiones correctas o, dicho en otras palabras, la elección del curso de acción óptimo posible en cada situación concreta. La optimidad es una obligación para quienes poseen plena autonomía. Eso es lo que significa la peculiaridad humana de ser responsable en toda la complejidad de ámbitos que esto atañe, motivo por el que no se puede separar a la persona de su dimensión ética. Cuando se contempla al ser humano sin tener en cuenta que está biológicamente determinado por la moral, la concepción antropológica resultante será necesariamente reduccionista e incompleta, puesto que se habrá perdido una dimensión vital y muy rica de la realidad humana.⁸⁸⁵

Las utopías necesarias

En la inteligencia sentiente, la razón se lanza en la búsqueda de lo que las cosas son en la realidad profunda, y, para ello, cuenta con los esbozos de lo que estas «podrían ser». Pero ese «podría ser» tan genérico se concretiza en la razón práctica, tomando la forma del «debería ser».⁸⁸⁶ Esta construcción potencial es fundamental para la ética, y tanto más para la vida humana. Se nos hace imprescindible pensar cómo deberían ser las cosas; ese es el gran mandato moral: el trabajo inagotable para realizar el ideal. Nuestro deber es la plasmación del mundo axiológico, de esos valores que deberían regir las sociedades maduras y ordenadas pero que, en cambio, no están adecuadamente realizados.⁸⁸⁷ Ahora bien, conviene no confundir el nivel del debería con el del debe, ya que son dos órdenes distintos. El debería es el plano ideal e incondicionado, el que nos permite formular imperativos morales categóricos. Por otra

⁸⁸⁴ Al tener que rendir cuentas ante nuestros propios fines, nosotros nos volvemos un fin. A esto es a lo que se refería Kant al hablar del ser humano como un fin en sí mismo. Un sujeto ético es, pues, aquel ser capaz de responsabilizarse de los actos que ha proyectado y que ha realizado buscando obrar del mejor modo posible (cf. GRACIA, Diego, *Bioética mínima*, Humanidades Médicas, 37 (Madrid: Triacastela, 2019) p. 43).

⁸⁸⁵ GRACIA, Diego, *Fundamentos de bioética*, Humanidades Médicas, 21, 2a edición (Madrid: Triacastela, 2007) p. 376, 488–489, 500.

⁸⁸⁶ «El objeto de la moral es discernir qué posibilidades de entre las apropiables tienen el carácter de apropiadas, y por tanto deben ser apropiadas. La moral es un momento ineludible en la inserción de cualquier esbozo de posibilidades de lo que soy en mi propia realidad. Lo que sucede es que el genérico “podría ser” propio de la razón, adquiere en la razón moral un carácter muy preciso, el de “debería ser”.», cf. D. GRACIA, *ibíd.*; p. 500.

⁸⁸⁷ «La ética trata de lo que debería ser y no es. Y eso que debería ser y no es son siempre valores.», cf. GRACIA, Diego, *En busca de la identidad perdida*, Biblioteca Deliberar, 10 (Madrid: Triacastela, 2020) p. 314.

parte, el debe es el estrato que se halla condicionado por la realidad específica; aquí sólo se puede hablar de imperativos hipotéticos. En nuestras decisiones debemos tener ambas dimensiones en cuenta, tanto los principios generales como la situación concreta y las consecuencias de las acciones. Por no mencionar que, en ciertas ocasiones, no debemos hacer todo lo que deberíamos; es el caso de las mentidas piadosas –el contexto nos condiciona y nos parece mejor mentir, aun a sabiendas de que deberíamos decir la verdad. No obstante, el debe nunca anula el debería –aunque a veces se contradigan.⁸⁸⁸

Con frecuencia nos encontramos que ese debería es irrealizable. Y, sin embargo, sigue siendo un factor importantísimo en la vida humana, es prácticamente una necesidad; por eso, dice Gracia, el tiempo verbal potencial está en todas las lenguas. Este pensar lo imposible, que en inglés se conoce como «*wishful thinking*», viene a identificarse con el «desearía». Para el ser humano es esencial construir un mundo ideal que le ayude a llevar las riendas de su vida y a guiar sus actos, aunque esos ideales no sean reales y probablemente nunca lo lleguen a ser.⁸⁸⁹ El ejemplo más claro de esto es la felicidad: no hay nadie que no persiga ser feliz, aunque sepamos que es muy difícil alcanzar completamente ese estado de plenitud. La felicidad es una utopía, y, a pesar de ello, seguimos deseándola. Lo utópico es irreal e inalcanzable, pero eso no debe conducirnos a pensar que es algo banal. Es todo lo contrario, porque resulta que los ideales forman el horizonte hacia el que camina nuestra moral; por eso podemos llegar a identificar el desearía con el debería. Es notorio que él debería (o desearía) desempeña una función muy positiva para el ser humano: nos ilusiona. A priori esto puede parecer una frivolidad, pero las ilusiones (o las esperanzas, si se prefiere) dan sentido a nuestra existencia –de hecho, la falta de ellas puede llegar a considerarse patológica. La ilusión es lo que nos empuja a crear proyectos, es lo que nos mueve a la acción.⁸⁹⁰

⁸⁸⁸ GRACIA, Diego, *Como arqueros al blanco*, Humanidades Médicas, 11 (Madrid: Triacastela, 2004) pp. 343–344; GRACIA, Diego, *Bioética mínima*, Humanidades Médicas, 37 (Madrid: Triacastela, 2019) pp. 48–50.

⁸⁸⁹ «El desearía funciona como lo que Kant llama una “idea regulativa”, que a pesar de su carácter puramente ideal, nos resulta imprescindible para el manejo de la propia realidad.», cf. GRACIA, Diego, *En busca de la identidad perdida*, Biblioteca Deliberar, 10 (Madrid: Triacastela, 2020) p. 83.

⁸⁹⁰ Diego Gracia pone de manifiesto que este sentido positivo del desearía como fuente de ilusión es completamente opuesto a las connotaciones negativas que en inglés se le da al *wishful thinking*. Para los anglófonos, esa expresión viene de escribir un pensamiento iluso, claramente errado (cf. GRACIA, Diego, *En busca de la identidad perdida*, Biblioteca Deliberar, 10 (Madrid: Triacastela, 2020) p. 85).

Todo esto es aplicable a la ética, la cual no sería posible sin ese momento utópico. Nuestro deber primordial es la realización de los valores, lo cual significa que perseguimos plasmar unos ideales porque pensamos que deberían ser reales pero no lo son. Y lo cierto es que difícilmente lograremos nuestro objetivo de realizarlos todos. Por eso, Gracia señala que el fracaso es consustancial a la vida moral humana, porque nunca logramos cumplir completamente con nuestro deber. No hay nadie que sea capaz de vivir con absoluta coherencia con sus propios ideales, ni que consiga que en él se identifiquen lo que debería haber hecho con lo que ha acabado haciendo. No existe el proyecto humano perfectamente realizado. De ahí que todos hayamos sentido una mala conciencia en algún momento –o en varios– que nace de la imposibilidad de hacer todo cuanto deberíamos hacer. Pero eso no es excusa para rendirnos. Intentar convertir lo ideal en real mediante la plasmación de valores es un imperativo moral, tanto individual como colectivo. Hay que esforzarnos para alcanzar nuestra meta. Puede que, efectivamente, no logremos una identidad completa entre el debería y el debe. Pero solamente persiguiendo una utopía con esperanzas de hacerla realidad podemos llegar a mejorar las cosas. E incluso si al final nos quedamos a medio camino, ya habremos ganado algo.⁸⁹¹

Deberes de justicia y deberes de piedad

En lo que refiere a la dimensión ética de la realidad humana, Diego Gracia, siguiendo a Zubiri, distingue nítidamente la religación de la obligación. La primera, como ya hemos visto, da lugar a la religiosidad y supone el fundamento de la segunda, que origina los deberes y, por tanto, la moralidad. La ética se identifica con la parte más activa del ser humano, es todo lo relativo a lo que hacemos y, por tanto, entronca directamente con la responsabilidad de las propias acciones. La religación, por el contrario, es la experiencia del «don»: es lo dado antes de que el humano construya nada, es la base previa y gratuita que sirve como condición *sine qua non* de cualquier iniciativa que podamos tomar. Hasta cierto punto, pues, existe una contraposición entre la religación y la ética; ejercen una suerte de bipolaridad ontológica en la realidad humana. Esta oposición funda una doble dimensión en nuestra vida que antaño ya fue señalada: los griegos hablaron de «δικαιοσύνη» y «ευσέβεια», y luego los romanos

⁸⁹¹ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 35, 82–85, 314–316; DOMINGO MORATALLA, Tomás; FEITO, Lydia, «El “debería”», *Ética y ciudadanía 1: Construyendo la ética*, coord. Diego Gracia, Educar práctico (Madrid: PPC, 2016) pp. 121–124.

tradujeron esas nociones por «*iustitia*» y «*pietas*». Ambas se tratan de obligaciones, pero la justicia está más vinculada con la ética y la piedad con la religación, lo cual es una diferencia relevante.

La justicia rige las relaciones interpersonales en un orden que podemos llamar horizontal, y lo hace siguiendo, por un lado, el principio de igualdad y, por otro, el criterio del mérito: así, consideramos que es justo que cada uno tenga lo que merece, algo retributivo o proporcional con lo que ha hecho o ha omitido hacer, tanto para bien como para mal. Del mismo modo, hay recursos que deben ser repartidos equitativamente porque todo ser humano merece las mismas oportunidades. Cuando se contradicen estas máximas, fácilmente juzgaremos que la situación es injusta. La locución latina *suum cuique* («a cada uno lo suyo») resume muy bien esta mecánica moral. Sin embargo, hay otro orden distinto al que se da entre iguales y que cabe llamar vertical. Aquí, las relaciones son con los que podemos considerar «superiores»; un ejemplo de esto es el vínculo que tenemos con nuestros progenitores. Estas relaciones no pueden regirse por la justicia porque no son equitativas, dado que en ellas hay una parte fundamental de don.⁸⁹² Por eso, la virtud de la piedad –entendida en su sentido clásico– resulta un regente más adecuado en este contexto. Cuando nos damos cuenta de que se nos ha concedido una gracia, uno debe mostrar agradecimiento. Esto es análogo a la actitud «pigmaliónica» que Gracia ha indicado en otras ocasiones: la conciencia de aquello que nos ha sido dado sin merecerlo forja una perspectiva vital concreta, la de la gratitud; es la sentencia evangélica *Gratis accepistis, gratis date* («de gracia recibisteis, dadlo también de gracia»)⁸⁹³ La piedad, por tanto, es una deuda hacia nuestros mayores, con nuestros antepasados, los dirigentes históricos y con la divinidad; de ahí que la justicia no sea suficiente. Por lo dicho, hay que remarcar que la piedad es un tipo de justicia, pero no al uso, sino esa que se tiene con aquellos a quienes no podemos devolverles todo cuanto nos han dado. No importa si renegamos de nuestros progenitores, como le ocurre al *Eutifrón* de Platón, porque el hecho de que les debemos la vida no cambiará, y por eso tenemos una inexcusable obligación de piedad hacia ellos.

⁸⁹² «Pensemos, por ejemplo, en el caso de los padres. Ellos nos han dado la vida, y es claro que nosotros no podemos retribuir esto de acuerdo con el criterio de igualdad propio de la justicia. Por más que hiciéramos, siempre estaríamos en deuda con ellos. Lo que nos queda es tomar conciencia del don recibido y agradecerlo.», cf. GRACIA, Diego, *En busca de la identidad perdida*, Biblioteca Deliberar, 10 (Madrid: Triacastela, 2020) p. 293.

⁸⁹³ Mt 10, 8. Ver también D. GRACIA, *ibíd.*; pp. 307–308.

Gracia lamenta que, en el presente, se ha radicalizado la sensibilidad hacia los deberes de justicia, pero, en cambio, parece haber un olvido colectivo de todo lo relativo a las obligaciones de piedad.⁸⁹⁴ Esto no deja de ser grave ya que, precisamente, lo que atañe a la piedad es aquello que surge de la religión, lo previo a cualquier proyecto; es, en otras palabras, lo más importante de nuestras vidas.⁸⁹⁵ Los deberes de piedad son tan importantes como los de justicia; ignorarlos significa sesgar una parte de nuestras obligaciones, y eso no nos lo podemos permitir. La madurez radica en el ejercicio equitativo de la justicia y de la piedad hecho desde la autonomía y la responsabilidad. Así crecemos como personas.⁸⁹⁶

Las distintas facetas de la responsabilidad moral

Hasta ahora hemos hablado de la dimensión ética del ser humano de una manera puramente formal. Hemos descrito cómo estamos empujados hacia la realidad y proyectados en una dirección futura, obligados a cumplir con el deber fundamental de la plasmación de los valores si queremos dar sentido a nuestra vida y alcanzar la felicidad. No obstante, el humano nunca se ha considerado responsable únicamente de los propios actos, es decir, sólo a nivel individual. Es lo que se ha denominado «responsabilidad total». El marco de responsabilidad de una persona suele incluir a terceros: amistades, antepasados, hijos, etc.; una serie de sujetos morales que, junto con uno mismo, forman la responsabilidad. Esto no ha hecho más que irse ampliando a lo largo de la historia. Partimos de la diferencia clara que los griegos trazaban entre amigos (los prójimos) y enemigos (los extraños). Después, el cristianismo abrió esa delimitación con la promoción del amor (el «ἀγάπη» religioso) a nuestros enemigos; y luego el estoicismo agrandó aún más el círculo al afirmar que todos los seres humanos somos igualmente sujetos morales y miembros de una cosmópolis. Mucho más tarde, en el siglo XVIII, la universalización kantiana de la noción de dignidad como algo que le pertenece a todo ser racional de forma inherente expandió más el marco de la

⁸⁹⁴ «La cultura moderna ha desarrollado una sensibilidad casi hiperestésica para las cuestiones de justicia, pero minusvalorando o ignorando las relaciones de piedad. (...) la vida humana exige el cultivo de estas dos identidades.», cf. GRACIA, Diego, *En busca de la identidad perdida*, Biblioteca Deliberar, 10 (Madrid: Triacastela, 2020) p. 303.

⁸⁹⁵ «Mucho antes de que nosotros proyectemos actos, estamos proyectados, o si se prefiere, puestos, lanzados por una especie de fuerza que nos empuja por detrás, haciéndonos salir al gran teatro de la vida. Antes de “pro-ponernos” nada, estamos “puestos”.», cf. D. GRACIA, *ibíd.*; p. 302.

⁸⁹⁶ D. GRACIA, *ibíd.*; pp. 240–241, 293, 302–303.

responsabilidad total, que entonces se hizo definitivamente universal.⁸⁹⁷ Pero en la actualidad sucede que la universalización de la ética que se hizo en el siglo XVIII resulta ya insuficiente. Durante el siglo XX ha sido necesario volver a ensanchar los límites de la responsabilidad total para añadir a más sujetos –como el mundo animal– e, incluso, a objetos como el medio natural. Por eso, la responsabilidad ya no incumbe sólo a los seres humanos, sino que es una cuestión que afecta toda la realidad.⁸⁹⁸ La ética contemporánea se ha hecho global.

No deja de ser interesante cómo se originó esta conciencia de mundo globalizado. En buena medida esto proviene de la expresión que Marshall McLuhan acuñó en 1962, «*Global Village*», y con ella quería poner de manifiesto que el desarrollo tecnológico y los avances en la comunicación permitieron, por primera vez, que todo el planeta tuviera la cercanía interna de una aldea.⁸⁹⁹ Todo podía vivirse con la inmediatez misma del presente y con independencia de la propia ubicación, algo que nunca antes había sido posible. Esa globalización comunicativa promovió la misma revolución en otros ámbitos, como el económico: primero se dio la globalización de los mercados financieros, luego la mercantil o comercial y, finalmente, la deslocalización de los centros de producción. El hecho de poder hablar de economía mundial plantea, sobre todo en los episodios de crisis, la necesidad de una globalización política. Es la formulación de una posible democracia deliberativa global en la que todas las personas que puedan verse afectadas por ciertas acciones formen parte de la toma de decisiones políticas, y donde la legitimidad de las leyes jurídicas venga dada por la aceptación de todos aquellos a quienes incumben dichas normas. No obstante, todo esto es una teoría que aún hay que implementar. Y, siguiendo esta línea especulativa, también puede pensarse en una *ética global*, de base kantiana, que postula que los

⁸⁹⁷ «El siglo XVIII, el periodo ilustrado por antonomasia, introdujo en ética y en derecho el principio de “universalización”. Con esto se había alcanzado una meta histórica, la extensión de la ética a todos los seres humanos. La responsabilidad alcanzaba a todos, y cada uno había de tener en cuenta a todos los demás en la justificación de sus actos, por más que estos fueran individuales. Ese era el significado del “imperativo categórico” de Kant.», cf. GRACIA, Diego, «El orden global», *Ética y ciudadanía 1: Construyendo la ética*, coord. Diego Gracia, Educar práctico (Madrid: PPC, 2016) pp. 288–289.

⁸⁹⁸ «Hoy sabemos que todo influye en todo; cualquier acto, por pequeño que sea, repercute en el conjunto del globo. Esto ha hecho que la ética también haya de tener en cuenta a todos, y no solo a algunos.», cf. D. GRACIA, *ibí*; p. 289.

⁸⁹⁹ El concepto de *Global Village* aparece por primera vez en su libro MCLUHAN, Marshall, *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man* (Toronto: University of Toronto Press, 1962), p. 31.

juicios morales han de ser auténticamente universales –esto es, aplicables al conjunto total de la humanidad, sin discriminaciones– para ser considerados correctos.⁹⁰⁰

Es evidente que lo dicho hasta ahora sobre la responsabilidad total atañe al número completo de seres humanos. No obstante, sucede que esa totalidad solemos entenderla como la humanidad presente, y, en las últimas décadas del siglo XX y el inicio del XXI, hemos ido percatándonos de que tal limitación temporal es errónea. La crisis climática, el agotamiento de recursos naturales o el modo en como se están gastando patrimonios que deberían ser herencias pone el foco sobre nuestra responsabilidad con las generaciones futuras. La primera aproximación que se hizo de este problema fue en el ámbito de las leyes. Los derechos humanos son una construcción progresiva que avanza a medida que también lo hace su fundamento, la ética, por lo que pueden distinguirse en ellos diversos periodos o generaciones. Entre estos, se incluyeron novedades que hacen referencia a los derechos medioambientales y de las generaciones futuras, es decir, al colectivo formado por seres humanos potencialmente existentes, o, si se prefiere, «virtuales». De ahí que hablemos de *ética virtual* para referirnos a los deberes que tenemos con la gente del mañana y al modo como hay que actuar hoy para no incidir negativamente en el futuro. Ante esto, Gracia explica que solamente podemos incluir a las generaciones futuras en nuestros juicios morales teniendo en cuenta las consecuencias de nuestros actos y decisiones. Es mediante nuestra capacidad de previsión –potenciada por las ciencias– y nuestro sentido de la responsabilidad que podemos desempeñar las exigencias de la *ética virtual*.⁹⁰¹

Pero, como antes apuntábamos, el ámbito de la responsabilidad se ha ampliado hasta el punto de abarcar más allá de los seres humanos, tanto presentes como futuros. También tenemos unas obligaciones con el reino natural –la fauna, la flora y el clima– que cada vez está subiéndose en una situación más grave. Por eso, a nuestra responsabilidad global y virtual hay que añadirles la responsabilidad medioambiental, la misma que da pie a formular una *ética ecológica*. La base de esto radica en el convencimiento de que la naturaleza tiene que poseer un cierto carácter moral, ya que no es posible comprender al ser humano con independencia del ecosistema, y, por ello, la naturaleza participa también de la condición de fin propiamente personal.⁹⁰²

⁹⁰⁰ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 286–291.

⁹⁰¹ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 292–294.

⁹⁰² «La ética afecta también a las relaciones con la naturaleza, y quizá no solo como “objeto” de acciones morales de los seres humanos sino también como “sujetos” morales.», cf. D. GRACIA,

Esta ética ecológica ha tenido distintos planteamientos. Uno es el kantiano, que acabamos de señalar al decir que el reino natural es merecedor de respeto por el hecho de que, en su globalidad, es fin en alguna medida, y por tanto dueño de cierta dignidad. Otra perspectiva es la utilitarista, que asume que hay que cuidar el medio para que este no repercuta negativamente sobre los humanos, amenazando su bienestar. Aquí sí que se afirma que el ser humano tiene deberes –perfectos o de justicia– para con la naturaleza, cosa que legitima que se hable de derechos de los animales.⁹⁰³ Asimismo, a una conclusión parecida se llegó desde el emotivismo, que consideraba un deber el maximizar el placer y minimizar el dolor, y que lo hizo extensivo a todos los seres vivos que sienten dichas emociones. Por su parte, Diego Gracia fundamenta la ética ecológica sobre la teoría de los valores. Explica que los valores intrínsecos no son potestad única del ser humano, como se había creído clásicamente, y que la naturaleza y los otros seres vivos también son soportes de valores en sí. Por tanto, es lícito considerarlos como fines y no solamente como medios, con lo cual todos los animales y el medio natural deben gozar de cierto respeto. Esto obliga a plantearnos la necesidad de hacer cambios profundos de conciencia, en nuestros valores y en nuestros hábitos o actitudes, a fin de promocionar una nueva ética de desarrollo sostenible que evite que sigamos dañando el entorno y que fomente la calidad de la vida humana sin hacer discriminaciones.⁹⁰⁴

Actualmente, pues, el espacio de nuestra responsabilidad se ha expandido hasta cubrir más de una faceta de la realidad, albergando un sentido global, uno virtual y otro ecológico. Sin embargo, esta responsabilidad total plantea la seria pregunta acerca de dónde trazar los límites para que no nos hallemos sobrepasados por nuestras obligaciones. La lógica que rige las responsabilidades no es apodíctica ni lineal, sino polivalente; por eso, dos decisiones opuestas pueden ser igualmente responsables. Es también la lógica de la deliberación y la de la vida misma. Tal lógica aboga por la prudencia y la razonabilidad, y es desde ellas que hay que gestionar la

ibíd; p. 295.

⁹⁰³ Este tipo de derechos, como los de los animales, los del medio ambiente o los de las generaciones futuras representan una peculiaridad respecto de los derechos humanos tradicionales: estos últimos siempre habían tenido carácter individual, personal, y los nuevos, en cambio, son colectivos. De hecho, estos derechos colectivos también se han aplicado, en el siglo pasado, en comunidades humanas como las nativas americanas o las poblaciones indígenas del Amazonas, entre otros ejemplos, y siempre con una voluntad de protección (cf. D. GRACIA, ibíd; p. 296).

⁹⁰⁴ D. GRACIA, ibíd; pp. 294–297; SÁNCHEZ GONZÁLEZ, Miguel Ángel, «Ética y medio ambiente», *Ética y ciudadanía 2: Deliberando sobre valores*, coord. Diego Gracia, Educar práctico (Madrid: PPC, 2016) pp. 168–178.

responsabilidad para que no nos engulla por completo. Además, hay que tener en cuenta que, desde las ciencias, se ha llamado la atención sobre una indeterminación intrínseca del medio natural que la mente humana no tiene forma de superar. Eso significa que nuestra capacidad de previsión y de cálculo de consecuencias es muy limitada, cosa que también parece restringir nuestra responsabilidad hacia los sucesos futuros. Pero esto no deja de suponer una paradoja ya que, por otra parte, se ha afirmado que tenemos unos deberes efectivos con las próximas generaciones. De esta encrucijada surgió lo que se ha llamado «principio de precaución».⁹⁰⁵ Su formulación más extrema indica que no se deberían iniciar actos cuyas consecuencias no seamos capaces de anticipar o controlar; así propuesto es una limitación tajante de la capacidad proyectiva humana. En cambio, planteamientos más flexibles de dicho principio instan a no realizar ninguna acción sobre la que se tengan motivos sólidos para pensar que sus consecuencias podrían ser devastadoras tanto para la humanidad presente como para la futura. En cualquier caso, se hace patente que lo más razonable es manejar la responsabilidad desde la prudencia; esa es la verdadera actitud ética.⁹⁰⁶

Al final, una de las funciones de la ética es procurar la pervivencia evolutiva de la raza humana. Por eso es menesteroso, como dice Diego Gracia, formular una nueva concepción moral que tenga en cuenta todos los ámbitos de responsabilidad que el ser humano ha ido adquiriendo a lo largo de las últimas décadas. Hay que adoptar una actitud de aprecio por el valor que tiene la naturaleza, asumiendo nuestro deber de preservar el medio ambiente; es igualmente necesario desarrollar una conciencia global que se centre en fomentar la participación ciudadana en los asuntos sociales; debemos reconocer los derechos de las generaciones futuras; y, en fin, tenemos que implantar el consumo responsable de los recursos materiales para que no se desperdicien. Todo esto puede resumirse en el imperativo que Diego Gracia plantea: «Vive frugalmente, piensa y actúa globalmente». Hay que simplificar nuestro modo de vivir; una idea nada nueva pero que, desde los años ochenta, goza de mucha

⁹⁰⁵ No obstante, el principio de precaución no es el único método de autocontrol que tiene la humanidad. También está el «modelo curativo», que se basa en reparar los daños aunque no sirve para impedir que se produzcan, y el «principio de prevención», que consiste en hacer lo que haga falta para mantener los riesgos bajo un control aceptable, pero esto se puede aplicar únicamente cuando se es capaz de prever las consecuencias con exactitud, cosa que es poco habitual (cf. M. A. SÁNCHEZ GONZÁLEZ, *ibíd*; p. 173).

⁹⁰⁶ GRACIA, Diego, «El orden global», *Ética y ciudadanía 1: Construyendo la ética*, coord. Diego Gracia, Educar práctico (Madrid: PPC, 2016) pp. 297–299.

popularidad. Se trata de ver el minimalismo como un estilo de vida que comporta una nueva moral.⁹⁰⁷

⁹⁰⁷ M. A. SÁNCHEZ GONZÁLEZ, op. cit; p. 176; GRACIA, Diego, *En busca de la identidad perdida*, Biblioteca Deliberar, 10 (Madrid: Triacastela, 2020) p. 273–274.

El mundo de los valores

Hay cosas que son “útiles” y otras “que no sirven para nada”. No sirven, pero valen, tienen valor, son valiosas. Y como no sirven para otra cosa, hay que decir que son valiosas por sí mismas. Tal es el caso de la belleza. No es el único. (...) Poeta es aquel capaz de alumbrar en las cosas contingentes esos valores que surgen desde ellas y que las elevan y trascienden. Eso es lo que da peso a la vida, situándola en una dimensión nueva, en la que todo queda milagrosamente transformado, transfigurado. En lo contingente alumbra lo trascendental, de lo tempóreo emerge lo eterno. (...) La poesía no es fin sino medio. El reino de los fines que nos enseñó Kant no estará lleno de poetas sino de valores, de valores intrínsecos.⁹⁰⁸

Tenemos, por un lado, que el ser humano desarrolla su existencia en este mundo mediante la inteligencia: esa es la capacidad que posibilita que tome los recursos naturales y los modifique a través de sus actos, con su trabajo, hasta convertirlos en cultura. Es lo que facilita que se autojustifique, ajustándose así al medio. Y también es lo que le permite proyectar sus acciones para alcanzar unos fines que le auto perfeccionen, que lo realicen. Es con la inteligencia (sentiente) que nos acercamos a la realidad, que la aprehendemos y que tratamos de conocerla, aunque siempre hay algo que se nos escapa. Pero la inteligencia sola no basta para definir la antropología. El ser humano también es un sujeto moral. Vivimos religados a lo real y a nuestra propia felicidad y por eso estamos obligados a alcanzar nuestros fines. La vida humana no es viable si no se da en dichas condiciones. Esa obligación fundamenta los deberes, y, con ellos, se define la ética. Sucede, pues, que la ética es una disciplina que versa esencialmente sobre los deberes. La moral no se ocupa primariamente de derechos, ni de principios, ni de leyes, como se ha malinterpretado algunas veces, sino solamente de los deberes; de ahí que una de las preguntas éticas fundamentales sea el interrogante acerca de qué es el deber. Como ya hemos señalado anteriormente, en Zubiri hay una suerte de imperativo formal del deber que está dotado de cierta trascendentalidad y que funda todos los deberes materiales concretos. Tal deber absoluto es el del logro de la propia plenitud, lo cual equivale a la felicidad. La meta de la vida moral es precisamente esa, la autorrealización, y la vía para ir edificando esa plenitud pasa necesariamente por la promoción de *valores*.⁹⁰⁹

⁹⁰⁸ GRACIA, Diego, *Valor y precio*, Logos, 6 (Madrid: Triacastela, 2013) pp. 23–24.

⁹⁰⁹ «En el análisis de la experiencia moral, se pueden distinguir dos momentos: uno, el de la obligación, es formal; el otro, el del deber, es material. El primero se refiere al hecho de, por estar “ligados” o “sujetos” a perseguir la realización como seres humanos, considerarnos obligados a realizar ciertos actos y a evitar otros. El segundo consiste en la concreción de lo que debemos realizar o evitar, en la determinación del contenido de nuestros actos.», cf. MARTÍNEZ, José Antonio, «Deber y ética», *Ética y ciudadanía 1: Construyendo la ética*, coord. Diego Gracia, Educar práctico (Madrid: PPC, 2016) p. 255.

Se nos abre aquí un ámbito nuevo que es de extrema importancia dentro de la realidad humana: el campo axiológico o, si se prefiere, el mundo de los valores. Este es un tema al que Diego Gracia ha dedicado gran parte de su carrera como investigador y que se ha convertido en capital dentro de su pensamiento. En efecto, considera que la reflexión sobre los valores ha de primar por encima de otras cuestiones y que es el primer punto que debe ser definido con claridad, porque de los valores emanan los demás elementos deontológicamente relevantes. La axiología es lo más radical, porque sobre ella se fundan los principios, los derechos y los deberes. Por eso es primordial saber qué son los valores y cuáles de ellos se defienden para, luego, comprender el derecho y la ética que derivan de la axiología.

Los valores son esenciales para la vida humana. Para entenderlo hay que partir de la experiencia moral. Hemos visto que, mediante la inteligencia, el humano adapta el medio a sus necesidades de manera que lo modifica creativamente para generar cultura. Esta última surge así de la acción humana sobre la naturaleza, por lo que sus recursos se convierten en posibilidades de vida y *ganan valor*. Esto es clave: las cosas siempre tienen valor en relación con la vida de los seres humanos. Toda cultura es un depósito de valores; las creaciones culturales son el resultado de añadir valor a los hechos naturales, lo cual forma parte del ajustamiento moral que el ser humano debe hacer. Además, es un ser que vive lanzado hacia el futuro por su capacidad de previsión; proyectamos continuamente toda nuestra vida con el objetivo de llegar a ser felices, y, para alcanzar ese fin, estamos obligados a construir valores a través de unos actos cuyos fines también nos convierten en responsables. Ese es nuestro deber.⁹¹⁰ Por tanto, realizar valores aspira a la felicidad, es la fuente de toda ética y es el único imperativo moral que goza de absolutez.

La ética es algo eminentemente práctico, puesto que se centra en los deberes y en la toma de decisiones moralmente correctas. Dado que el deber humano principal es realizar valores, hay que actuar. Para ello, hace falta decidir, y, como paso previo, se hace necesario proyectar. Este orden es indispensable para que los actos humanos puedan ser considerados morales: aquellas acciones no previstas que no se han cometido anticipando su resultado no han sido elegidas libremente, con lo cual no

⁹¹⁰ «En eso estriba la estructura del deber. [El ser humano] Debe proyectar y debe responder ante sí mismo, ante su conciencia y ante los demás de sus propios proyectos.», cf. GRACIA, Diego, *Bioética mínima*, Humanidades Médicas, 37 (Madrid: Triacastela, 2019) p. 31.

competen a la ética.⁹¹¹ Sólo el proyecto nos hace responsables.⁹¹² Hay que decidir cómo obrar y en vistas a qué finalidad, y esa decisión únicamente se toma tras proyectar nuestros actos. El proyecto, entonces, equivale a un proceso de ponderación de una multiplicidad de elementos, por lo que incluye una parte esencialmente *valorativa*. Por esa razón al ser humano le resulta imposible vivir sin valorar. Es una actividad que la mente pone en práctica, y lo hace continuamente. Sin valorar no se pueden hacer proyectos, y, sin ellos, nuestra vida no puede desarrollarse. Se pueden distinguir tres pasos en la estructura de cualquier proyecto: el primero es el llamado «momento cognitivo», donde la inteligencia aprehende los *hechos* contingentes básicos para poder entender la situación y empezar a pensar en un proyecto. Después está el «momento valorativo», en el que desde lo emocional se elaboran juicios de *valor* sobre lo que se está proyectando realizar. Dicho de otro modo: esta es la parte apreciativa del proyecto, en la que el fin al que se aspira se estima como algo positivo –de alguna forma, lo que aquí se evalúa son las razones que dan sentido al proyecto, y se hace emocionalmente y por medio de juicios de valor. Por último, queda el «momento operativo», que es el propiamente práctico y en el cual la voluntad se centra en tomar una decisión acerca de lo que podemos y debemos hacer. Esa es la finalidad del proyecto y es la parte en la que intervienen los *deberes*, por lo que es el único momento específicamente moral de la estructura. Todo esto conforma un entramado unitario de inteligencia, sentimiento y voluntad que ofrece como resultado la obtención de unos hechos, valores y deberes que también están entrelazados, ya que el deber consiste en añadir valor a los hechos.⁹¹³ Hay que decir, además, que estos elementos se expresan por medio de proposiciones descriptivas (hechos), evaluativas (valores) y prescriptivas (deberes). Como parte inherente al proyecto, pues, valorar se hace imprescindible para enfrentarnos a la realidad, ya que todo es objeto de valoración; por eso es una actividad que el ser humano necesita hacer constantemente.⁹¹⁴

⁹¹¹ «Solo los actos proyectados son morales, solo de ellos somos moralmente responsables. Lo cual significa que la ética trata siempre no del presente sino del futuro, no de lo que es sino de lo que aún no es pero debe ser.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 39.

⁹¹² «Si un acto no estuviera proyectado, no seríamos responsables de él, pero en cuanto cobra la forma de proyecto genera en nosotros una responsabilidad, la de haberlo proyectado. Este es el origen de la responsabilidad moral.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 43.

⁹¹³ «En todo proyecto se dan los tres: este parte necesariamente de unos hechos, vuelca sobre ellos juicios de valor y, finalmente, delibera sobre lo que debe o no llevar a cabo.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 45.

⁹¹⁴ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 29–31, 39–48; GRACIA, Diego, *Valor y precio*, Logos, 6 (Madrid: Triacastela, 2013) pp. 41–45.

A pesar de su elementalidad, los valores son un tema muy ambiguo. Históricamente, en Occidente han imperado dos grandes paradigmas de interpretación que han dictado la idea axiológica que había que tener. La primera concepción, la más longeva, es la de los valores como realidades *objetivas*. Fue vigente durante todo el periodo antiguo y medieval, y la figura más representativa de esta teoría axiológica es Platón. En sus *Diálogos*, la existencia de un mundo de esencias puras (*εἶδος*) del cual nuestra realidad participa es una cuestión recurrente. Pero es especialmente significativo que dicho tema sea ampliamente discutido en el *Fedro*, uno de los pocos libros que, junto con el *Timeo*, han tenido de una repercusión decisiva en la historia de la humanidad. Estos dos diálogos han sido una constante a lo largo de la cultura occidental. Por ese motivo, también ha persistido históricamente la percepción de que hay un mundo allende al nuestro (*ὑπερουράνιος τόπος*) donde perviven incorruptas unas ideas puras, inmutables, eternas y necesarias a las que, por una suerte de don o posesión (*μανία*) divina, podemos llegar a acceder y a conocer –o, más exactamente, a recordar. Esa realidad tan bella, que alcanzamos mediante el entendimiento y que sólo el alma ha contemplado alguna vez sumida en un enamoramiento, es lo que Platón designó como la «realidad que es realmente» (*οὐσία ὄντος οὐσα*). Como, además de conocer esas esencias, el alma las valora, Platón también se refiere a ellas como «*ἄξιος*», lo que es valioso. Son valores. Sin embargo, esto no está exento de problemas, y uno de los principales tiene que ver con el lenguaje. El mundo eidético es inefable a las palabras, puesto que ni las ideas ni los valores se pueden expresar con exactitud con un lenguaje que es contingente e imperfecto.⁹¹⁵ La palabra es una creación humana, y de ella se ocupa la retórica. Mientras que las ideas sí que expresan la verdad, las palabras solo dan de sí lo que es verosímil.⁹¹⁶ Por tanto, las palabras deben supeditarse a las ideas, y lo mismo puede decirse de la retórica con relación a la dialéctica. La excelencia radica, precisamente, en saber usar tanto una como la otra de modo que ambas se articulen y fructifiquen. A resultas de esto, tenemos que los valores son unas esencias trascendentes y objetivas que suponen los arquetipos de cómo deben ser idealmente las cosas, y de ellas participa todo lo que es orgánico y corruptible. Los valores «están ahí» de forma perenne e invariable, y el intelecto humano tiene la capacidad de intuirlos en el mundo sensible y tratar de recordar lo que

⁹¹⁵ «De ahí que la función de la “dialéctica” sea manejar adecuadamente las palabras desde las ideas, no las ideas desde las palabras. Es la diferencia que Platón establece entre la dialéctica y la retórica.», cf. GRACIA, Diego, *Valor y precio*, Logos, 6 (Madrid: Triacastela, 2013) p. 48.

⁹¹⁶ «Así como en el mundo de las ideas reina la verdad, en el sensible no hay más que iconos de verdad, cosas verosímiles. No es mucho, pero tampoco resulta despreciable. Porque lo verosímil lo será tanto más cuanto lo contemplemos desde lo verdadero.», cf. D. GRACIA, *ibid*; p. 49.

son en sí. Además, como toda alma ha pasado por ese estado de contemplación del mundo de las ideas, es de esperar que cualquier persona conozca los valores y sepa distinguir los positivos de los negativos. Aquí los valores son universales, así que el pluralismo no tiene cabida. Y los errores que puedan tener lugar acerca de la captación de esos valores, siempre serán juzgados como una desviación de la propia persona, que se ha perdido en la materialidad del mundo sensible y ha olvidado aquello que es verdaderamente importante. Los valores son absolutos, y, si es necesario, el uso de la fuerza es legítimo si se emplea para defenderlos. Todo lo dicho es la primera noción de valor en la historia occidental.⁹¹⁷

La teoría objetivista del valor conformó una visión del mundo coherente con el naturalismo, y se mantuvo vigente hasta que el paradigma moderno se impuso. Ese nuevo periodo trajo con él la crisis del llamado «realismo ingenuo» y la radicalización del pensamiento crítico. Por eso, los valores empezaron a verse como algo cada vez más *subjetivo*, pasando de un monismo axiológico a un claro pluralismo. En un inicio y por el impulso del luteranismo, la pluralidad era básicamente religiosa, pero lentamente fue extendiéndose hacia el resto de valores. Poco a poco, se fue abandonando el enfoque platónico, y en gran parte fue debido al auge de la vida emocional en pleno siglo XVII. La recuperación de los sentimientos y el hecho de dejar de connotar negativamente las pasiones tuvieron un impacto decisivo en la axiología. Las grandes figuras dentro de este paradigma son los emotivistas británicos, concretamente Shaftesbury y Hutcheson. Ellos fueron de los primeros a reivindicar que la belleza, por ejemplo, no se define por algo diferente de ella, sino que es autorreferencial: lo bello es bello. La belleza –y tantos valores más– es una cualidad que las cosas pueden poseer, y, para explicar cómo el ser humano capta dichas cualidades, hablaron de «sentidos internos» –y por «sentido» hay que entender «sentimiento».⁹¹⁸ Los valores, pues, se aprecian emocionalmente. Luego, Hume dio prioridad a los sentimientos por encima de la racionalidad, manifestando que a la altura del siglo XVIII la emoción era ya una facultad psíquica superior, junto al entendimiento (*νοῦς*) y la voluntad. Asimismo, postuló que los valores son estrictamente subjetivos, porque son cualidades inseparables del sujeto que hace la estimación o, más específicamente, indisociables del sentimiento (pasión) que le

⁹¹⁷ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 45–50.

⁹¹⁸ «De lo que se deduce que el sentimiento descubre cualidades de las cosas. (...) De este modo, el mundo de los sentimientos empieza a cobrar una relevancia que no había tenido nunca antes. Se trata de una facultad del psiquismo humano tan importante como la sensorceptiva o la intelectualiva.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 52.

provocan.⁹¹⁹ Sucede, además, que de las tesis de Hume surgió reforzado un valor concreto, el de utilidad o instrumental, tanto en el sentido económico como en el de bienestar. Esto se hace evidente en el pensamiento de Adam Smith. Él también indicó que los valores que pueden considerarse intrínsecos o morales, como la simpatía, son puramente emocionales, y añadió que la racionalidad es algo reservado al valor económico,⁹²⁰ modelo de instrumentalidad.⁹²¹ Sin embargo, sólo con la razón no se puede empujar a la voluntad a actuar, sino que hacen falta los sentimientos. Según Hume y Smith, el ser humano generalmente se mueve por intereses y por su bienestar, pero hay veces en que sus emociones –sean razonables o no– se imponen en la toma de decisiones, y es que el objeto de la voluntad siempre es emocional.⁹²² En cualquier caso, queda patente que, a partir del siglo XVII, la ética no se sostiene solamente sobre la inteligencia, sino que es igualmente necesaria la vida emocional porque nos descubre los valores que hay en las cosas, y es mediante los sentimientos que los apreciamos –o los despreciamos. Los valores rigen nuestro mundo. Pero, a diferencia de las ideas, esos valores intrínsecos (emocionales) son irracionales y, además, subjetivos. Por tanto, lo máximo que cabe esperar de ellos es que sean *razonables*, cosa de la que se encargará la ética. Todo esto halla su conclusión en el siglo XIX, con la corriente positivista. Desde Hume estaba claro que los valores no son hechos, por lo que no son objetivos ni mensurables, pero sí que es un hecho que existen los valores. Pero Bentham da con un sentimiento que juzga distinto del resto, porque este es cuantificable, científico: se trata de la utilidad. Con ello, Bentham hace de la utilidad el valor primario, y todos los demás los reduce a secundarios, a meras preferencias. Además de irracionales y subjetivos, bajo la primacía del utilitarismo todos los valores se vuelven instrumentales, es decir, mensurables, y su unidad de

⁹¹⁹ «Los valores son el resultado de impresiones aprehendidas no a través de los sentidos sino por los sentimientos. Tal momento de subjetividad es el que a Hume más le interesaba, y por eso se ocupa de las “pasiones”.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 54–55.

⁹²⁰ Esta idea de que la economía es la ciencia que se encarga de la gestión racional de los valores instrumentales proviene de una herencia aristotélica que ha perdurado a través del tiempo (cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 56).

⁹²¹ «De este modo, en Smith convergen las dos notas más características de la axiología moderna, la idea de que los valores instrumentales han de estar regidos por la racionalidad económica, y la de que los valores intrínsecos son emocionales, subjetivos y ajenos a la racionalidad calculadora propio de la modernidad.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 57.

⁹²² «De lo que se deduce que el móvil de la voluntad es siempre emocional, y que esas emociones pueden ser razonables o no razonables, pero en cualquier caso siempre más fuertes que la propia razón. La ética tendrá por objeto fomentar el cultivo de las emociones razonables, las que promueven la utilidad en el orden de los valores instrumentales y el bienestar en el de los intrínsecos. Tal es la esencia de la modernidad.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 57–58.

medida es el «precio». A la altura del siglo XIX, la teoría subjetivista del valor defiende todo esto, promoviendo una axiología supeditada por completo a la economía.⁹²³

Estas dos vías de postulación de los valores han sido paradigmáticas en la historia de Occidente. Sin embargo, la filosofía de Nietzsche anticipó una tercera lectura axiológica que ha cobrado protagonismo a partir del siglo XX: nos referimos a la teoría *constructivista* de los valores. Tanto la teoría objetivista como la subjetivista apuestan por un modelo intuicionista de los valores, es decir, que estos son realidades que el ser humano aprehende, ya sea intelectual o emocionalmente. Pero el constructivismo axiológico rompe esa estructura al afirmar que los valores se «crean», y, con ellos, se da un sentido a las cosas. Valorar es crear. Es porque hay creación de valores que puede haber cambio, transvaloración (*Unwertung*), o, en otras palabras, (auto-)superación axiológica. De este modo, la teoría constructivista constituye una «hermenéutica de los valores».⁹²⁴ Pues bien, esta tercera vía axiológica es la que Zubiri asumió y trabajó para fundamentarla, y cuyo resultado es la concepción que Diego Gracia defiende. Procedamos a su explicación.

La conceptualización zubiriana del constructivismo axiológico

Zubiri, que buscaba elaborar una filosofía realista y contemporánea, criticó ferozmente los dos paradigmas axiológicos imperantes hasta ese momento. En su lugar, estableció su propia teoría, una *noología del valor*, de corte completamente constructivista. Esta parte de la consideración de que todo contenido de la mente es una invención de la inteligencia, y, por ello, una construcción fruto de factores biológicos, histórico-culturales, psíquicos, creenciales, etc. La impresión de realidad supone la formalidad necesaria de cualquier obra de la razón, pero los contenidos siempre son creados.⁹²⁵ El hecho originario es la formalidad de realidad; en eso consiste la condición factual del ser humano. Al margen de la impresión de realidad, lo demás es un constructo. Pero, para evitar caer en el subjetivismo moderno, es menesteroso que algo permanezca invariable. Siempre hay un absoluto factual en

⁹²³ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 50–62.

⁹²⁴ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 67–71.

⁹²⁵ «Esto significa, entre otras muchas cosas, que las ideas no son algo así como intuiciones intelectuales, de igual modo que las percepciones tampoco son intuiciones sensibles. Las ideas, lo mismo que las percepciones, tienen contenido y por tanto están construidas. La tesis clásica (...) en Zubiri cae por su base.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 96.

nuestra intelección y eso es precisamente lo que se da en la aprehensión primordial de realidad: es la formalidad de realidad de la que parte toda la creación intelectual. La novedad de este enfoque, pues, distingue claramente la teoría zubiriana de las dos vías clásicas.

La inteligencia sentiente postulada por Zubiri abarca tres grandes ámbitos: la «intelección sentiente», el «sentimiento afectante» y la «voluntad tendente». La cuestión de los valores atañe al segundo campo, el del sentimiento.⁹²⁶ La impresión de realidad está compuesta por la intelección, el sentimiento y la volición. El orden que se establece entre ellos responde simplemente a una cuestión de anterioridad temporal, pero los tres constituyen por igual la formalidad de realidad.⁹²⁷ Y es porque dicha formalidad posee un carácter trascendental y absoluto que la posterior creación del logos y de la razón no es nada errático ni azaroso –por lo que esos tampoco son adjetivos aplicables a los valores.⁹²⁸ La acción de la inteligencia sentiente no es intelectualista, sino *inteleccionista*, ya que cubre los tres momentos que la conforman. Pero lo que hay de trascendental en la formalidad de realidad no se da nunca en un estado de pureza, sino siempre inserido dentro de un contenido de carácter talitativo.⁹²⁹ Sin embargo, si no se diera esa invariabilidad del momento trascendental, toda la estructura posterior sería inviable.⁹³⁰

Hay tres cursos orales en los que Zubiri estudió algunas cuestiones relacionadas con el sentimiento y la volición: *Acerca de la voluntad* (1961), *El problema del mal* (1964) y

⁹²⁶ Hay que advertir al lector que Zubiri no explicó de modo equitativo los tres campos, sino que se centró en el análisis minucioso de la intelección sentiente. Aun así, Diego Gracia cree posible hacer una descripción del tema del sentimiento y los valores dentro de la noología zubiriana. Sin embargo, aunque se puedan identificar las tesis fundamentales de su pensamiento, la fragmentariedad, el estado incompleto y la disparidad de fechas de los textos zubirianos donde se trata esta cuestión obligan a interpretar sus indicaciones. Por esta razón, lo que aquí presentamos es la lectura que Diego Gracia hace de la axiología latente en Zubiri, que, por otra parte, es cuanto nos interesa aquí (cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 97–98).

⁹²⁷ «Esto significa que el carácter formal de realidad consta de estos tres momentos, y no solo del primero, y que por tanto la realidad se nos actualiza formalmente a través no solo de la inteligencia sentiente sino también del sentimiento afectante y de la voluntad tendente.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 99.

⁹²⁸ «(...) por su constructivismo, la teoría de Zubiri se halla a mil leguas del objetivismo axiológico. Y por el carácter trascendental y absoluto de la formalidad de realidad, se opone a cualquier tipo de subjetivismo.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 100.

⁹²⁹ Si tomamos como ejemplo el trascendental *pulchrum*, lo que encontramos en el interior del contenido talitativo es la belleza dualizada en belleza y fealdad: «Ese momento trascendental e inespecífico es el fundamento de todo el proceso de dualización ulterior. Este proceso lo llevan a cabo el logos y la razón, y tiene carácter construido (...)», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 101.

⁹³⁰ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 93–102.

Reflexiones filosóficas sobre lo estético (1975).⁹³¹ Este último se ocupa en especial del tema del sentimiento, y lo hace de forma coherente con el pensamiento que expuso cinco años más tarde en *Inteligencia sentiente*. En las primeras páginas del texto, Zubiri critica tanto la idea tradicional que hace del sentimiento un apetito (*ὄρεξις*) como el subjetivismo moderno. Para Zubiri, el sentimiento es «afecto de lo real», es un modo de estar realmente en la realidad. El sentir humano posee tres momentos: la «suscitación», el «tono vital» y la «respuesta». En el caso del humano, el tono vital consiste justamente en la manera de sentirse en la realidad, por lo que el sentimiento supone una modificación de este. Además, en lo relativo a la formalidad del sentimiento como modo de sentirse en la realidad, cabe distinguir dos aspectos: el acto de sentir en tanto que acto mío, y, por otra parte, el momento de realidad de todo sentimiento. Sobre este segundo hay que decir que el «de» –que remite a la realidad– es genitivo, puesto que los sentimientos son de la realidad misma:⁹³² son una nota más de la realidad.⁹³³ Un determinado sentimiento es mío porque yo soy quien lo siente, pero, a la vez, es una nota *de la realidad* actualizada en la aprehensión –lo cual descarta cualquier subjetivismo. Así, el sentimiento es un modo de actualidad de lo real que nos presenta dimensiones de la realidad, talmente como sucede con la inteligencia. Lo real se actualiza intelectivamente como *verum*; mediante la volición tenemos el *bonum*; y la actualización trascendental a través del sentimiento nos da el *pulchrum*, el gozo complaciente que se siente hacia algo real sólo por el hecho de que es real. Eso es el «sentimiento estético».⁹³⁴ La verdad, la bondad y la belleza son trascendentales propios de la formalidad de realidad, pero sus opuestos no, por lo que estos remiten siempre a la talidad, a los contenidos. Trascendentalmente las cosas

⁹³¹ Diego Gracia editó el conjunto de estos tres textos en 1992 bajo el título *Sobre el sentimiento y la volición*.

⁹³² «Si los sentimientos son de la realidad, entonces es preciso concluir que esta se nos actualiza no solo por la vía de la intelección sino también por la vía del sentimiento y por la vía de la volición. (...) La aprehensión primordial no consiste solo en el momento intelectual, como algunos textos parecen insinuar, sino que contiene los tres.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 104.

⁹³³ No obstante, este tema precisa aclaraciones. A la altura de 1975, Zubiri tendía a contraponer la sustantividad con la actualidad, enfatizando esta última. De hecho, lo que Zubiri entendía entonces por sustantividad era la coactualidad respectiva de un sistema de notas con unidad coherencial primaria. Ese sistema genera y sostiene unas notas concretas llamadas sistemáticas o constituidas, las cuales son distintas de las notas constituyentes. Esa es la gran diferencia: las notas constituidas pertenecen a la sustantividad pero no la constituyen, sino que son meramente actuales. Por eso es posible hablar de cambios en la sustantividad (transustantivación) tras la simple adición de una nueva actualidad. Tal es, pues, el caso de los sentimientos: no constituyen la cosa, pero forman parte real de ella por la vía de la actualidad (cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 105–106).

⁹³⁴ «Ese momento trascendental dado en aprehensión primordial de realidad es lo que Zubiri llama, propiamente, “sentimiento estético”. (...) No se trata de “causa”, ni de “término intencional” sino de mera “actualidad”.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 107.

sólo pueden ser verdaderas, bellas y buenas; las dualidades verdad-error, bello-feo y bueno-malo aparecen tras romper la compacción intra-aprehensiva. De ese modo, el contenido no afecta lo trascendental, con lo cual es posible afirmar que una cosa es a la vez bella (trascendentalmente) y fea (talitativamente) sin contradicción alguna. Asimismo, Zubiri diferenció tres niveles en la fruición de las cosas: «en cuanto realidad», «por ser reales» y «en su realidad»; cada uno se fundamenta sobre el anterior y su estructura es parecida a los tres niveles explicados en la trilogía sobre la inteligencia –aprehensión primordial, logos y razón. Esta distinción de estratos muestra que la fruición de la realidad posee tanto carácter trascendental (en cuanto realidad) como talitativo (por ser real), por lo que los valores se nos dan independientemente de cómo nos está dada la realidad. Según Zubiri, los sentimientos que trascendentalmente son inespecíficos, vistos desde la talidad se concretizan en lo que Scheler denominó «sentimientos sensibles», en los cuales el vínculo entre la cualidad de valor y la sensación producida es lo más íntimo posible. Para Zubiri, los sentimientos sensibles son los más evidentemente reales.

Tomemos ahora el texto *El problema del mal*, donde Zubiri habló de los valores en el plano del logos. Ahí establece una diferencia entre la intelección, que actualiza la «nuda realidad» de la cosa, y la estimación, que actualiza la «realidad valiosa». Por nuda realidad Zubiri entiende la actualización de la cosa en tanto que notas constitutivas de un *de suyo* o una realidad. Sin embargo, no debe confundirse la nuda realidad con la actualidad de lo real: la intelección actualiza la cosa en su nuda realidad, mientras que el sentimiento actualiza la realidad en tanto que valiosa. En el nivel trascendental ambas actualizaciones forman parte del devenir de actualidad, pero, en cuanto al contenido, la realidad se actualiza entonces en unas notas concretas –por ejemplo, como agradable, hilarante, etc. Zubiri se plantea qué son esas notas y si su intelección sólo hace referencia a las que afectan a la nuda realidad, dejando a un lado las que pertenecen a la actualidad de la cosa. En 1975 pensaba que sí, pero, a la altura de *Inteligencia sentiente*, esa cuestión ya no era tan clara. En 1980 especificó que la aprehensión siempre es a través de los sentidos, y todos ellos determinan distintos modos de intelección que forman la impresión de realidad.⁹³⁵ Y la impresión, al comprender tanto la inteligencia sentiente como el sentimiento afectante y la voluntad tendente, permite que los sentimientos actualicen notas de la realidad

⁹³⁵ Y cuenta once sentidos diferentes: vista, oído, olfato, gusto, sensibilidad laberíntica y vestibular, contacto-presión, calor, frío, dolor, cinestesia (que incluye el sentido muscular, tendinoso y articular), y cenestesia o sensibilidad visceral.

con la misma validez y objetividad que la actualización de los colores. De ahí que los datos de los sentidos afecten a la nuda realidad de la cosa y también a las dimensiones emocional y operativa –así que su vieja distinción entre nuda realidad y la actualidad de la cosa en 1980 ya no tenía cabida. Por tanto, hay un sentimiento trascendental que da lugar al *pulchrum*, y, talitativamente, los sentimientos nos están dados en aprehensión como modos de intelección de la realidad.⁹³⁶ Por el momento hemos centrado el discurso zubiriano en los sentimientos sensibles, pero estos no representan todo el abanico emocional. Siguiendo la gramática scheleriana,⁹³⁷ se empieza por los *sentimientos sensibles*, que son biológicos y están relacionados de forma directa con nuestras terminaciones sensitivas; después, a resultas de la interacción con fenómenos psíquicos, surgen los *sentimientos vitales*, los *ánimicos* y los *espirituales*. Estos cuatro tipos de sentimientos se hallan ordenados de menor a mayor grado de construcción, aunque todos ellos son contenidos materialmente elaborados desde el logos. Cuanto más creados son los sentimientos, menos primarios o elementales se les puede considerar; por eso hay una cierta polarización entre los sensibles y los espirituales, al tiempo que se muestra la complejidad y la heterogeneidad del mundo emocional.⁹³⁸

De este modo tenemos que en la aprehensión primordial de realidad el sentimiento sólo se concibe en un sentido estrictamente formal. En el nivel del logos, en cambio, podemos hablar de unos contenidos emocionales concretos que se pluralizan y que están contruidos a partir de factores como las tradiciones, las costumbres, las creencias, la educación, etc. Pero eso no es todo, porque en este estrato del sentimiento afectante hay una estructura análoga a la simple aprehensión de la inteligencia sentiente que, muy orteguianamente, Zubiri llamó «estimación». Esta consiste en un tipo de simple aprehensión que identifica las cualidades actualizadas emocionalmente, diferencia las dualidades, las nombra y las valora.⁹³⁹ El resultado del

⁹³⁶ «Los sentimientos actualizan notas de las cosas, de igual modo que la vista y el tacto. Pero, como es bien sabido, (...) los sentimientos talitativos no cobran perfil y entidad propia más que en el logos.», cf. GRACIA, Diego, *Valor y precio*, Logos, 6 (Madrid: Triacastela, 2013) p. 118.

⁹³⁷ Que Zubiri adoptara la gramática de Scheler no implica que aceptara su teoría de los sentimientos. De hecho, nada más lejos. Entre ambos autores existían varias diferencias y algunas de ellas graves, como por ejemplo el hecho de que para Scheler los valores sean esencias ideales que pueden intuirse directamente, mientras que según Zubiri los valores están contruidos (cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 120–121).

⁹³⁸ «El término sentimiento no designa algo puntual sino un amplio espacio, exactamente el que cubre todo eso que Zubiri engloba bajo la denominación de “sentimiento afectante”.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 120.

⁹³⁹ «Lo que es el concepto en el orden de la inteligencia sentiente, es el valor en el del sentimiento afectante.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 122.

proceso de estimación que se da dentro de un proyecto son los valores. En *El problema del mal*, Zubiri se pregunta si los valores pertenecen a la «cosa-realidad» o a la «cosa sentido», y acaba escogiendo la segunda. Esto es así porque estimamos la realidad como valiosa, pero los valores no son realidad sino sentido soportado por la realidad –es decir, «condición». A ese soporte real Zubiri lo llamó «bien»; de ahí que lo real posea la condición de valioso, y, por ello, soporta unos valores que no dejan de ser cosas-sentido, deduciendo así que el bien es el fundamento del valor y no a la inversa. Al no ser ni pura realidad ni puro sentido, los valores sólo pueden pertenecer al logos y necesitan un soporte real, los bienes, por lo que la realidad adquiere la condición de buena. De este modo puede decirse que, en el orden del logos, los sentimientos son actos noéticos que tienen un término real y unos nóemas respectivos: los valores, que son construcciones que no cobran sentido más que en el contexto de la vida humana.⁹⁴⁰ La actividad del logos es construir sentido, y lo hace basándose siempre en algo previo a la construcción y fundamento suyo: la actualización trascendental de la realidad mediante el sentimiento. Luego, los sentimientos también actualizan talitativamente la realidad, pero ya no de forma compacta sino dual. Entonces el logos empieza la elaboración del sentido y uno de los medios para hacerlo es la estimación. Zubiri señaló que toda estimación es sentido pero no todo sentido es estimación, porque existen otras formas de crear sentido:⁹⁴¹ el logos es el terreno de las cosas-sentido, y todos los modos de la simple aprehensión que intervienen en él –perceptos, fictos y conceptos– son construcciones libres e irreales que presentan varias dimensiones de la realidad; así, la estimación es al sentimiento lo que la percepción es cognitivamente.⁹⁴² El ser humano estima emocionalmente lo que percibe, y el elemento noemático correspondiente a sus estimaciones –previas a cualquier juicio– son los *valores*; esto es condición *sine qua non* para los posteriores juicios de valor, que mezclan tanto estimaciones (sentimiento afectante) como conceptos (inteligencia sentiente), siendo a una intelectuales y emocionales. Puede verse, pues, un cierto paralelismo, por un lado, entre las

⁹⁴⁰ «El logos construye los valores, del mismo modo que en el orden de la inteligencia sentiente construye los conceptos y en el de la voluntad tendente construye los deberes. (...) La estimación no es intuitiva sino resultado de una construcción, y los valores son constructos respectivos a la vida humana, cosas-sentido.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 126.

⁹⁴¹ Zubiri entiende por creación la actualización de la realidad física desrealizada en un contenido libre (cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 128).

⁹⁴² «Las personas estimamos lo mismo que percibimos, y de hecho en la propia percepción está ya inscrita la estimación. La estimación, en tanto que tal, no se construye por vía conceptual sino emocional.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 129.

estimaciones y las simples aprehensiones, y, por otro, entre las valoraciones y los juicios –de la unidad de estos dos últimos surgen los juicios de valoración.

Llegados a este punto, es argumentativamente evidente que los valores se construyen. No obstante, Zubiri defendió siempre que esto no implica ningún tipo de relativismo, porque dicha construcción se hace siempre desde la realidad:

No hay más que realidad y actualización de la realidad. La intelección consiste en mera actualización. Y todas las leyes de la lógica salen de la realidad, se construyen a partir de ella. Las construye el logos. El logos es la matriz de la lógica. (...) Y lo que se dice del orden noético o intelectual, vale también para el sentimental o estimativo. Los valores se construyen. (...) El que los valores se construyan no tiene por qué llevar a la conclusión de que son relativos. Y no lo son porque se construyen desde la realidad, de tal modo que son reales; son tan reales como una jarra o un vaso. Las cosas sentido no son puramente irreales, ni arbitrarias, sino que se construyen a partir de la realidad y de las posibilidades que ofrece la realidad.⁹⁴³

Del mismo modo, el sentido también lo es siempre de la realidad y lo que actualiza son notas reales. Enriquece la realidad. Y los bienes, como soporte de valores y en tanto que su realización, también son de la realidad.

Sobre toda esta base descrita hasta ahora interviene, finalmente, la razón. Ella también elabora cosas-sentido, pero ya no lo hace dentro de la aprehensión sino en el horizonte del mundo, donde esboza, comprueba o reprueba mediante la experiencia. No obstante, hay que decir que los esbozos de la razón son necesariamente universales, por lo que los valores se ordenan en sistemas abstractos, esto es, la moral normativa. De ahí surge toda la axiología general que conforma la base sociocultural de la moral humana.⁹⁴⁴ Asimismo, conviene señalar aquí las dos clases de valor que generalmente aparecen en axiología: los valores intrínsecos o en sí y los valores instrumentales o por referencia. No es la primera vez que hablamos de esta distinción. Por intrínsecos entendemos aquellas cualidades que tienen valor *per se*, y que, si por alguna razón desaparecieran, la humanidad perdería algo realmente importante. Los valores intrínsecos fueron prioritarios durante la época clásica dada su identificación con las ideas platónicas y el hecho de que eran accesibles mediante su directa intuición. Contrariamente, las cualidades instrumentales son esas que no poseen valor por ellas mismas, sino que hay algo externo a ellas que les confiere una valía. Por eso actúan como medios para alcanzar otros valores distintos, y esos son los que acaban determinando su valor. El paradigma aquí es el valor económico

⁹⁴³ D. GRACIA, *ibíd*; p. 130.

⁹⁴⁴ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 103–132.

moderno. Otra diferencia entre los valores intrínsecos e instrumentales está en su soporte. Los valores se pueden ordenar según la realidad que los detenta. Hay tres grandes grupos: las realidades materiales, los seres vivos y los seres humanos. Cada uno engloba los anteriores, y, cuanto más elevado sea el soporte, más importan los valores intrínsecos y menos los instrumentales. La realidad material sostiene sobre todo –aunque no sólo– valores instrumentales. Los seres vivos ejercen como soporte tanto de valores intrínsecos como instrumentales; principalmente podemos hablar de valores vitales, del valor estético (bello-feo) y del valor instrumental (útil-inútil). Por último, los seres humanos detentan primordialmente valores intrínsecos; además de los propios de los seres vivos, están los lógicos, los jurídicos, los sociales, los ontológicos, los morales y los religiosos. Era necesario denotar esta diferencia axiológica por una razón concreta, y es que es muy importante mencionar que no hay nada que sea puramente valor intrínseco o instrumental. La realidad es compleja y las cosas no suelen soportar valores puros de ninguna de las dos clases, sino que, más bien, poseen ambas condiciones en mayor o menor equilibrio. Si tomamos como ejemplo la salud, resulta instintivo considerarla un valor intrínseco, y, sin embargo, se convierte en un valor instrumental si se pone al servicio de la vida –a pesar de que nunca puede quedar enteramente reducida a pura instrumentalidad. Y lo mismo sucede con la vida, que, siendo un valor intrínseco evidente, puede ponerse al servicio de los valores espirituales, por lo que también manifiesta una dimensión instrumental.⁹⁴⁵

Finalmente, a todo lo ya analizado sobre el mundo de los valores hay que añadir unas características más. La primera es la *universalidad* formal; nos es imposible no valorar la realidad en la que vivimos inmersos. Otra es la *pluralidad*; la valoración es universal pero los valores son muchos y variados, es decir, plurales. La siguiente es la *polaridad*; los valores siempre son polares, con lo cual un valor positivo tiene su correspondiente negativo y viceversa. Otra cuestión es la del *rango* o *jerarquía*; con razón de su soporte, los valores mantienen un orden jerárquico que los distingue entre superiores (intrínsecos) e inferiores (instrumentales). Percibimos los valores a través de la estimación, mientras que la ordenación se hace a partir de la preferencia. La diferencia jerárquica de los valores indica simplemente que no todos están al mismo nivel, pero de ahí no se puede concluir que, en caso de conflicto, deba priorizarse siempre el valor de mayor rango. Esto es moralmente incorrecto porque, en caso de

⁹⁴⁵ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 133–141, 194–196.

conflicto, nuestro deber consiste en realizar todos los valores posibles y en tratar de no dañar a ninguno. Otra es la *fortaleza* o *urgencia*; según N. Hartmann, hay una antinomia entre el rango jerárquico y la fortaleza que dice que los valores más elevados también son los más débiles. Del mismo modo, los inferiores son más fuertes porque sobre ellos se fundamentan todos los demás. De ahí que el valor instrumental arquetípico, el económico, sea clave para el desarrollo de los demás valores, siempre y cuando esté a su servicio. Pero, de nuevo, la fortaleza de un valor no le da prioridad en una situación de conflicto. Seguidamente está la *incompatibilidad*; los valores no son del todo compatibles entre sí, sino que más bien son antinómicos. La incompatibilidad entre jerarquía y fortaleza es un ejemplo de estas antítesis axiológicas, pero hay más: se dan entre los valores universales y los individuales, entre orgullo y humildad, entre amor al prójimo y justicia, entre justicia y amor personal, etc. Una característica más es la *tragicidad*; cuando se pierde de modo irreparable un valor se considera una tragedia, sobre todo si se trata de uno intrínseco. Cuando hay un conflicto bélico que vulnera el valor de la vida hablamos de tragedia, lo mismo que si desapareciera una de las maravillas más bellas del mundo. Y, por último, está la *conflictividad*; éticamente nos encontramos con frecuencia en conflictos de valor, es algo connatural a la vida humana. Esto no puede evitarse y, cuanto más alta es la calidad moral, más conflictividad habrá.⁹⁴⁶

Con esto queda explicitada la teoría del constructivismo axiológico elaborada por Zubiri y defendida por Diego Gracia. Como es apreciable, Zubiri se opuso fervientemente tanto al modelo objetivista como al subjetivista. Los valores no son ni esencias reales, eternas y universales a las que se puede acceder por una intuición intelectual directa, ni tampoco son cualidades subjetivas, individuales y sobre las que no se puede razonar. Nada de eso. Los valores son constructos que parten siempre de la realidad, son creaciones libres de sentido hechas desde el logos y secundadas por la razón. Aquí no hay azar posible. La realidad, o, más bien, las posibilidades que esta ofrece son el sustrato sobre el cual los valores se edifican; es porque lo real ejerce de fundamento que es posible evitar las críticas de relativismo. No obstante, aunque se trate de construcciones, los valores deben ser razonables y hay que reflexionar sobre ellos. Forma parte de nuestro deber en pro de su preservación y de su realización.

⁹⁴⁶ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 196–203.

Ética de máximos y de mínimos

La construcción de los valores se lleva a cabo al realizarlos, al transformar la naturaleza en cultura para añadir valor a las cosas. Proyectamos unos actos que tienen como finalidad la realización de los valores, y, cumpliendo con ese objetivo, nosotros también nos plenificamos. Esta operatividad es la propia de la dimensión ética; por eso podemos decir que el valor precede en cierto modo al deber. Nuestra obligación es hacer realidad los valores, ese es el origen de la ética. Sin embargo, el valor y el deber no dejan de implicarse mutuamente: el deber se basa en realizar valores, al tiempo que estos se construyen mediante los deberes. La palabra «valor» bien se puede entender en el sentido de estimación de todo aquello que percibimos intelectivamente, o bien puede significar lo que ya está plasmado, realizado. Por su parte, la práctica del deber ocupa un lugar intermedio entre la valoración y la construcción del valor, poniéndolos en relación.⁹⁴⁷ Los deberes se concretizan en hacer lo correcto en cada situación, por lo que están determinados por cada circunstancia específica.⁹⁴⁸ Cada caso puede implicar obligaciones distintas, si bien es cierto que el deber formal es siempre el mismo –plasmarse valores. En sí, el acto de añadir valor a la realidad también tiene un valor propio: el de lo *bueno*, cuya forma trascendental es el *bonum* moral. Precisamente porque es el resultado de cumplir con nuestro deber ético, el bien no se puede realizar directamente, sino que sólo lo obtenemos a través de la plasmación de los demás valores (positivos).⁹⁴⁹ De ahí que se pueda afirmar que la realización de la axiología es un bien moral, cosa que, como Diego Gracia señala, muestra la íntima vinculación que hay entre el mundo de los valores y la ética dentro de la realidad personal.⁹⁵⁰

Tal aspiración a la felicidad mediante el cumplimiento de nuestro deber se ha considerado desde hace siglos como el objetivo ético principal. No en vano esto quedó expresado en el título de uno de los libros atribuidos a Aristóteles, *Magna moralia*. Ha sido una meta durante todo el periodo iusnaturalista, e incluso se mantuvo tras el paso

⁹⁴⁷ «Los valores se proyectan emocionalmente y se realizan prácticamente. Y al realizarlos, el proyecto cobra cuerpo, se materializa. Esto influye sobre los nuevos proyectos y las nuevas estimaciones, y así sucesivamente.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 208.

⁹⁴⁸ «Los juicios de deber están siempre por necesidad situados, y por tanto han de tener en cuenta las circunstancias y las consecuencias de las decisiones. Esto es lo propio de la racionalidad práctica, la específica de la ética.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 211.

⁹⁴⁹ «Y es que el objetivo de la ética no es el valor sino el deber, y solo haciendo lo que se debe cobra realidad el valor moral.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 209.

⁹⁵⁰ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 205–209.

al idealismo alemán. El ejemplo más claro de esto lo encontramos en el reino de los fines de Kant: mediante un proyecto previo, tenemos una noción de cómo deberían ser las cosas, y es nuestra obligación hacer cuanto se pueda para lograr que el ideal se realice, permitiéndole al ser humano alcanzar su perfeccionamiento y su felicidad. La culminación de esta perspectiva es, por supuesto, el maximalismo hegeliano. No obstante, todo esto se desmoronó en la primera mitad del siglo XX con los sucesos de las dos guerras mundiales. Lo ocurrido en la Alemania nacionalsocialista fue especialmente devastador porque provocó que se perdiera la fe en la razón y en la defensa de una «gran moral»; en una sociedad maltrecha y desilusionada con la realidad parecía que ya no tenía sentido hablar de ideales éticos. La muestra paradigmática de este pensamiento la dio T. W. Adorno al titular su libro de 1951 *Minima moralia*. El maximalismo se había vuelto algo imposible de asumir, al menos en la vida pública, por lo que era más lógico conformarse con asentar unos mínimos éticos más realistas.⁹⁵¹ Llegado al extremo de ver que cualquier debate moral terminaba por convertirse en una contienda política más grave o menos, hubo que buscar el modo –como hicieron las éticas procedimentales modernas– de legitimar unas normas jurídicas básicas aplicables a todos. De esas normas se esperaba que garantizaran unos mínimos de justicia pero sin impedir que, individualmente, las personas pudieran proyectar sus propios sistemas de valores y sus aspiraciones maximalistas.

A partir de la segunda mitad del siglo XX, por tanto, se establece una distinción que concierne a las aspiraciones éticas del ser humano. Se separan, por una parte, aquellos grandes ideales morales, defendidos más subjetivamente y que guían las vidas privadas hacia la excelencia, y por otra, aquellos mínimos éticos exigibles públicamente a una sociedad ordenada mediante un conjunto de normas. En otras palabras: se establece la diferencia entre la «ética de máximos» y la «ética de mínimos».⁹⁵² La preocupación principal de esta segunda es la no-negligencia de un *corpus* de leyes que son jurídicamente impuestas, mientras que la primera se centra en la promoción de lo moralmente excelso a nivel personal –dado que la ética de

⁹⁵¹ «(...) el universalismo moral, tal como lo soñó la Ilustración, ha muerto; las decisiones morales pasan a ser una cuestión privada.», cf. GRACIA, Diego, *Fundamentos de bioética*, Humanidades Médicas, 21, 2a edición (Madrid: Triacastela, 2007) p. 574.

⁹⁵² Esto no está lejos de la diferencia clásica entre los preceptos y los consejos, donde los primeros se basan en el acato de la ley positiva que no debe transgredirse, mientras que los segundos son una especie de directrices morales más bien ilimitadas (cf. GRACIA, Diego, *Bioética mínima*, Humanidades Médicas, 37 (Madrid: Triacastela, 2019) p. 14).

máximos supone una opción individual que no se puede imponer a terceros.⁹⁵³ Por tanto, en las sociedades contemporáneas se ha instaurado una clara primacía legal de lo mínimo frente a lo máximo: es correcto querer alcanzar una gran moral, pero lo imperativo es no vulnerar los mínimos civiles.⁹⁵⁴ El derecho ha ido ganándole terreno a la ética.⁹⁵⁵

Diego Gracia se ha mantenido crítico ante esta escisión de la ética en máximos y mínimos. Según él, la moral no puede ser otra cosa que de máximos, porque su objetivo trata de la elección del curso óptimo de acción ante una toma de decisión concreta. En este contexto, conformarse con «lo bueno» no es suficiente ni tampoco moral; lo correcto y lo prudente es deliberar para escoger la mejor opción posible. No hay otra alternativa.⁹⁵⁶ Es más, Gracia cree que sólo se puede mantener una ética de mínimos si el ser humano previamente proyecta y persigue una ética de máximos. Y si, por contra, se falla en la búsqueda de la propia realización maximalista, tampoco funcionará correctamente el acato de la moral civil. Por eso resulta un error dejar que el derecho prevalezca por encima de la ética cuando el orden debería ser el inverso. Del mismo modo, es otra equivocación el atribuir competencias éticas a estructuras suprapersonales inadecuadas, como el Estado. Sí que es cierto que puede hablarse de valores corporativos o institucionales porque estas supraestructuras también realizan valores, pero el único sujeto moral es el ser humano plenamente autónomo; estamos ante un fallo derivado de la confusión entre la axiología y la ética.⁹⁵⁷ Sin embargo, tampoco es lícito tomar los sistemas de valores y creencias como principios morales y aplicarlos de forma dogmática, sin tener en cuenta lo específico de cada situación. Esto se conoce como «ética de la convicción» (*Gesinnungsethik*) y tiene como opuesta la «ética del poder por el poder» (*Machtethik*) o «del éxito» (*Erfolgesethik*), que se rige por la racionalidad estratégica y sólo busca lograr los

⁹⁵³ Esto mismo sucede con la ética ocupacional, donde también es apreciable esta escisión (cf. GRACIA, Diego, *Como arqueros al blanco*, Humanidades Médicas, 11 (Madrid: Triacastela, 2004) pp. 276–277).

⁹⁵⁴ Adela Cortina ha estudiado en profundidad todas estas cuestiones relativas a las éticas de máximos y de mínimos, dando de sí unas reflexiones fecundas sobre el tema. Una de sus primeras formulaciones puede encontrarse en CORTINA, Adela, *Ética mínima: introducción a la filosofía práctica*, 13a edición (Madrid: Tecnos, 2008).

⁹⁵⁵ «Nuestra sociedad ha relegado la moral al ámbito de lo privado, porque piensa que el orden normativo de la vida pública es patrimonio del derecho.», cf. GRACIA, Diego, *Fundamentos de bioética*, Humanidades Médicas, 21, 2a edición (Madrid: Triacastela, 2007) p. 574.

⁹⁵⁶ «La ética no va de lo bueno a secas sino de lo óptimo. Lo que no sea óptimo es por definición malo. Así son las cosas.», cf. GRACIA, Diego, *Bioética mínima*, Humanidades Médicas, 37 (Madrid: Triacastela, 2019) p. 14.

⁹⁵⁷ GRACIA, Diego, *En busca de la identidad perdida*, Biblioteca Deliberar, 10 (Madrid: Triacastela, 2020) pp. 136–137.

mejores resultados sin atender a principio alguno. Para Gracia ninguna de las dos es aceptable. En su lugar, opta por una opción intermedia presentada por Max Weber, la «ética de la responsabilidad» (*Verantwortungsethik*), que toma en consideración tanto los principios morales como las posibles consecuencias de los actos, a fin de hallar la mejor articulación de ambos factores y poder decidir de forma prudente y razonable.⁹⁵⁸

La jerarquía de los principios

Una de las principales diferencias entre los máximos y los mínimos éticos es su correlativa separación en la dualidad «privado-público». Los mínimos sociales rigen la esfera de la moral pública, que queda organizada jurídicamente por unas leyes aplicables a todo el colectivo civil, en tanto que las éticas maximalistas se privatizan, se reducen a un abanico de opciones libres pero relegadas al fuero interno de cada persona. Más allá de tratarse de una cuestión práctica sobre la que la ética general reflexiona, esto también tuvo –y tiene– su vertiente en bioética, que cobró una relevancia especial en las reflexiones del joven Diego Gracia sobre el principialismo bioético. Nos referimos a los cuatro principios establecidos por Tom L. Beauchamp y James F. Childress en su libro *Principles of Biomedical Ethics* (1979), a saber: no maleficencia, beneficencia, autonomía y justicia.⁹⁵⁹ Durante la década de los setenta, y culminando con la obra que acabamos de mencionar, empezó a hablarse de los derechos de los pacientes y se instauraron las bases de una ética médica que nunca antes había tenido cabida, puesto que el mundo clínico funcionaba de un modo mucho más heterónimo y paternalista. En efecto, en el siglo XX el mundo médico experimentó una transición desde la beneficencia como principio canónico hacia una moral más versada en el derecho y el principio de autonomía.⁹⁶⁰ Pero con los principios

⁹⁵⁸ GRACIA, Diego, *Como arqueros al blanco*, Humanidades Médicas, 11 (Madrid: Triacastela, 2004) p. 463.

⁹⁵⁹ La cuestión de los principios es amplia y llena de matices. Si el lector desea indagar más en esta materia, recomendamos el excelente y meticuloso libro de Diego Gracia, *Fundamentos de bioética*, donde el autor analiza a fondo la historia y las implicaciones de los principios establecidos por Beauchamp y Childress. Baste aquí con entender, casi intuitivamente, que el principio de no maleficencia se refiere a la máxima clásica de la medicina «*primum non nocere*», es la obligación de no causar daño alguno a terceros de forma intencionada; el de beneficencia consiste en prevenir activamente los daños y promover el bien de otros; el de autonomía supone el respeto por la libertad de los demás para decidir sobre sí mismos –lo cual incluye el derecho a la información–; y el de justicia implica que los recursos se distribuyan de modo equitativo e imparcial entre los miembros de una sociedad.

⁹⁶⁰ GRACIA, Diego, *Fundamentos de bioética*, Humanidades Médicas, 21, 2a edición (Madrid: Triacastela, 2007) pp. 173–182.

prima facie se postulan unos límites nuevos que hay que respetar.⁹⁶¹ No obstante, esto tampoco está desprovisto de problemas.

Con los principios sucede lo mismo que con los valores, y es que frecuentemente incurren en conflictos y chocan entre ellos. Esto ocurre porque las circunstancias concretas determinan poderosamente cada caso, haciendo que unas veces la prudencia y la razón estén de parte de ciertos principios y, otras veces, no. Además, en toda relación clínica hallamos necesariamente tres agentes: el médico, el enfermo y la sociedad; el primero se guía moralmente por el binomio no maleficencia-beneficencia, el segundo por el principio de autonomía, y, el último, por el de justicia. Por tanto, es notorio que dichos agentes son personas distintas y que pueden tener visiones axiológicas diversas –y hasta opuestas– entre sí, y diferir respecto a lo que es bueno o malo. Sin embargo, los tres son factores esenciales en la práctica clínica, aunque añadan problematismo al entrar en conflicto y no sea posible respetar absolutamente un principio sin lesionar a los demás.⁹⁶² Por eso lo correcto es tenerlos todos en cuenta y hacer una valoración de cada situación particular, tratando así de discernir el mejor modo de articularlos para decidir cómo hay que actuar.⁹⁶³

La vida privada y su moralidad son un triunfo de la modernidad; previamente a esta etapa histórica, la cotidianidad transcurría mayormente en un entorno público. Pero, a medida que se le iba confiriendo importancia a la autonomía personal, se hacía igualmente menesteroso distinguir el espacio público del privado. Los seres humanos modernos participan de la vida pública con actividades como el trabajo, y, a su vez, requieren una privacidad que les cobije del resto del mundo y en la que puedan expresar su identidad individual y decidir con mayor libertad. Las revoluciones democráticas y el liberalismo no sólo brindaron una nueva perspectiva sobre la persona, sino que, además, también se reflexionó sobre la familia, dando lugar a dos dimensiones nuevas del espacio reservado: lo «íntimo» como lo individual y lo «privado» como lo familiar. Estas fueron libertades ganadas al terreno público, pero no en cuanto a sociedad sino como Estado; por eso el ámbito de la privacidad fue el estandarte moral del liberalismo, y aquel Estado que no respete esto será acusado de

⁹⁶¹ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 95–102.

⁹⁶² «Nunca es posible respetar completamente la autonomía sin que sufra la beneficencia, respetar ésta sin que se resienta la justicia, etc. De ahí la necesidad de tener siempre presentes los tres principios, ponderando su peso en cada situación concreta.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 19.

⁹⁶³ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 17–19, 187.

inmoral. Lo dicho provocó que el binomio privado-público fuera connotándose con otras dicotomías –individual-colectivo, autónomo-heterónomo, sagrado-profano, cerrado-abierto, etc. Poco a poco, pues, lo privado y autónomo se hizo algo éticamente positivo, mientras que a la esfera pública, que obedece a criterios puramente teleológicos, le sucedió lo contrario.⁹⁶⁴

La dualidad público-privado tiene mucha importancia en relación con los principios *prima facie* y a la gestión que la medicina hace de ellos.⁹⁶⁵ La postulación de esos principios morales, que se identifican con el bienestar (no maleficencia y beneficencia), el respeto (autonomía) y la equidad (justicia), fue uno de los hallazgos bioéticos más importantes en los inicios de dicha disciplina. El problema es que se trata de un principialismo «*prima facie*», lo que significa que tales principios ni son absolutos ni incondicionales, y, por tanto, su aplicación práctica es, cuanto menos, complicada. Ellos solos no bastan para dar solución a los problemas éticos, por lo que es necesario trazar un procedimiento de acción para tomar decisiones cuando estos entran en conflicto. Las éticas de la convicción suelen anteponer de modo sistemático uno de los principios, de modo que ese sea siempre el primero en salvarse cuando estos colisionan. La bioética utilitarista, en cambio, analiza los principios implicados en una decisión y, luego, estudia las consecuencias para ver cuál es la opción más pragmática. Pero lo cierto es que en ningún momento se estableció un orden dentro del principialismo que determinara una escala de prioridad en caso de conflicto, por lo que el asunto de la aplicación práctica siempre ha estado sujeto a la hermenéutica.⁹⁶⁶

Esta falta de orden entre principios plantea un arriesgado problema de relativismo, sobre todo cuando repercute en el ámbito de la salud. Para dar solución a ello, Diego Gracia expuso que los principios son jerárquicos y que, basándose en el binomio público-privado, pueden estructurarse en dos grupos, justificando así la primacía de unos frente a los otros en ciertas ocasiones. Primeramente, señala que por su carácter de *prima facie*, los principios son distintos entre sí. Esa diferencia permite separarlos en dos niveles, esto es, según si son más afines a la esfera pública o bien a la privada. Aquí es muy importante la noción del «bien común», ya que ejerce como criterio de

⁹⁶⁴ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 141–143.

⁹⁶⁵ De hecho, los cuatro principios también han estado íntimamente relacionados con el ámbito político, de modo que, dependiendo del sistema político que está vigente, se le puede asociar un principio determinado. Así, en el liberalismo impera el principio de autonomía; en un sistema socialista predomina el de justicia; y, en un Estado del bienestar, prevalece la asociación entre beneficencia y autonomía (cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 352–358).

⁹⁶⁶ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 279–281.

clasificación: por el objeto propio de cada principio, puede afirmarse que tanto la autonomía como la beneficencia están más relacionadas con el bien individual y, por tanto, pertenecen al ámbito privado. Caso distinto es el de la justicia, que está íntimamente vinculada con el bien común, y con ella también la obligación de la no maleficencia. Y como el bien común está por encima del bienestar individual, resulta que el principialismo es estructuralmente jerárquico. De este modo, la no maleficencia y la justicia conforman el nivel de los principios *prima facie* públicos –viniendo a coincidir con las exigencias de una ética de mínimos–, y la autonomía y la beneficencia, el de los privados –como una ética de máximos deseables. Los que gozan de una mayor importancia y primacía son los dos primeros, y estos, a su vez, suponen el fundamento de los principios restantes. No obstante, para Gracia esta jerarquía inherente no resuelve todos los problemas. Ante un conflicto entre principios donde hay en juego los valores, lo razonable es prestar atención a cada caso concreto y a las posibles consecuencias que derivan de nuestros actos antes de tomar una decisión. La jerarquía dicta un orden *prima facie*, por lo que puede verse alterado si así lo requiere la circunstancia.⁹⁶⁷ No hay que olvidar que nuestro primer deber es la realización de valores y, en situación de conflicto, tenemos que preservar todos los que nos sean posibles. De ahí que la vida auténticamente moral pase por el examen de cada caso particular, no puede ser de otro modo.⁹⁶⁸

Cabe destacar una cuestión que, aunque suele darse por sentada, es de gran importancia. Y es que, postulando este orden concreto entre los principios, Gracia se demarca de la mentalidad adoptada como «oficial» dentro de la corriente bioética. Si bien es cierto que los cuatro principios son *prima facie*, esto es, que dependen en buena medida del contexto y que deben verse concretados en cada caso particular, sucede que hay una asunción antropológica de fondo que tiene un carácter genérico y que sostiene una priorización sistemática del principio de autonomía. El mismo Tom Beauchamp ha afirmado la hegemonía de dicho principio por encima de los demás.⁹⁶⁹

⁹⁶⁷ «El conflicto de principios *prima facie* no siempre puede ni debe resolverse por recurso al orden jerárquico. Hay que tener en cuenta otro factor, las consecuencias. Ellas nos permiten ver si en ciertos casos concretos debe alterarse la jerarquía apriorística o *prima facie*, por otra que, siguiendo a Ross, podemos denominar “real y efectiva” (*actual*).», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 203.

⁹⁶⁸ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 203–204.

⁹⁶⁹ «(...) [The] moral value of respect for autonomy precedes and is not the product of a philosophical theory, and no theory is acceptable if it conflicts with this value (...)», cf. BEAUCHAMP, Tom Lamar, «Who Deserves Autonomy, and Whose Autonomy Deserves Respect?», *Personal Autonomy: New Essays on Personal Autonomy and Its Role in Contemporary Moral Philosophy*, ed. James Stacey Taylor (London: Cambridge University Press; 2005) p. 327.

El problema de esto radica en que se trata de un supuesto que no es propiamente bioético sino antropológico, y que, siendo esto algo subyacente y poco argumentado, sirve como suelo fértil donde fundamentar una defensa acérrima de la autonomía personal, que se halla íntimamente vinculada con las nociones de dignidad y de libertad humanas. Es innegable que hay una tendencia al enaltecimiento de estos aspectos de nuestra realidad, puesto que son clave para la vida: sin autonomía no puede hablarse de moralidad. Pero esto responde a una concepción concreta de persona que la bioética no hace explícita, y, sin embargo, está ahí. Este mismo patrón se repite en Diego Gracia, dado que él tampoco expone en ningún lugar su perspectiva antropológica. Pero, en su caso, Gracia priorizó los principios de no maleficencia y de justicia, catalogándolos como una ética pública o de mínimos, y dejó la autonomía como algo perteneciente a la esfera privada o maximalista. Haciendo esto, Gracia se diferenció por completo de la tendencia bioética asumida como general, lo cual evidencia a su vez que la noción de persona que él defiende también es distinta. La libertad es muy importante, pero el imperativo médico de no causar daño alguno y la justicia moral lo son más.

El valor de una vida: biología y biografía

Todas estas cuestiones son de obligada mención cuando hablamos del mundo de los valores, dado que todas ellas participan de la axiología y, por tanto, están implicadas en la realidad humana. Pero todavía nos queda un último aspecto por señalar dentro del pensamiento de Diego Gracia, y es el valor en relación a una vida cuando esta llega a su desenlace.⁹⁷⁰ Anticipamos este tema en páginas anteriores, al exponer los puntos comunes entre Gracia y Laín Entralgo.⁹⁷¹ Cuando hablamos de «vida», la noción que nos viene a la mente con más rapidez suele ser su acepción más genérica, esto es, el concepto *biológico* (*ζωή*); es la vida que compartimos con el resto de seres naturales y que, en tanto que valiosa, debemos proteger. Pero la idea se modifica cuando especificamos en la vida humana. Porque el ser humano es una realidad moral e inteligente, el valor «vida» se eleva, adquiere un rango mayor cuando él es su soporte: se vuelve reduplicativamente valiosa, ya que al valor mismo de la vida se

⁹⁷⁰ Para un análisis de Diego Gracia sobre el momento inicial de la vida humana, ver GRACIA, Diego, *Bioética mínima*, Humanidades Médicas, 37 (Madrid: Triacastela, 2019) pp. 107–144.

⁹⁷¹ Ver páginas 151–153 del presente trabajo.

añade la capacidad para valorar tanto la suya como la vida de los demás seres.⁹⁷² La vida biológica se mueve en el terreno de los hechos naturales, mientras que la vida explícitamente humana se emplaza en la dimensión axiológica, cultural y espiritual; por eso, esta segunda acepción de vida se denomina *biográfica* (*βίος*), haciendo referencia al proyecto de vida que cada uno realiza con su existencia.

Ambos valores, el biológico y el biográfico, forman una parte constitutiva de la realidad humana, pero eso no significa que se den siempre en unidad y armonía. Puede ocurrir que, por múltiples razones, no haya concordancia y uno termine antes que el otro. Esto es especialmente trágico cuando una vida que aún está a medio realizarse biográficamente queda biológicamente truncada por la muerte. En cualquier caso, esto puede suceder porque el biológico y el biográfico son dos valores diferentes, si bien se co-implican –lo biográfico necesita un marco orgánico en el que realizarse y lo biológico carece de sentido sin un proyecto vital narrativo. Por esta razón, Gracia ha insistido mucho en los peligros de confundir estos dos valores. No porque una vida esté llegando a su fin biológico –o sufre alguna limitación en este aspecto–, eso significa que también se devalúe biográficamente. Esa confusión sólo puede acarrear consecuencias inmorales. Toda vida es biológicamente valiosa y todas las vidas son biográficamente valiosas por igual, con independencia de su situación orgánica. Esa es una lección que conviene no olvidar.⁹⁷³

⁹⁷² «En el ser humano la vida goza de una cualidad superior. Ello se debe a que tiene inteligencia y libertad, es decir, a que es una realidad moral. Su vida no solo es valiosa, sino que lo es reduplicativamente, ya que al propio valor de la vida añade el de tener la capacidad mental de valorar no solo su propia vida, sino también la vida de los demás, incluidos los animales. Esto es lo que hace del ser humano una realidad no ya natural sino moral.», cf. GRACIA, Diego, *Bioética mínima*, Humanidades Médicas, 37 (Madrid: Triacastela, 2019) p. 158.

⁹⁷³ «Toda vida humana es valiosa, igualmente valiosa. (...) No es correcto considerar la vida de las personas que se hallan en el final de su trayecto biológico como vidas biográficas devaluadas o como meros retales de vida. Ese ha sido el origen de gran número de aberraciones.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 159.

El método deliberativo

Recapitulando un poco lo analizado hasta ahora, hemos visto que el ser humano es una realidad muy compleja que, si bien destaca por tener una naturaleza que se relaciona intelectivamente con el entorno, esa inteligencia no es pura sino sentiente, y tampoco es el único medio por el que la persona accede al conocimiento de la realidad, dado que también posee sentimientos y voluntad. Por esa característica emocional, el ser humano puede reconocer el mundo axiológico y realizar juicios de valor, y, por su dimensión volitiva, es un sujeto ético. Esta última parte, la de la persona como realidad moral, implica que nos reconocemos como religados a una felicidad que genera en nosotros unas obligaciones, la fuente de nuestros deberes, con las que debemos cumplir. Ante todo, está el deber de plasmar valores en la realidad. Pero esto, que formalmente parece muy claro, se complica cuando se concretiza en situaciones singulares. Es así porque los valores son esencialmente conflictivos, por lo que la persona tiende a encontrarse en situaciones donde colisionan dos valores o más y, a pesar de ello, debe tomar una decisión sobre cómo proceder al respecto, teniendo siempre presente que su deber es escoger el curso *óptimo* de acción y salvar tantos valores como le sea posible. No obstante, la vida en sí misma nos resulta incierta muchas veces. Esa incertidumbre es muy peligrosa, porque, si no la sabemos manejar, nos genera un sentimiento de angustia que nos empuja con frecuencia hacia malas decisiones. La pregunta radica, entonces, en el cómo. ¿Cómo podemos averiguar qué opción, de entre todas las que se nos presentan, es la mejor?

Para aprender a controlar la incertidumbre y ser capaces de tomar decisiones prudentes y razonables, Diego Gracia propone como método la *deliberación*. Esta ha sido, sin duda, una de sus mayores aportaciones tanto a la bioética como a la reflexión moral en general. Tenemos que actuar según nuestro deber, pero ya vimos que los deberes materiales suelen estar sujetos a las circunstancias y, por tanto, varían. Ahí es donde entra la deliberación, ya que a través de ella podemos dilucidar qué es lo que debemos hacer y tomar una decisión coherente con ello.⁹⁷⁴ La deliberación es, pues, el procedimiento con el que guiamos nuestros análisis de los problemas y que

⁹⁷⁴ «Los deberes son distintos según las circunstancias, y por eso hay que determinarlos a través de complicados procesos de deliberación. El objeto de esta es definir, en cada momento concreto, qué se debe hacer. La deliberación, por ello, tiene como término la decisión, una decisión que sea procedimentalmente correcta, es decir, prudente. Cuando uno actúa así, hace lo que debe.», cf. GRACIA, Diego, *Valor y precio*, Logos, 6 (Madrid: Triacastela, 2013) p. 206.

nos ayuda a prevenir errores en la toma de decisiones. El objetivo de su conclusión siempre es la *prudencia*: si deliberamos, es para decidir prudentemente y sin sucumbir a la angustia –es lo que tenemos que hacer como seres autónomos y responsables. De aquello que se tiene una certeza o que se puede demostrar no hay deliberación posible, precisamente porque ella es nuestro método para lidiar con lo que es incierto. Y esa incertidumbre la hallamos en todos los niveles: tanto en el orden de los hechos como en el de los valores y el de los deberes. Por eso, Gracia insiste en la importancia de aprender a deliberar sobre los valores: por su ambigüedad y porque, a pesar de estar contruidos a partir de elementos que *per se* no son considerados racionales, sí que deben ser razonables –de lo contrario, hablaríamos de extremismos.⁹⁷⁵ Se puede y se debe razonar sobre los valores, y para hacerlo tenemos la deliberación.

El sentido de «deliberación» que Gracia da a este término procede de la ética aristotélica. Cuando Aristóteles habla de la *recta ratio* en el libro sexto de la *Ética a Nicómaco*, lo hace en referencia a las virtudes dianoéticas de la técnica (*recta ratio factibilium*) y la prudencia (*recta ratio agibilium*). Para el estagirita, esas dos virtudes eran razonamientos prácticos que se guiaban por la lógica dialéctica, por lo que entendía que la razón era una deliberación sobre las opiniones (*δόξαι*) a fin de tomar decisiones prudentes. Pero esta perspectiva no fue la más influyente históricamente. Pronto fue substituida por la ética estoica, donde la *ratio* es el *logos* divino que posee tanto carácter ontológico como deontológico, tratándose de una ética naturalista en la que la *recta ratio* consiste en la adecuación del intelecto humano al orden apodíctico de la naturaleza –y donde las pasiones son las culpables de cualquier desviación. De ello se desprende que, si no hay espacio para la opinión, la deliberación aristotélica vista como método de la racionalidad práctica tampoco tiene ninguna cabida.⁹⁷⁶ En el estoicismo la deliberación tiene, a lo sumo, un carácter accidental: el de hacer posible la obediencia a la ley natural. De modo que la deliberación estoica fomentaba la heteronomía moral, mientras que la aristotélica promovía la autonomía. Pues bien, la estoica es la tradición que arraigó en Occidente, haciendo caer en el olvido el modelo

⁹⁷⁵ «Tenemos que justificar, primero ante nosotros mismos y después ante todos los demás, los valores que asumimos como propios. Somos responsables de nuestros valores. De hecho, todos tenemos obligación de asumir como propios los mejores valores que veamos. En el mundo del valor cualquier cosa distinta de la óptima es mala.» cf. GRACIA, Diego, «¿Cómo proceder? El problema del método», *Ética y ciudadanía 1: Construyendo la ética*, coord. Diego Gracia, Educar práctico (Madrid: PPC, 2016) p. 39.

⁹⁷⁶ «Y es que una vez transformada la ética en una disciplina apodíctica, la deliberación cambió necesariamente de sentido.», cf. GRACIA, Diego, *Bioética mínima*, Humanidades Médicas, 37 (Madrid: Triacastela, 2019) p. 66.

aristotélico.⁹⁷⁷ Gracia denuncia esto y se propone recuperar tanto el rasgo sustantivo de la deliberación postulada por Aristóteles como la idea de una ética que impulse la autonomía y la responsabilidad moral, preservando lo virtuoso como lo intermedio (*μεσότης*). Parafraseando al estagirita, Gracia señala que, como sucede con la filosofía, para deliberar también hace falta un «*bíos*» específico,⁹⁷⁸ una manera de vivir donde la persona ponga todo su empeño en la reflexión ponderada acerca de los problemas que le atañen. Esa es la actitud necesaria para el buen ejercicio deliberativo (*εὐβουλία*).⁹⁷⁹

Es importante deliberar a todos los niveles para tomar las mejores decisiones. Esto quiere decir que hay que empezar por el orden más básico: los hechos. Aquí, la deliberación nos ayuda a reducir la incertidumbre comprendiendo más profundamente la situación concreta. Para tal cometido podemos servirnos de las ciencias, pero también es de gran ayuda la experiencia, por lo que es bueno abrir la deliberación a otras personas cuando tratamos con un problema complejo. El siguiente plano es el de los valores, donde la deliberación es más complicada que en la dimensión fáctica. El objetivo ahora es apreciar los valores que están en juego. No obstante, hay otro contexto en el que deliberamos sobre lo axiológico, y es al tomar nuestros valores —que en sí no son racionales ni irracionales— y reflexionar sobre ellos, sometiéndolos a una crítica para lograr que sean *razonables*. Esa es la única gestión responsable y prudente de los valores;⁹⁸⁰ en este sentido, el debate con otros es extremadamente beneficioso, aunque muchas veces resulte incómodo que nos contradigan. Por último, queda el nivel de los deberes. En él, deliberamos sobre los cursos de acción posibles a fin de dar con la opción óptima.⁹⁸¹ Cuando un problema es aporético o cuando su solución es unívoca no hay espacio para la deliberación; es un método que ponemos en práctica ante lo incierto. Sin embargo, deliberación no se identifica con decisión.⁹⁸²

⁹⁷⁷ «La historia de la deliberación es la de una secular, milenaria ausencia. Iniciada por Aristóteles, desapareció inmediatamente después para no iniciar su rehabilitación más que a partir de la segunda mitad del siglo XIX.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 68.

⁹⁷⁸ «Para deliberar son necesarios conocimientos, pero eso no es suficiente. Se necesitan también habilidades. Y sobre todo actitudes. No delibera quien quiere sino quien puede. Y siempre tras un largo proceso de aprendizaje o entrenamiento.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 106.

⁹⁷⁹ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 63–68, 94.

⁹⁸⁰ «Deliberar sobre valores es muy difícil, y sin embargo constituye una auténtica obligación moral. Es algo que hemos de aprender.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 59.

⁹⁸¹ «La deliberación moral no versa sobre los fines sino sobre los medios, como Aristóteles se encarga de repetir varias veces.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 67.

⁹⁸² «La deliberación es un procedimiento de análisis de los problemas en orden a la toma de decisiones razonables y prudentes. Pero no puede confundirse deliberación con decisión. (...) La decisión no corresponde, en principio, al grupo de deliberación, sino a la persona que tenga el deber de tomarla. Hay decisiones que no se pueden subrogar.», cf. GRACIA, Diego, *Como*

No se delibera para llegar a ningún consenso ni para decidir colectivamente, sino para incrementar el marco de prudencia de una decisión que tomará la persona que deba hacerlo.⁹⁸³ Asimismo, en la toma de decisiones la temporalidad es un factor muy importante: aunque el terreno sea incierto, la decisión debe tomarse dentro de un tiempo determinado y en el momento oportuno, porque hacerlo antes o después nos puede conducir a error.⁹⁸⁴

Como los deberes se fundamentan sobre los valores y, a su vez, estos se montan sobre los hechos, el método deliberativo tiene que seguir un orden específico: primero hay que realizar un análisis de los hechos –deliberación técnica–; después se identifican los valores que están soportados por el nivel fáctico –deliberación estimativa–; y, finalmente, a partir de lo anterior podemos determinar cuáles son nuestros deberes, cosa que siempre pasa por la realización óptima de los valores implicados en cada situación –deliberación ética. Son, en definitiva, los mismos pasos de cualquier proyecto. Gracia señala que estamos muy acostumbrados a deliberar sobre los hechos, pero que los otros niveles nos resultan más ajenos, lo que supone un grave error. No podemos descuidar ninguno de los pasos, especialmente si las circunstancias implican un conflicto de valores. Lo óptimo suele encontrarse en los cursos de acción intermedios, pero estos nos resultan mucho más difíciles de identificar y requieren más esfuerzo que las opciones más extremas. De hecho, Gracia explica que el ser humano tiende a simplificar sus opciones para terminar escogiendo entre dos posibilidades antitéticas. Esto no hace más que reducir los problemas, es decir, aquellas situaciones que tienen varios caminos para solucionarse, en *dilemas* –donde sólo se puede elegir entre la acción positiva y la negativa.⁹⁸⁵ Pero esa reducción no es realista porque los dilemas se dan muy escasamente, y, en la vida, lo que encaramos constantemente son problemas. Convertirlos en dilemas, por una parte, hace imposible la deliberación, y, por otra, se sacrifica lo óptimo y se elige uno

arqueros al blanco, Humanidades Médicas, 11 (Madrid: Triacastela, 2004) pp. 298–299. Ver también pp. 391–392.

⁹⁸³ «No se trata de buscar el consenso sino de promover la prudencia. La prudencia no es un punto sino un espacio, de tal modo que dos decisiones distintas e incluso opuestas pueden ser ambas prudentes.», cf. GRACIA, Diego, *Bioética mínima*, Humanidades Médicas, 37 (Madrid: Triacastela, 2019) p. 61.

⁹⁸⁴ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 58–61, 71–72, 84–88, 105.

⁹⁸⁵ «Se llama dilema a un conflicto que no tiene más que dos cursos de acción, de modo que estamos obligados a elegir uno de ellos en detrimento del otro. Éstos cursos consisten siempre en la opción por uno de los dos valores en conflicto, con lesión total del restante.», cf. GRACIA, Diego, «Construyendo la moralidad», *Ética y ciudadanía 1: Construyendo la ética*, coord. Diego Gracia, Educar práctico (Madrid: PPC, 2016) p. 207.

de los dos cursos extremos que son, por definición, lo «pésimo».⁹⁸⁶ Con lo cual, el dilematismo nos conduce irremediabilmente hacia una decisión inmoral, porque la elección que no se pondera prudentemente no puede considerarse éticamente correcta. Así, cada vez que reducimos un problema a dilema, dice Gracia, caemos moralmente «bajo mínimos».⁹⁸⁷ Por esa razón debemos esforzarnos por deliberar implicándonos a todos los niveles, porque de ello depende nuestro buen obrar.⁹⁸⁸

Deliberar es una actividad que puede hacerse, por supuesto, individualmente. No obstante, cuando lo que nos atañe es un problema especialmente complejo o, sobre todo, si implica a distintas personas, entonces lo adecuado es hacer una deliberación colectiva que incluya a todos los afectados por la decisión a tomar –y, si eso no fuera posible, al menos hay que tenerlos en cuenta. La deliberación participativa implica entender que no hay ni principios ni deberes absolutos. En comparación, pues, la deliberación individual es un procedimiento que nos resulta mucho más cómodo y natural que la colectiva, que está más vinculada al terreno moral. El ser humano tiende a absolutizar su propio punto de vista, que es el que considera óptimo, y desea que los demás reconozcan que tiene toda la razón. Por eso, cuando se pone frente a los otros cuyas perspectivas difieren de la suya, le resulta más sencillo discutir que deliberar. De ahí que el aprendizaje del método deliberativo sea complicado y tenga unos requisitos previos que se deben cumplir: primero, ser lo suficientemente humildes para admitir que uno nunca está en posesión de la verdad absoluta; y, segundo, comprender que los puntos de vista divergentes son enriquecedores y que pueden ayudarnos a hallar la verdad. Como puede intuirse, esto no es nada fácil y exige una cierta fortaleza emocional y psicológica para no caer en la angustia ante lo incierto, disparando así nuestros mecanismos de defensa –como la negación, la agresión, la proyección o la racionalización, que son incompatibles con la deliberación. Solamente quienes tengan verdadera disposición al diálogo constructivo, que sean tolerantes y capaces de escuchar a los demás con una voluntad de comprensión sincera serán aptos para deliberar. Esto, lo hemos dicho, requiere un aprendizaje, y sucede que

⁹⁸⁶ Para describir esto Diego Gracia ha citado alguna que otra vez la frase, atribuible a Gregorio Magno, «*Corruptio optimi pessima*»: la corrupción de lo mejor da como consecuencia lo peor (cf. GRACIA, Diego, *En busca de la identidad perdida*, Biblioteca Deliberar, 10 (Madrid: Triacastela, 2020) p. 113).

⁹⁸⁷ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 234–235, 237.

⁹⁸⁸ GRACIA, Diego, «¿Cómo proceder? El problema del método», *Ética y ciudadanía 1: Construyendo la ética*, coord. Diego Gracia, Educar práctico (Madrid: PPC, 2016) pp. 38–41.

únicamente se aprende a deliberar con la práctica, pero es un proceso necesario si se aspira a ser capaz de tomar decisiones responsables.⁹⁸⁹

La deliberación es un proceso intelectual y emocional que se da en la conciencia y que tiene como único objetivo ayudar a discernir cuál es el curso óptimo de acción, permitiendo la toma de decisiones prudentes y razonables. Al desentrañar esto también se aclaran nuestros deberes, y por eso es el auténtico método de la ética. Nos hace conscientes del principio moral, de aquello que debería ser, a la vez que analiza todos los elementos de una situación concreta y valora si ese debería formal debe hacerse efectivo o no en cada caso; este es un razonamiento que el humano realiza constantemente. Tal forma de proceder ante los problemas es la propia de una persona autónoma que busca hacer lo que debe, esto es, realizar valores. Sin autonomía no puede haber responsabilidad ética. Deliberar es el comportamiento que dicta la madurez moral, y, como se trata de un proceder que tiene en cuenta las circunstancias concretas y las consecuencias finales de los actos, esta queda englobada en la ética de la responsabilidad. Todo esto es completamente necesario para cumplir con nuestra obligación sin caer en el monismo axiológico. Cuando absolutizamos un valor por encima del resto es imposible no lesionar otros valores. Eso, que Nicolai Hartmann denominó «la tiranía de los valores», surge de confundir lo moral con lo axiológico: el mundo de los valores es plural, y nuestro deber no es plasmar el valor que nos parece más importante, sino realizar tantos como nos sea posible en cada ocasión; por eso, en un conflicto, lo óptimo suele identificarse con la acción que salva más valores o que lesiona a menos. Y, en este sentido, el ejercicio de la deliberación también sirve como herramienta de gestión de los valores y nos protege del peligro de radicalizar nuestras valoraciones.⁹⁹⁰

Otra dimensión de la deliberación colectiva que hay que mencionar es la que se da a nivel político. Dentro de los sistemas democráticos hay uno que se fundamenta sobre la implicación de los ciudadanos en la vida pública, su participación en la sociedad civil –cosa que se extiende más allá del voto. Este modelo recibe el nombre de «democracia deliberativa», y defiende que cualquier controversia axiológica o ética

⁹⁸⁹ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 41–42.

⁹⁹⁰ GRACIA, Diego, «De la heteronomía a la autonomía», *Ética y ciudadanía 1: Construyendo la ética*, coord. Diego Gracia, Educar práctico (Madrid: PPC, 2016) pp. 191–192; GRACIA, Diego, «Construyendo la moralidad», *Ética y ciudadanía 1: Construyendo la ética*, coord. Diego Gracia, Educar práctico (Madrid: PPC, 2016) pp. 207–208, 214–215; GRACIA, Diego, «El orden global», *Ética y ciudadanía 1: Construyendo la ética*, coord. Diego Gracia, Educar práctico (Madrid: PPC, 2016) p. 282.

puede solventarse mediante la deliberación. Aquí, tanto los gobernantes como los ciudadanos deben dar razones que legitimen sus propuestas, y tienen que ser aceptables por aquellos que se verán afectados por la acción correspondiente. Hay cuatro puntos decisivos que estructuran este tipo de sociedad: la promoción de la legitimación de las decisiones colectivas para que lleguen al mayor número posible de afectados, el fomento de la ampliación de las propias perspectivas sobre asuntos comunes, el apoyo al proceso de toma de decisiones respetuoso y la mejora del entendimiento mutuo. Este último paso implica, a su vez, el tener presente que nadie posee la verdad absoluta, la capacidad de autocrítica, la voluntad de escuchar al otro, la conciencia de la complejidad de lo real y el compromiso adquirido con el ejercicio deliberativo. La sociedad civil, que vendría a ser la «dimensión horizontal» de la política, es un entramado basado en una convivencia que no aspira al poder, sino a construir una buena vida en común. La lucha civil por hacer realidad ese «debería» utópico sirve de estímulo de la vida sociopolítica y como motor para el cambio; por eso la sociedad civil está íntimamente vinculada con la democracia y participar en ella es, de hecho, algo moralmente exigible.⁹⁹¹ Para tomar parte activa en la vida común sería bueno el fomento de espacios de deliberación pública que ayudaran a crear opinión y a gestionar la pluralidad que se da en la sociedad, buscando soluciones a ciertos problemas sin esperar que el Estado intervenga. Por supuesto que en la participación política, como en cualquier deliberación colectiva, pueden surgir conflictos. Es lógico que sea así. Y, precisamente por ello, el espacio deliberativo tiene que ser el lugar donde esos conflictos puedan expresarse y afrontarse de manera pacífica. Ese es el objetivo principal de la ética para la ciudadanía.⁹⁹²

Además del crecimiento personal, la deliberación nos aporta hábitos emotivo-cognitivos y nuevas actitudes vitales. Algunos ejemplos de estos son la necesidad de contar con una información fiable y contrastada; una actitud tolerante y de apertura hacia el otro; la defensa pacífica de la propia perspectiva o interés; un espíritu crítico y una cierta curiosidad intelectual; el hábito de pensar en las consecuencias de aquello que optamos por hacer o decir; el tener en cuenta a los demás; una comunicación argumentativa mejor y más libre; una noción de comunidad más vinculada a la

⁹⁹¹ «La sociedad civil es un entramado de relaciones humanas, de asociaciones, de valores y creencias, en el que los ciudadanos (miembros de la comunidad política) no solo ejercen sus derechos, sino que también promueven ideas y acciones conforme a sus convicciones.», cf. DOMINGO MORATALLA, Tomás, «Participación política y bien común», *Ética y ciudadanía 2: Deliberando sobre valores*, coord. Diego Gracia, Educar práctico (Madrid: PPC, 2016) p. 118.

⁹⁹² T. DOMINGO MORATALLA, *ibíd*; pp. 116–121; GRACIA, Diego, *Como arqueros al blanco*, Humanidades Médicas, 11 (Madrid: Triacastela, 2004) p. 298.

solidaridad y al diálogo; la propia construcción de unos valores razonables y de unas decisiones responsables; una capacidad para pensar de modo coherente, lógico e imparcial que procura buscar siempre todas las alternativas posibles antes de concluir nada; la humildad necesaria para admitir que uno puede estar equivocado; y, en fin, la autocrítica hacia las propias creencias y convicciones. Todos estos beneficios sólo se alcanzan poniendo en práctica la deliberación. Por ello, cabe decir que este método es análogo a la mayéutica planteada por Sócrates, puesto que, si bien se puede –y se debe– enseñar a deliberar, las conclusiones de la deliberación salen de uno mismo.⁹⁹³ De este modo, nuestras convicciones y valores deben estar siempre abiertos a ser revisados críticamente,⁹⁹⁴ cosa que es clave no sólo para la deliberación sino también para mantener una actitud abierta hacia el mundo.⁹⁹⁵

Por medio de este método, pues, mejoramos como sujetos morales y como ciudadanos. Practicar la deliberación nos hace más humildes, tolerantes, democráticos y más dispuestos al diálogo. En definitiva, nos hace más conscientes de que la realidad, por su pluralidad, es muy compleja, y que nadie es capaz de agotarla por completo. Eso nos ayuda a comprender que la cuestión de la verdad es más una tarea colectiva que un triunfo individual. Del mismo modo, nos salva de sucumbir ante la angustia que la incertidumbre existencial nos genera. También previene que caigamos en el monismo axiológico y que adoptemos actitudes cerriles, sobre todo cuando se trata de decidir qué es lo que debemos hacer en cada situación particular; si hay dogmatismo no puede haber deliberación. Asimismo, es el medio con el que arrojam luz en los conflictos y con el que podemos hallar cursos de acción moderados o intermedios entre los cuales se encuentre lo óptimo. Así se posibilita que tomemos decisiones razonables y mucho más responsables, aunque estas no puedan aspirar a ser absolutas y que deban pasar por constantes revisiones marcadas por la apertura hacia el futuro.⁹⁹⁶ La deliberación nos hace moralmente maduros y autónomos. Como se trata en buena medida de un hábito, es vital ponerla en práctica para ir mejorando,

⁹⁹³ «Es el “conócete a ti mismo” socrático. Solo quien se someta a sí mismo continuamente a este ejercicio de análisis, podrá deliberar con fruto. Y esto, todos lo sabemos, es muy difícil.», cf. GRACIA, Diego, *Bioética mínima*, Humanidades Médicas, 37 (Madrid: Triacastela, 2019) p. 94.

⁹⁹⁴ «(...) solo quien haya sometido a crítica sus propios valores y creencias, quien sepa las razones que tiene a favor de ellas y las que no tiene; es decir, solo quien conozca la debilidad de sus propios argumentos, podrá deliberar con los demás.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 94.

⁹⁹⁵ DOMINGO MORATALLA, Tomás, «Ética y educación: la formación de los ciudadanos», *Ética y ciudadanía 2: Deliberando sobre valores*, coord. Diego Gracia, Educar práctico (Madrid: PPC, 2016) p. 198, 200–201.

⁹⁹⁶ GRACIA, Diego, *Como arqueros al blanco*, Humanidades Médicas, 11 (Madrid: Triacastela, 2004) p. 480.

y es igualmente importante educar a los jóvenes para que también lleven a cabo ese ejercicio, ya que sólo así el ser humano puede aprender a ser prudente y a responsabilizarse de sus actos. Para Diego Gracia, a la postre, la deliberación es imprescindible para mejorar como personas y en cuanto a sociedad.

Sociedad y política

Una parte muy relevante de la realidad humana es la identidad propia de cada individuo. Mediante la distinción zubiriana entre personeidad y personalidad, Diego Gracia indica que la personeidad se tiene de modo ontológico, mientras que la personalidad –o la identidad, si se prefiere–, es algo que se cobra, que vamos construyendo a medida que vivimos. Pero nuestra identidad no se forja autónomamente desde cero, sino que se va haciendo a partir de los recursos que adquirimos al nacer y que vienen dados por la sociedad en la que cada uno nace. En un inicio, por tanto, todos poseemos una identidad heterónoma, y es al crecer y al madurar moralmente que podemos empezar a construir un «yo» propio. No obstante, merece la pena analizar con atención el papel que la sociedad juega en la vida humana, dado que es un elemento presente a lo largo de toda nuestra existencia.

Gracia llama la atención acerca de un hecho curioso: parece indiscutible que los seres humanos somos sujetos morales; de hecho, podría afirmarse que, sobre la faz de la tierra, somos los únicos que tenemos deberes por cumplir. Pero ocurre que también somos seres sociales, es decir, que no podemos vivir aislados de los demás. Esta necesidad acaba confiriéndole a la comunidad una estructura y un nombre que hace las veces de sujeto: la sociedad. La pregunta, entonces, es por el modo en que una estructura supraindividual es un sujeto. Sabemos que la sociedad, como cualquier superestructura, posee y plasma valores, creando cultura. Pero lo axiológico y lo ético no son lo mismo. Lo cierto es que el deber es algo únicamente personal y siempre intransferible, por lo que no es adecuado hablar de responsabilidad moral para aplicarla a un colectivo supraindividual. De hecho, es apreciable que, desde esas estructuras colectivas, lo que se promueve es lo contrario a la responsabilidad autónoma, a saber, la obediencia –y, cuanto más ciega, mejor.⁹⁹⁷ Por tanto, a la sociedad no le compete ser sujeto moral; sólo los seres individuales que la conforman lo son. La sociedad es la superestructura que alberga el conjunto de los humanos y es el lugar donde nosotros desarrollamos nuestra vida, aunque eso no ha sido siempre fácil. La historia de la humanidad está llena de guerras civiles que demuestran que la convivencia es un tema arduo –«*homo homini lupus*», decía Hobbes. Y, precisamente, para gestionar los conflictos sociales y velar por el bien común y la maximización de utilidades, se establece el contrato social del cual nace la esfera política.

⁹⁹⁷ GRACIA, Diego, *En busca de la identidad perdida*, Biblioteca Deliberar, 10 (Madrid: Triacastela, 2020) pp. 106–107, 111.

De este modo, una sociedad abandona el estado de naturaleza y se adentra en el Estado civil, donde empieza a hablarse de una soberanía. Como es obvio, hay distintos modelos políticos según quién o cómo se ostenta el poder; no obstante, tanto si la soberanía es individual como si está colectivizada en manos del pueblo, su potestad sólo abarca las leyes civiles. Pero esas no son ni las únicas leyes, ni las más antiguas, ni las más importantes. Previa a la política está la ética, y la primera debe someterse siempre a la segunda –en concreto, al principio de justicia– si no se quiere caer en inmoralidades.⁹⁹⁸ Lo fundamental son las personas que cimientan una sociedad; ellas son las únicas poseedoras de obligaciones y la auténtica instancia de responsabilidad. En este sentido, el Estado es una mera creación impersonal y heterónoma, fruto de un acuerdo entre voluntades.⁹⁹⁹ Dicho de otro modo, lo que nos es «natural» es la vida en sociedad, en tanto que el Estado requiere un acto de fe constante por nuestra parte. La política surge, pues, por la necesidad de una entidad supraindividual que haga posible la vida en comunidad y vele por los intereses de su gente. Y esto es justamente lo que, según Gracia, la define: la política es un comercio de intereses donde se prioriza el beneficio de la mayoría. La función que tiene que desempeñar es la de gestión de la voluntad de la sociedad, y nada más. Por eso, Gracia afirma que el Estado no llega ni a esos mínimos éticos establecidos, pero es que tampoco hay que exigirselos porque no es un sujeto moral. Como toda institución, el Estado aparece como resultado de un proyecto humano y se instaura con el objetivo de que soporte y realice los valores involucrados en la convivencia social. El valor más significativo aquí es la justicia social, pero hay que tener claro que los valores del Estado no se identifican con los individuales, y que, por tanto, pueden chocar. A lo dicho hay que añadir la peculiaridad de que, para proteger los valores, el Estado puede emplear ciertas medidas que están vetadas a nivel privado, y el modo más correcto de hacerlo es mediante la guía de la ética de la responsabilidad. En política, hay circunstancias en que el fin justifica los medios, pero elevar esto a una máxima general de acción volvería de golpe a cualquier Estado en una tiranía.¹⁰⁰⁰ Precisamente porque el político –que, en tanto que persona, sí es un sujeto moral– debe regirse por

⁹⁹⁸ «Una cosa es la política y otra la ética, y la política gozará de soberanía en su campo, pero tiene por necesidad que estar sometida a las leyes de la ética. Lo demás sería inmoral, es decir, inhumano. No, en el soberano no se identifican el ser y el deber ser.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 129.

⁹⁹⁹ «¿Qué es el Estado? En la época de Maquiavelo se piensa (...) que el Estado es una creación humana. No se trata, por tanto, de una estructura natural sino moral, resultado del contrato social que libremente llevan a cabo los miembros de una colectividad. Los estados se “crean”, lo mismo que las obras de arte o cualquier otro producto cultural.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 140.

¹⁰⁰⁰ cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 99, 129–130, 136–138, 140–144.

la ética de la responsabilidad, las virtudes que se le piden son la decencia y la prudencia: la primera le previene de la corrupción, mientras que la segunda le hace más razonable, maduro y apto para la toma de decisiones óptimas. El buen político, así, es decente y prudente por definición. Además de ejercer como negociador, ha de ser el estandarte de los valores que desea ver realizados y debe cumplir con lo que se espera de él, esto es, el mandato que el pueblo electoral le ha encomendado, evitando confundir sus intereses privados con la gestión pública que debe desempeñar; no en vano el modelo político de la antigua Grecia fue Pericles.¹⁰⁰¹

El Estado posee una lógica específica y unos objetivos propios. Gracia defiende que comprender esto es básico: hay que entender que la política es lo que es, la gestión pública de un juego de intereses en pro de la concordia ciudadana. Esperar más de ella, idealizarla, es un error.¹⁰⁰² Aun así, dado que la búsqueda privada del propio bien es a menudo una fuente de conflictos con los demás, la labor del Estado para poner orden en las desavenencias equilibrando los intereses de todos los implicados resulta de gran ayuda. Esa es la razón de ser del Estado democrático moderno, por eso las sociedades crean dicha institución. El interés público no es algo distinto y superior respecto de los intereses privados, como se creía clásicamente, sino que es simplemente la adición de los intereses de la mayoría. La práctica política puede reducirse, de este modo, al terreno de los negocios y a la racionalidad estratégica.¹⁰⁰³ No deberíamos confundir la teoría política con la filosofía o con la teología, porque poco tienen que ver. Hay que tomarla tal y como es y no pedirle imposibles que no pueda materializar, como ciertos ideales religiosos o intelectuales. Esto, en definitiva, es lo que Otto von Bismarck entendió por *Realpolitik*.¹⁰⁰⁴

Teniendo esto, cabe hacerse la siguiente pregunta: si la función de la política es tan limitada, ¿dónde quedan los elementos relevantes como la realización axiológica y el espacio para la deliberación? Para Diego Gracia la respuesta es muy clara: en la sociedad. Nuestro autor confiere una gran importancia y prioridad a lo social frente a lo

¹⁰⁰¹ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 87–88, 149.

¹⁰⁰² «La función del Estado no es conseguir que los seres humanos sean perfectos, o felices, como pensaron los grandes teóricos griegos. Tampoco se trata de que vayan en masa al cielo, de tal modo que el reino de la tierra sea algo así como la antesala del reino de Dios. El Estado es una estructura que los seres humanos nos hemos visto obligados a crear para hacer posible la vida en concordia.» cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 147.

¹⁰⁰³ «Se negocia todo, en busca de acuerdos que puedan satisfacer a la mayoría y, de ese modo, mantener el equilibrio, siempre inestable, y con ello la paz.» cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 148. Ver también p. 151.

¹⁰⁰⁴ D. GRACIA, *ibíd*; pp. 145–149.

político, ya que la sociedad siempre es anterior al Estado –y este un reflejo de la primera. El Estado hunde sus raíces en la sociedad y se construye desde y para su gente.¹⁰⁰⁵ La plasmación de valores no es una tarea política, sino un deber que tenemos individualmente y que debemos cumplir colectivamente. Y lo mismo puede aplicarse a la toma de ciertas decisiones y, por ende, a la deliberación moral.¹⁰⁰⁶ Lo primero son las decisiones que han de tomarse en la sociedad, y, luego, sobre ellas se legitimarán las consecuentes normas abstractas; ese es el orden correcto. Por eso, lo prioritario es edificar a través de la educación una ciudadanía excelente que forme una sociedad madura, puesto que de ella surgirán políticos decentes que convertirán en ley los valores plasmados a nivel social.¹⁰⁰⁷ He ahí la diferencia de lenguaje entre sociedad y política: la primera es el lugar de la ética; la segunda, el del derecho. Según Gracia, confiamos demasiado en el marco jurídico sin que este sea lo más relevante, y, en cambio, nos falta fe en la ética y en la sociedad. Esto puede derivarse del hecho de que esta última, tal y como la entendemos actualmente, no se dio hasta la Ilustración. Tradicionalmente, se consideraba que las comunidades (*κοινωνίες*) no eran perfectas más que dentro del Estado (*πόλις*), razón por la cual lo político fue prioritario durante todo el periodo clásico. La distinción entre sociedad y Estado llegó de la mano del liberalismo a finales del siglo XVIII, donde la sociedad se convirtió en una instancia intermedia entre el individuo y el Estado. Según el modo como lo social y el Estado se articulen, pueden darse dos sistemas antagónicos: cuando el Estado (democrático) engulle a la sociedad tenemos un sistema totalitarista; si es la sociedad la que acaba anulando lo político, el resultado es el anarquismo. Y, en cambio, si se comprende que la política es un epifenómeno –usando la gramática marxista–, un fruto cultural nacido de la propia esfera civil, entonces se funda el liberalismo; esa es la posición más adecuada, ya que en ella no se da ningún exceso o defecto ni de Estado ni de sociedad. Sea como sea, la sociedad civil y el Estado no se identifican, y, sin embargo, Diego Gracia señala esta confusión entre ambos órdenes como un error todavía muy vigente y del que lo político sale claramente beneficiado. No debemos

¹⁰⁰⁵ «El Estado no es “natural”, como pensaron los antiguos, sino “moral”, surge de un acuerdo de voluntades. Hay, por tanto, algo anterior a él, y eso anterior que sí es natural es lo que comienza a entenderse por “sociedad”. El Estado es un epifenómeno, una superestructura. Lo importante es la sociedad. Dime qué sociedad tienes y te diré que Estado surge de ella.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; pp. 265–266.

¹⁰⁰⁶ «Lo primario son las decisiones. Y además, cuando se intenta que las decisiones sean morales, la deliberación no debe hacerse sobre intereses (...); repito, la deliberación moral no debe hacerse sobre intereses sino sobre valores.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 153.

¹⁰⁰⁷ «La educación moral de la sociedad es fundamental para la propia salud del Estado. Las leyes serán siempre y necesariamente el destilado de los valores morales de una sociedad.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 218.

subyugar la ética al derecho cuando son las leyes positivas las que deberían fundamentarse sobre la moral. Permitir que se inviertan sólo nos hace individual y socialmente más irresponsables, heterónomos e inmaduros, algo que, a la larga, acaba por impregnar la esfera política.¹⁰⁰⁸

La realidad humana se desenvuelve dentro de la sociedad, porque no puede vivir de otro modo que no sea entre los suyos. Por ello, es imposible ignorar su determinación como miembro de una comunidad. Y, de la misma forma, tampoco podemos descuidar el sistema político en el que realizamos la vida, ya que todo esto afecta y condiciona nuestra existencia. Es importante que las personas superen la atávica condición de súbditos y se autorreivindiquen como ciudadanos, esto es, como sujetos libres y con un derecho legítimo a pensar autónomamente.¹⁰⁰⁹ La sociedad democrática más auténtica se halla en aquellas comunidades plurales donde el pueblo es responsable, maduro y tiene una participación política plenamente activa, siendo consciente de que no todo puede dejarse en manos del Estado. Una ciudadanía compuesta por individuos de valores sólidos y acostumbrados a la deliberación toma sus propias decisiones morales, las cuales fundamentan luego las leyes jurídicas. Al menos, así es como deberían ser las cosas, y es el objetivo político que hay que perseguir.

¹⁰⁰⁸ D. GRACIA, *ibíd*; p. 154, 171–174, 190–193, 217–219; GRACIA, Diego, *Bioética mínima*, Humanidades Médicas, 37 (Madrid: Triacastela, 2019) p. 180; GRACIA, Diego; MARTÍNEZ, José Antonio, «El componente normativo de la ética y su relación con el derecho», *Ética y ciudadanía 2: Deliberando sobre valores*, coord. Diego Gracia, Educar práctico (Madrid: PPC, 2016) pp. 128–131.

¹⁰⁰⁹ En esto juega un papel muy importante el acceso a la información, hasta el punto de quedar recogida como derecho desde el siglo XVIII, a consecuencia de la corriente liberal. La información es poder. El derecho a estar informado implica aceptar que la persona puede pensar y expresarse con libertad, y, además, es esencial para participar de modo legítimo en la vida pública (cf. FEITO, Lydia, «Medios de comunicación y fomento de los valores comunes», *Ética y ciudadanía 2: Deliberando sobre valores*, coord. Diego Gracia, Educar práctico (Madrid: PPC, 2016) p. 183).

Ética y pedagogía

Todos los aspectos relevantes de la realidad humana que hemos ido exponiendo en estas páginas confluyen en un terreno clave en el desarrollo correcto no sólo de cada persona individual, sino también como sociedad y en tanto que humanidad. Ese ámbito es el de la educación. Esta interviene en múltiples facetas de nuestra existencia: concierne a la deliberación, a los valores, a la ética e, incluso, tiene la capacidad de regenerar una cultura dañada por el auge y la promoción reiterada de disvalores.

Nosotros realizamos valores a través de absolutamente todos nuestros actos. Esto significa que, cuando alguien obra bien, el valor de su acción queda plasmado, y lo mismo ocurre cuando uno decide actuar mal. Esa maldad que, en principio, sólo debía incumbir a la persona responsable del acto, resulta que también realiza un disvalor que, a su vez, queda objetivado y pasa a formar parte del depósito cultural colectivo. La maldad, como la bondad, una vez plasmadas se objetivan, se hacen cultura; por eso nuestras acciones nunca son completamente un asunto privado, porque indirectamente afectan a todo aquel que forma parte de la misma tradición. Ese, según Gracia –y siguiendo a Zubiri–, es el modo como una sociedad acaba por corromperse: a base de convertir los actos que fomentan disvalores en hábitos, en conductas repetitivas. Ese depósito cultural se transmite como un legado de generación en generación. Y, si se ha ido corrompiendo, esa condición también forma parte de la herencia. Esa es, ciertamente, una situación nefasta. No hay ser humano al que no se le dé a luz dentro de una tradición, de un depósito de valores objetivo el cual se le entrega nada más nacer. Nos es imposible no recibir de modo absolutamente heterónimo la cultura de la sociedad que nos acoge, y nos amoldamos a ella durante los primeros años de nuestras vidas. Si dicha tradición tiene máculas porque hay disvalores que se han objetivado, las nuevas generaciones los integrarán como parte de su identidad. Sin embargo, para Diego Gracia la situación no estaría del todo perdida. El proceso que ha llevado a la corrupción es reversible, y puede deshacerse siguiendo el camino opuesto. Ahí es donde la educación juega un papel fundamental: hay que enseñar a las personas a ser conscientes del bien y del mal para que sean capaces de tomar mejores decisiones morales. Sólo así podrán obrar bien, convirtiendo esos actos en unas costumbres que objetiven valores positivos y que

regeneren poco a poco, dado que es un proceso que requiere su tiempo, el depósito cultural colectivo que había sido lesionado.¹⁰¹⁰

Pero todos llegamos a un momento en el que lo que habíamos asumido de modo acrítico en la infancia queda relegado ante la toma de conciencia de que uno forma parte de una sociedad. En la teoría del desarrollo moral, ese es el paso de la fase «preconvencional» a la «convencional». Ambas fases son éticamente heterónomas: en la primera obedecemos a las autoridades presentes y más inmediatas en nuestra vida –padres, maestros, etc.–, mientras que, en la segunda, la obediencia se deposita en la ley, porque la identificamos con la instancia que garantiza el orden y la convivencia en comunidad. Según Kohlberg, hay mucha gente que no supera esta segunda fase, lo cual es un problema ya que, propiamente, esto no es verdadera madurez moral. No hay ética ni responsabilidad sin autonomía, y esta sólo se da en la fase «posconvencional», donde la persona analiza críticamente el contenido del depósito cultural recibido y decide libremente qué debe defender y qué no, rigiéndose por el cumplimiento de su deber. Pues bien, la labor educativa se enmarca en este punto.¹⁰¹¹ Hay que educar a los jóvenes, darles las herramientas necesarias para que puedan desenvolverse a nivel moral y ayudarles a alcanzar dicha madurez autónoma.¹⁰¹²

Esta educación es necesaria en muchos aspectos de la realidad humana, pero vamos a sintetizarlos en cuatro niveles fundamentales. Un primer factor al que debe dedicarse la educación son los valores. Tal vez este sea el punto más importante puesto que, como afirma Diego Gracia, la axiología es la matriz de nuestros deberes y de la sociedad. Ya hemos analizado la gran importancia que nuestro autor confiere a los valores, por lo que podemos deducir que la educación en este ámbito es igualmente significativa.¹⁰¹³ Todos tenemos unos valores que defendemos, ya sea con más

¹⁰¹⁰ GRACIA, Diego, *En busca de la identidad perdida*, Biblioteca Deliberar, 10 (Madrid: Triacastela, 2020) pp. 100–102.

¹⁰¹¹ «La autonomía se educa; es una tarea, una meta, que no está dada desde el principio. No nacemos autónomos, nos convertimos en autónomos, gracias precisamente a la educación, a la ayuda de los otros.», cf. DOMINGO MORATALLA, Tomás, «Ética y educación: la formación de los ciudadanos», *Ética y ciudadanía 2: Deliberando sobre valores*, coord. Diego Gracia, Educar práctico (Madrid: PPC, 2016) p. 201.

¹⁰¹² GRACIA, Diego, *En busca de la identidad perdida*, Biblioteca Deliberar, 10 (Madrid: Triacastela, 2020) pp. 269–270.

¹⁰¹³ «Se hace necesario reflexionar sobre los valores en juego. Es preciso prestar atención a esos valores, deliberar sobre ellos y educar en su manejo razonable y prudente. Esto es algo que no se hace, o al menos no en medida suficiente. Es, quizá, el mayor déficit de nuestro sistema educativo.», cf. GRACIA, Diego, *Como arqueros al blanco*, Humanidades Médicas, 11

vehemencia o de manera más ponderada. Pero existen situaciones que, por una razón u otra, nos dejan desorientados y sin saber qué decisión tomar; nadie está exento de tener que enfrentarse a tales circunstancias. La educación axiológica sirve precisamente para obrar correctamente en dichos casos y salir airosos de ellos, ya que su objetivo no es otro que enseñarnos a gestionar los valores de un modo que pueda considerarse ético y razonable. Estamos muy acostumbrados a ver una pedagogía acerca de los hechos en la que la axiología es la gran ausente, y, como Gracia ha repetido tantas veces, eso debe cambiar. Si para percibir los hechos hace falta un aprendizaje sensorial, algo similar puede decirse de los valores y nuestra capacidad estimativa –cabe recordar aquí que, aunque son cosas distintas, la estimación se funda sobre la percepción y los valores sobre los hechos. El entrenamiento de nuestra facultad estimativa es vital para la buena gestión de los valores, y esto es algo íntimamente relacionado con nuestra dimensión emocional, por lo que también cabe hablar de una educación sentimental. El mundo que nos rodea genera en nosotros una vasta diversidad de reacciones emocionales que resultan esenciales, pero que tenemos que aprender a controlar; por ejemplo, no podemos dejarnos llevar por la angustia, tan presente en la realidad moral.¹⁰¹⁴ Debemos ser reflexivamente críticos y autoanalíticos, a fin de construir una personalidad que sea sopesada y equilibrada tanto psicológica como emocionalmente. Por ello, hay que educar a la sociedad –con especial énfasis en la juventud– en el manejo de lo axiológico, porque solamente así se aprende a valorar con una cierta solidez y, sobre todo, de una forma *razonable*. Esa es la meta educativa principal: conseguir que la persona edifique autónomamente un sistema de valores, de ideas, de creencias, etc. que pueda considerarse razonable. Tenemos generalizada una educación que se centra casi por completo en la mera transmisión de conocimientos científicos –bien desde el dogmatismo o bien desde la neutralidad axiológica–, en la promoción de la competitividad y en una carrera hacia el éxito que segrega entre ganadores y fracasados. En lugar de seguir con ella deberíamos apostar por un modelo pedagógico que cultive los valores intrínsecos,¹⁰¹⁵ que enseñe a controlar con prudencia nuestra

(Madrid: Triacastela, 2004) pp. 341–342.

¹⁰¹⁴ «Los seres humanos somos en buena medida emociones. (...) Las emociones son parte fundamental de nuestra vida, que no podemos ni debemos suprimir, ni tampoco reprimir. Las tenemos, eso sí, que educar. Es el tema de la educación sentimental. Tenemos que ser capaces de controlar nuestra angustia, de indagar en las partes más oscuras de nuestra personalidad, de orear nuestro inconsciente, a fin de ir configurando una personalidad madura y equilibrada.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 100.

¹⁰¹⁵ «Los valores más importantes en la vida humana no son los instrumentales sino los intrínsecos. Y estos son los grandes desatendidos en la formación, (...). El resultado es que se relegan estos otros valores, los intrínsecos, al ámbito de lo privado y se dejan al buen saber y

vida emocional y que motive a las personas en la consecución de la excelencia y la razonabilidad. Tal es el modo de prevenir la tiranía de los valores y las defensas a ultranza de ciertas convicciones.¹⁰¹⁶ Recibir una educación de esas características es la única forma que tenemos de aprender a gestionar responsablemente los valores, lo cual es fundamental para una mejor capacidad de decisión.¹⁰¹⁷

Un segundo elemento sobre el cual la educación debe versar es la ética. Los valores se hallan en la base de la moralidad humana, pero con aprender a gestionar el mundo axiológico no es suficiente. El ser humano es un sujeto ético, pero no nacemos sabiendo manejar perfectamente esa dimensión de nuestra realidad. De hecho, como nuestra infancia es principalmente heterónoma, ni siquiera somos del todo conscientes de la propia eticidad. Ese es un proceso que requiere tiempo y crecimiento, así como una pedagogía pensada para ayudarnos a comprender mejor el terreno moral. En este sentido, la educación en ética debe suponer un acompañamiento en el salto de esa heteronomía a la autonomía necesaria para acceder a la auténtica vida moral. Para ello, es fundamental promover el cultivo de la responsabilidad, una virtud hondamente vinculada con el cumplimiento de nuestras obligaciones. Nuestro deber es la realización de los valores, y, en caso de conflicto, tenemos que buscar el curso óptimo de acción para no lesionar ningún valor comprometido. Cuando sucede que no hemos sabido escoger la mejor opción, eso nos genera un sentimiento de culpa y un arrepentimiento, ya que no hemos podido cumplir con nuestro deber –la culpa no surge exactamente, pues, del mal objetivo que significa la lesión de los valores, sino del fracaso moral. Es un hecho que los seres humanos lesionamos valores; hay momentos en los que no queda más salida que dañar un valor para preservar el resto. Pero si, aun lastimando valores, una persona ha obrado de modo óptimo, no tiene por qué sentir culpa ni arrepentimiento por sus acciones, dado que ha hecho lo que debía. Lo mismo cabe decir sobre el no caer en la reducción de los problemas a dilemas, limitando las opciones a los dos cursos extremos. Todo esto es, a la postre, una cuestión de responsabilidad. Por eso, una pedagogía en ética tiene que servir para

entender de cada uno. Los valores, se dice, son subjetivos, muy emocionales y por ello mismo poco o nada racionales, motivo por el que además es inútil razonar sobre ellos. (...) De la beligerancia tradicional hemos pasado, de este modo, a la pura arbitrariedad.», cf. GRACIA, Diego, *En busca de la identidad perdida*, Biblioteca Deliberar, 10 (Madrid: Triacastela, 2020) p. 220.

¹⁰¹⁶ «Se trata de formar personalidades adultas, maduras, razonables, prudentes y responsables. Lo cual no puede hacerse sin una atención muy especial al mundo de los valores y de los deberes.», cf. GRACIA, Diego, *Como arqueros al blanco*, Humanidades Médicas, 11 (Madrid: Triacastela, 2004) p. 346.

¹⁰¹⁷ D. GRACIA, *ibíd.*; pp. 95–100, 341–342.

educar nuestra conciencia moral.¹⁰¹⁸ No hay que hacer énfasis en el sentimiento de culpa sino en ser responsables y prudentes, esa es la forma correcta para encarar los conflictos concretos y poder decidir mejor.¹⁰¹⁹ La lesión de un valor no se expía pidiendo disculpas; somos ineludiblemente responsables de nuestros actos. Se trata de ser lo suficientemente responsables para anticipar, en la medida de lo posible, las consecuencias de nuestras acciones y obrar de acuerdo a ellas. De ahí que la educación ética deba fomentar todas esas virtudes que no dejamos de repetir,¹⁰²⁰ porque, sólo mediante su cultivo, obtendremos personas plenamente autónomas, cada vez más maduras y aptas para la correcta toma de decisiones.¹⁰²¹

El tercer aspecto que la educación tiene que atender es la deliberación. En páginas anteriores hemos mencionado que la deliberación es un hábito, y, como tal, no puede aprenderse más que a base de ponerla en práctica. Pero eso no quiere decir que no pueda enseñarse a deliberar: se puede y se debe. Para ello tenemos que aprender a ser humildes y tolerantes, a escuchar sinceramente a los demás y a tener una actitud abierta y de respeto hacia la pluralidad de perspectivas. Debemos ser capaces de asumir que no tenemos la razón absoluta sobre nada, y que quien opina distinto a nosotros puede estar igualmente en lo cierto. Por eso es necesario que quien nos ayude a deliberar sea alguien que piense diferente de nosotros. Solamente en la divergencia nos será posible ver los puntos débiles de nuestro sistema de valores y de ideas, permitiendo que podamos revisarlo y perfeccionarlo. Exponer nuestro punto de vista ante quien no lo comparte es esencial para que podamos madurar, aunque todo esto represente un arduo proceso. Sin embargo, si queremos obrar bien tenemos que deliberar sobre hechos, valores y deberes, por lo que aprender a deliberar constituye toda una obligación –muy a pesar de que, como dice Gracia, esta sea otra de las grandes ausencias del sistema educativo.¹⁰²² El narcisismo o la megalomanía, el

¹⁰¹⁸ «La conciencia moral es preciso educarla, algo que se hace poco y mal. No se trata de educar en la culpa sino en la responsabilidad.», cf. GRACIA, Diego, *En busca de la identidad perdida*, Biblioteca Deliberar, 10 (Madrid: Triacastela, 2020) p. 182.

¹⁰¹⁹ «Frente a la cultura de la culpa/disculpa, es preciso promover una cultura de la responsabilidad. Algo muy cercano a la *shame-culture* de los antiguos. Pedir disculpas debería darnos vergüenza. Desterremos la culpa del vocabulario de la ética.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 284.

¹⁰²⁰ «Educar en la autonomía, la responsabilidad y la prudencia en las decisiones de los individuos; ese es el objetivo de la ética.», cf. GRACIA, Diego, *Bioética mínima*, Humanidades Médicas, 37 (Madrid: Triacastela, 2019) p. 180.

¹⁰²¹ GRACIA, Diego, *En busca de la identidad perdida*, Biblioteca Deliberar, 10 (Madrid: Triacastela, 2020) pp. 174–175, 181–182, 233–237, 283–284.

¹⁰²² «De hecho, nuestros programas formativos no educan en la deliberación sino en lo contrario: en la imposición del propio punto de vista; educar para triunfar, para sobresalir, etc. Una de las grandes tragedias de nuestra pedagogía es que no educa en la deliberación.», cf.

fanatismo y el dogmatismo son incompatibles con la deliberación, por lo que también tienen una cierta inmoralidad. Hay que evitar sucumbir ante ellos, y el aprendizaje del método deliberativo ha de protegernos de magnificar los propios argumentos simplemente por ser nuestros, y de demonizar o infravalorar al otro por divergir. Todo esto es indispensable de cara a saber analizar los cursos de acción intermedios, evitando así los dilematismos, para poder dar con la solución óptima a los problemas. Porque, al final, el objetivo del método deliberativo es arrojar luz sobre situaciones concretas y ayudar a tomar las mejores decisiones posibles. Pero deliberar es una tarea realmente complicada, llena de riesgos –como los sesgos que pueden darse en nuestras valoraciones– y que exige no sólo una gran meticulosidad, sino también una cierta base de conocimientos previos, unas habilidades psicoemocionales y unas actitudes determinadas. Y tiempo. A pesar de ser incierta, la decisión ha de tomarse en el instante oportuno, no vale ni antes ni después; según Gracia, parece que no todo el mundo es igualmente apto para hacerlo correctamente. De ahí que una pedagogía deliberativa sea menesterosa, porque únicamente a través de la educación podemos ofrecer las herramientas para poner en práctica el ejercicio del método y convertirlo en un hábito, a la vez que nuestra calidad moral mejora. Todo lo dicho entraña un notable paralelismo con el método socrático.¹⁰²³ Como sucedía con la mayéutica, la deliberación es una práctica que sólo puede llevarla a cabo uno mismo; puede haber varios interlocutores (deliberación colectiva), pero, en último término, se trata de un proceso por el que sale a la luz lo mejor que cada uno lleva en su interior.¹⁰²⁴ Por eso mismo cada uno debe realizar su propio aprendizaje o entrenamiento, donde es esencial el diálogo y la capacidad de razonar. En una educación de este perfil no cabe la imposición dogmática ni tampoco la mera transmisión de información; más con preguntas que con soluciones, el maestro deliberador procurará que el alumno comprenda, que se ponga en situación, encarnando en sí el método que el discípulo debe aprender. Pero las respuestas últimas deben nacer de cada uno. Es un trance inexcusable en el camino de la madurez ética.¹⁰²⁵

GRACIA, Diego, *Bioética mínima*, Humanidades Médicas, 37 (Madrid: Triacastela, 2019) p. 91.

¹⁰²³ PLATÓN, *Teeteto*, 149a¹-151d⁵.

¹⁰²⁴ «Ese modelo no puede ser más que socrático. Se trata de sacar del interior de cada uno lo mejor que lleve dentro. Se trata de dar a luz eso que cada uno “tiene que ser”, por seguir con los términos propuestos por Ortega, y que constituye lo mejor de nosotros mismos.», cf. GRACIA, Diego, «Dotando de contenido al proyecto moral», *Ética y ciudadanía 2: Deliberando sobre valores*, coord. Diego Gracia, Educar práctico (Madrid: PPC, 2016) pp. 9–10.

¹⁰²⁵ DOMINGO MORATALLA, Tomás, «Ética y educación: la formación de los ciudadanos», *Ética y ciudadanía 2: Deliberando sobre valores*, coord. Diego Gracia, Educar práctico (Madrid: PPC, 2016) pp. 198–200; GRACIA, Diego, *Bioética mínima*, Humanidades Médicas, 37 (Madrid: Triacastela, 2019) pp. 59, 91–94, 105–106.

Queda una última cuestión sobre la cual la educación tiene que tratar, y es la sociopolítica. Mejor dicho: la pedagogía debe ser social, cívica; la política se retroalimenta de la calidad de la sociedad. Todo está interconectado: formar individualmente a las personas en valores, en ética y en el acto de deliberar también fortalece el grueso de la sociedad, que no deja de ser el conjunto de la gente. Hay que instar a la sociedad a mejorar como tal: una comunidad que refuerza la actitud deliberativa de su gente para que sea capaz de tomar decisiones prudentes y razonables, que educa en intereses y que promueve la reflexión tanto axiológica como ética es una sociedad madura y responsable. Y, en consecuencia, la calidad de sus representantes políticos también será más elevada –porque ellos serán mejores a nivel humano.¹⁰²⁶ Una sociedad sensata, prudente y habituada al pensamiento crítico sabrá elegir gobernantes de iguales características. Ese es el ideal al que hay que aspirar, y para ello la autonomía moral es clave. Asimismo, Diego Gracia señala que, en la historia de la humanidad, se ha priorizado sistemáticamente el Estado por encima de la sociedad, lo cual ha dejado a esta segunda en una situación muy pobre.¹⁰²⁷ Lo primero siempre es la sociedad y es a ella a quien hay que empoderar, dice nuestro autor.¹⁰²⁸ Si cultivamos una educación social en la responsabilidad tendremos una ciudadanía más moral y madura, y a ella la seguirá una esfera política decente. No en vano queda dicho que el lenguaje propio de la sociedad es la ética, ese es su lugar;¹⁰²⁹ las leyes, la expresión del Estado, deberían ser la consecuencia de los valores que el pueblo defiende. De ahí que enseñar axiología y ética no sea una labor que competa a la esfera política: el gobernante es un gestor de los intereses públicos de la mayoría a quienes representa, y, como tal, no hay que pedirle que eduque a una comunidad en valores, sino sólo que los refleje en sí mismo. Esa tarea docente han de desempeñarla los intelectuales, dado que son ellos quienes deben crear opinión pública. En cualquier caso, lo más apremiante es educar a la sociedad. El buen ciudadano es, precisamente, aquel que se sabe autónomo, que razona y delibera hasta tomar decisiones prudentes, que piensa y obra con libertad y que se

¹⁰²⁶ «La función de la ética es formar personas autónomas, responsables; verdaderos “ciudadanos”. Porque solo ellos podrán elegir políticos y gobernantes dotados de tales características.», cf. GRACIA, Diego, *En busca de la identidad perdida*, Biblioteca Deliberar, 10 (Madrid: Triacastela, 2020) p. 174.

¹⁰²⁷ «Tenemos un exceso de Estado y un defecto de Sociedad civil. Esto cabe decirlo de otro modo, afirmando que estamos mal educados.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 174.

¹⁰²⁸ «Sociedad, empoderemos más a la sociedad. Y en esa tarea, hay dos palabras que resultan fundamentales, imprescindibles: educación y ética.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 193.

¹⁰²⁹ «La sociedad tiene otro lenguaje, que son los usos y costumbres, la ética. Y de igual modo que las leyes se elaboran en los parlamentos democráticos, la ética se educa en la familia, en la escuela, en la sociedad, en la vida. De ahí la importancia que a partir de este momento cobra la educación.», cf. D. GRACIA, *ibíd*; p. 266.

responsabiliza de sus actos. Para Gracia, ese es el único perfil capaz de cumplir con su máxima moral: «vivir frugalmente; pensar y actuar globalmente». Es sobre este modelo de persona civil que se puede edificar una sociedad madura y sensata. Solamente una comunidad así será la que logre resolver sus propios problemas morales y que fructifique en unos políticos que estén a su misma altura.¹⁰³⁰

Es notable, pues, que en la educación se hallan interrelacionadas distintas facetas relevantes de nuestra realidad. Es importante que el ser humano se esfuerce por cultivar su habilidad para gestionar su dimensión emocional y el mundo de los valores, que reflexione acerca de sus deberes y que haga de la deliberación una costumbre. Es bueno que todo esto lo desempeñe a nivel individual, pero es todavía mejor que busque integrarse dentro de la comunidad, que participe activamente en la vida pública. Un tejido civil cohesionado, unido, dará como resultado personas que estarán habituadas a convivir con los demás en la pluralidad, que poseerán una mentalidad más abierta, respetuosa y moderada y con un mayor conocimiento sobre ellos mismos. Serán personas que no rehusarán hacerse cargo de sus responsabilidades morales, tanto hacia lo presente como para lo futuro, y que, ante una situación que requiera tomar una decisión, valorarán las circunstancias y las consecuencias para actuar de modo óptimo y prudente. Esa es la sociedad que podrá dar de sí el legado de una mejor cultura; pero alcanzar tal objetivo no puede hacerse sin el recurso de la educación.

¹⁰³⁰ D. GRACIA, *ibíd.*; pp. 153, 156–157, 162–163, 174–175, 191–193, 201, 217–220, 272.

CONCLUSIONES

Entramos en las páginas finales de nuestra tesis. A lo largo de este recorrido, hemos trenzado una serie de contenidos con el objetivo principal de recopilar, analizar y sistematizar los fragmentos inseridos en la obra de Diego Gracia que sugieren su noción de persona. La idea que Gracia tiene sobre el ser humano no aparece formulada en sus escritos y, sin embargo, de forma encubierta, esta subyace y fundamenta todo su planteamiento bioético, haciéndose extensivo al resto de su filosofía. Diego Gracia, médico de formación e intelectual de vocación, se ha dedicado a la bioética y a la ética general a lo largo de su carrera. Pero, a pesar de que la descripción de la estructura ontológica-metafísica del ser humano no ha estado nunca en la primera línea de sus textos, supone el trasfondo sobre el cual versan todas sus reflexiones. Es así porque la persona está insertada en el centro de la ética –y, asimismo, de toda bioética. Expresar posicionamientos en temas relativos al humano presupone tener una perspectiva antropológica determinada. Y, sin embargo, nada obliga a hacerla explícita: esa es la carencia que puede señalarse en Diego Gracia, pero más grave es el hecho de que también es un error atribuible a toda la corriente bioética. Se debate largamente la problemática propia de las ciencias de la salud y de la vida, pero no hay discusiones acerca de los planteamientos sobre la persona que interceden en dichos debates y en los que se enraízan las distintas maneras de pensar.

En este sentido, la meta propuesta al inicio de esta investigación era explicitar ordenadamente el concepto de persona que mantiene Diego Gracia. Para hacerlo, primero nos hemos remontado hasta los orígenes de su pensamiento. Gracia ha considerado siempre a Xavier Zubiri y a Pedro Laín Entralgo como sus mentores y amigos. Por ello, hemos tomado esos dos nombres de referencia en la cultura española del siglo XX para, mediante la exposición sintética de una biografía intelectual de cada uno de ellos, poner en claro los fundamentos de las ideas que postula nuestro autor. En vista de ese objetivo, pues, ha sido esencial poner en relación a Diego Gracia con Laín Entralgo y con Zubiri, señalando detalladamente cada uno de los aspectos que comparte con sendos maestros. Por una parte, está la aportación zubiriana de un sistema filosófico contemporáneamente realista que sobrepasa los límites establecidos por la substancialización clásica de la realidad. La impresión de realidad, base tanto de la metafísica de lo real como de su teoría sobre la

inteligencia sentiente, la experiencia fundamental de la religación constitutiva al poder de lo real, la protomoral como el estudio de la formalidad moral de la realidad humana y la moral normativa que la razón construye a partir de esta o la percepción de la persona como la realización experiencial en un absoluto relativo son algunas de las ideas que Gracia hereda de Zubiri. Hasta es habitual encontrar gramática zubiriana en los escritos de Gracia. Y es que el autor vasco supuso su referente filosófico principal, que Gracia toma como vía de aproximación y de análisis de la realidad –lo que incluye el ser humano, que se entiende como un absoluto relativo, un sujeto de responsabilidad moral, una realidad debitoria y constitutivamente problemática.

Por otro lado, tenemos los conocimientos que Gracia hereda de Laín Entralgo. Asumiendo como base la religación al poder de lo real, Laín elaboró una filosofía sedimentada sobre tres puntales: las experiencias de la creencia, la esperanza y el amor. Esas son las categorías fundamentales de la vida humana, así como el origen del anhelo intelectual por comprender aquello que amamos. Al amor comprensivo lo estimula la realidad misma, puesto que es ella la que posee una riqueza axiológica que se convierte en objeto amoroso; esa es la condición necesaria para descubrir los valores que radican en la realidad. Tal planteamiento tuvo su impacto en el modo como él veía el ejercicio clínico: fruto de ello es la formulación lainiana de una medicina antropológica, respetuosa con la realidad humana en su fuero más profundo y que no se limita cerrilmente al nivel de los hechos científicos. Esto es así porque la enfermedad no es sólo un hecho biológico, sino que tiene un significado biográfico mucho más hondo para aquel que la sufre. Asimismo, reclamó la gran importancia de la palabra en la relación médica, dado que expresamos los valores con el lenguaje. De Laín Entralgo, Gracia aprendió la importancia de la voluntad de comprensión hacia todo lo bueno, difiera o no de las propias opiniones; una actitud tolerante, abierta y perspectivista; la necesidad de la educación para mejorar la sociedad y moralizar la vida pública; el interés por los valores y la defensa de las creencias como algo básico para el desarrollo de la vida humana; la idea de salud y enfermedad y la estructura moral del acto clínico; la visión de la política como gestión de intereses en beneficio de la mayoría y la mala conciencia y el fracaso moral como algo consustancial a la vida humana. Todos estos aspectos del pensamiento que Laín le transmitió a Gracia le convierten, para él, en su referente médico más claro.

Por todo lo dicho, la presentación de ambos maestros y la puesta en relación con Diego Gracia eran unas tareas completamente obligadas para poder dar el contexto necesario a las raíces más profundas de la filosofía de nuestro autor. Solamente de esta forma se pueden captar con claridad las bases con las que Gracia ha ido forjando sus propias teorías y opciones intelectuales. Por eso, cabe decir que Diego Gracia supone la síntesis en el campo de la bioética de las filosofías de Zubiri y Laín Entralgo. Y hay que hacer especial énfasis en el primero de ellos, ya que Gracia ha desempeñado una labor creativa y extremadamente difícil al repensar ciertas categorías zubirianas para hacerlas compatibles con el avance científico-técnico y al aplicarlas a los ámbitos de la axiología y la ética. No se entiende a Diego Gracia sin el recurso a Laín y a Zubiri; o, al menos, no se comprende de forma plenaria. Sin ellos, partes muy importantes de los contenidos de Gracia se pierden por completo: sin ir más lejos, la fecundidad de su noción de persona, en la que intervienen elementos provenientes de ambos mentores. De ahí, pues, la necesidad de tratar estos dos autores.

Una vez expuestas las influencias más relevantes de Gracia y haber establecido los puntos en común con su sistema filosófico, nos hemos adentrado sin más preámbulos en el estudio de nuestro autor. Para ello, hemos empezado por la elaboración de una breve narrativa biográfica acerca de Diego Gracia –tal y como ya habíamos hecho con Zubiri y con Laín Entralgo. Esta opción metodológica se justifica por el hecho de que, por norma general, las reflexiones de una persona se suelen dar en una alta coherencia con los acontecimientos que marcan el desarrollo de su vida. Por tanto, revisar las vivencias de alguien puede ayudar a comprender mejor sus opiniones, sus teorías o las elecciones por las que ha acabado decidiéndose –sin que esto invite, claro está, a hacer de los psicologismos una norma hermenéutica infalible. Tenemos el convencimiento de que el pensamiento de Diego Gracia va al unísono con el curso de su vida. De ahí que lo que hemos propuesto sea una biografía intelectual, esto es, una revisión de la evolución de sus ideas a la vez que narramos los sucesos vitales que van teniendo lugar. De este modo, hemos ido introduciéndonos en las tesis filosóficas de nuestro autor, al mismo tiempo que exponíamos sus orígenes, su etapa de formación académica, sus avances profesionales, los pilares fundamentales de su pensamiento, su desarrollo intelectual y su dedicación a la bioética, desde las primeras incursiones en dicho campo hasta su paso a una ética más general. En definitiva, hemos intentado dar una respuesta, en la medida de lo posible, a la difícil pregunta

sobre quién es Diego Gracia. Hemos intentado hacer una introducción de su figura, no sólo en tanto que bioeticista sino también como persona, y, a partir de ello, ver cómo su pensamiento se entrelaza con su forma de ser.

Desde un principio, todo lo dicho hasta ahora ha tenido una motivación clara, y ha sido proveer al lector con los conocimientos fundamentales, minuciosamente analizados, para que pudiera acceder a la exposición de aquellos fragmentos que dejan entrever la opción antropológica que Diego Gracia mantiene a través de su bioética. Tal explicitación de lo que juzgamos como el concepto de persona inherente a su pensamiento ha sido el objeto de los apartados finales de este trabajo. Así, hemos tomado como punto de partida la metafísica zubiriana, que resulta crucial para comprender la estructura formal del ser humano tal y como la entiende nuestro autor. Para Diego Gracia, pues, y siguiendo a sus maestros, «persona» es, primero de todo, la noción que designa el modo en que el sistema de notas conforma la sustantividad de la realidad humana. Además de ser sustantividad propia, el ser humano también es su realidad en tanto que realidad: se plenifica al autopertenecerse formalmente por su misma estructura, o, en otras palabras, por ser persona. Esto se debe a que, cuando inteligimos sentientemente lo real, a su vez co-inteligimos la intelección sentiente misma, tomando una conciencia noética de nuestra propia realidad. Esto funda la subjetividad humana y nos abre al todo de lo existente. De ahí que se afirme que el ser humano es un *de suyo* que es suyo; su mismidad, por estar constitutivamente abierta y haber adquirido una autonomía formal auténtica, genera verdadera suidad. Su «yo» no representa su realidad, sino cómo su ser se actualiza en el mundo. Ser persona es, así, el modo humano de realidad que lo define como una suidad formal reduplicativamente suya. En esa modalidad real pueden distinguirse el nivel de la personeidad, la suidad invariable en que consiste formalmente la persona, y la personalidad, el nivel modal que se monta sobre la primera y que se trata de un proceso en constante desarrollo. Esto muestra cómo los modos y las formas de realidad están unidos funcional y respectivamente en el dinamismo de la realidad. Por su suidad formal, la persona es pluralizante, continuante y prospectiva; y esas características hacen que dé de sí nuevos dinamismos –como son el de la creación de posibilidades o el de la comunalización.

Además, la realidad humana se pone frente al mundo para verse como suya ante lo que existe: esto nos descubre un poder de lo real fundamental y enigmático que se

nos impone como «último», «posibilitante» e «impelente», y que deja a la persona sintiéndose como un ser relativamente absoluto que está determinado a realizarse «en», «desde» y «por» la realidad. Tal fundamentalidad hace que aprehendamos la realidad como siendo más que su contenido. Y, al imponérsenos, ejerce su poder y nos implanta en ella, religándonos. La religación conforma la base de toda religiosidad, y, sobre ella, se actualiza la obligación, de la cual surge toda moralidad. Por eso, la persona es constitutiva y formalmente moral, ya que está religada a la realidad y forzada a cumplir con unos deberes éticos a fin de lograr la felicidad, esto es, la propia plenificación o perfeccionamiento.¹⁰³¹ La realidad nos es debida en orden a ese fin, en tanto que también estamos debitoriamente vertidos hacia nuestra propia realidad como apropianda, es decir, que de ella brota un deber formal que constituye un imperativo moral y que se concreta en los deberes materiales. Estamos biológicamente determinados por la responsabilidad. La ética formal del deber se convierte, así, en la meta de toda vida moral, haciendo a la persona responsable de las posibilidades que se apropia y de los proyectos que desempeña, quedando obligado a rendir cuentas sobre si ha actuado como debía.

Por todo esto, Gracia entiende a la persona como un proyecto. La vida humana tiene valor tanto biológicamente como biográficamente, y esa segunda dimensión narrativa convierte al humano en un proceso, en una realidad histórica. Esto es así tanto biológicamente –la adaptación del medio y su transformación en cultura se logra a través del proyecto–, como metafísicamente –a partir de la construcción de la propia personalidad. Es más, es esa capacidad proyectiva y de planificación de los propios actos la que nos convierte en personas, en sujetos morales responsables de nuestras propias elecciones. La persona es un proceso, y, como tal, requiere tiempo; una temporalidad en la que vamos edificando nuestra identidad, donde «llegamos a ser» aquello que debemos ser. Sin embargo, antes que podamos proyectar nada estamos previamente proyectados, esto es, religados a la realidad por el poder de lo real, viviendo en y desde un Fundamento que uno mismo va gestando a lo largo de su vida. Es la experiencia de la religación, pues, el momento donde el ser humano comprende que ser persona consiste en un realizarse como absoluto relativo, y, por ello, llevar a

¹⁰³¹ Hay que recordar que la felicidad es una aptitud innata basada en el autoperfeccionamiento, el cual hace posible que el ser humano vaya justificándose. El bien, la perfección y la felicidad son, pues, fruto de la realización personal en forma plenaria de nuestro ser, religado a través de la apropiación de posibilidades y de la autojustificación. La persona está indisociablemente ligada a la felicidad, y tiene obligaciones morales solamente por esa religación. Ser feliz no es un mero proyecto, sino que se trata de una formalidad de la realidad humana.

cabo proyectos supone algo esencial en la realidad personal, puesto que es la manera como nos vamos perfeccionando en orden a nuestra felicidad.

Otro rasgo distintivo que, según Gracia, define a la persona es su inteligencia. Somos capaces de proyectar nuestros actos y de relacionarnos con el entorno porque somos seres racionales. Pero, además, esto también se vincula íntimamente con nuestra dimensión ética: la inteligencia posidente actualiza la realidad como buena dando lugar a una protomoral, es decir, a un sistema ético de referencia, y, desde él, la razón establece unos principios y normas morales concretos a los que llamamos moral normativa. Históricamente, esta relación entre el ser y el deber ha tenido múltiples interpretaciones, de entre las cuales destacan tres paradigmas imperantes: la actitud naturalista, que se resume en la fórmula «es, luego debe» y en la que la razón práctica utiliza un método ontológico o principialista; la idealista, cuya máxima es «debe, luego es» y que usa una metodología deontológica o formalista; y las fundamentaciones epistemológicas, que se expresan con «ni es, ni debe» y, a nivel práctico, funcionan con un método epistemológico o decisionista. Ante estos modelos, Gracia asume una opción distinta: la axiología, que se anuncia con el principio «vale» y tiene la moral normativa como método de la razón práctica. Para él, pues, la persona fundamenta su dimensión ética tomando el valor como soporte del deber, lo cual significa un cambio profundo en cuanto a la eticidad humana. En la intelección sensible, el bien, como rasgo trascendental de lo real, queda actualizado en la aprehensión con un canon formal de moralidad que viene marcado por la respectividad entre el bien y la voluntad humana. Luego, el logos valora las cosas como buenas o malas. Ahí, la aprehensión dual aprehende el bien dual, incompactado y diferenciado estimativamente en la línea del «sería» bueno o malo, y también la bondad dual, propia de los contenidos y que se divide entre bien y mal. Es porque aparece esta polarización que se hace necesario fijar valores auténticos y preferencias por medio del logos. Sobre este sistema de referencia, la razón construye una ética normativa basada en «estimaciones», y donde la afirmación no es un juicio lógico sino una «valoración». La razón moral, que es constructiva, emprende la búsqueda dinámica de un saber sobre el bien y el mal que es indefectiblemente provisional, y, para ello, necesita un método. Partiendo del problema moral que supone la realización del bien, la razón debe iniciar su actividad para determinar el contenido de dicho trascendental. Así, da inicio a su marcha desde la protomoral, que utiliza como sistema de referencia para la creación libre de sus

esbozos acerca de lo que «podría ser» la realidad profunda.¹⁰³² Y, después, se confrontan los esbozos con la realidad a través de la experiencia para ver si estos quedan o no aprobados. Si el esbozo queda verificado por la realidad, entonces conforma la verdad –a la cual le corresponde un carácter siempre abierto e inacabado. No obstante, la estimación y la valoración están por encima de la moral normativa, porque nos reatan a la realidad y eso es lo que funda cualquier otra obligación. Y, como las obligaciones morales están subordinadas a la religación, los juicios están condicionados según la actitud que se tenga hacia ella.

La persona está atada a su propia felicidad, y, por tanto, obligada a realizar el deber que esta fundamenta. Hay un principio general del deber que le sirve al ser humano como sistema de referencia ético para los deberes concretos, y que prioriza la maximización del bien y el cumplimiento de la finalidad de la vida moral humana. El objetivo de la ética es, así, saber identificar qué posibilidades son las apropiadas en orden a la felicidad, lo que la convierte en un elemento fundamental. Si hay conformación entre la posibilidad esbozada y la realidad, el esbozo queda justificado –aunque nunca por completo– y se vuelve un deber moral concreto que el humano se apropia para autorrealizarse, alcanzando su felicidad. Tal cosa significa que la apropiación de posibilidades requiere una ética de la responsabilidad –esto es, responder a través de posibilidades. De ahí la reafirmación del ser humano como sujeto de responsabilidad moral que desarrolla su vida en el horizonte de la justicia moral.

Toda esta sistematización de la razón práctica vuelve a poner de manifiesto que la persona es un sujeto ético. No se trata sólo de que el humano sea moralmente responsable de sus proyectos, sino del hecho de que está obligado a cumplir con unos deberes. Estamos reatados a una realidad trascendentalmente buena, y esa religación fundamenta una obligación moral que no se puede rehuir si se persigue el logro de la propia felicidad. Eso es necesariamente así porque el humano no puede estar en la realidad sin pensar su felicidad, ni puede autorrealizarse estando desatado de lo real; por eso, la felicidad es un rasgo trascendental de la realidad personal al que uno se halla forzosamente ligado. Lo primordial en toda esta estructura es, pues, la realidad humana. Es la persona la que es esencialmente ética, y el deber, que surge de la

¹⁰³² Según su sistema de referencia, los esbozos pueden estar formulados como «derechos», como «valores» o como «principios». Ejemplos de esto son los principios bioéticos de autonomía, beneficencia y justicia. Para poder elegir entre ellos con cierta legitimidad hay que recurrir siempre a la experiencia concreta.

obligación, supone la posterior reactualización de su bondad. De hecho, Gracia deja muy claro que el deber no es la causa del bien sino su consecuencia y su maximización. Y es por el carácter deudor de su propia realidad que el ser humano tiene que encargarse de sus deberes. Está deudoramente volcado hacia su realidad en tanto que posibilidad apropiada, y es de ella que nace el deber. El ser humano está obligado a sí mismo.¹⁰³³ Así, la religación a la felicidad constituye el destino de toda vida moral, motivo por el cual salimos allende la aprehensión buscando la consecución de la felicidad en situaciones concretas mediante la razón. Y cuando el esbozo queda verificado se convierte en apropiado, y de ahí pasa a ser un deber moral concreto del que podemos responsabilizarnos y al que se puede dar cumplimiento. De esta forma el ser humano va acercándose a su plenitud, que, en último término, es su felicidad y su único deber absoluto: añadir valor a la realidad, realizar valores. Esta suerte de imperativo moral conforma la «ética formal del deber» y fomenta la apropiación de las mejores posibilidades para alcanzar la felicidad, esto es, la realización religada con la realidad. La ética trata de deberes y de decisiones, por lo que su objetivo último es la realización de valores y la elección del curso de acción óptimo en cada caso particular. Moralmente, lo correcto sólo puede ser lo óptimo, por eso Gracia dice que la ética únicamente puede ser de máximos; quien no persiga unos máximos morales tampoco podrá cumplir con la ética de mínimos. Todo esto es lo que guía la vida moral de las personas, y lo hace en todas las facetas de su eticidad: desde su responsabilidad global, es decir, que sus consideraciones morales incluyen la totalidad de la realidad, hasta la ética virtual, que tiene en cuenta no sólo la Humanidad actual sino también nuestras obligaciones respecto a las generaciones futuras, y también la moral ecológica y naturalista, que reconoce tener unos deberes para con la fauna y el medio en el que el ser humano vive. «Vive frugalmente, piensa y actúa globalmente», dice su imperativo moral. Despojar a la persona de una dimensión poliédrica como es la ética significa negarse a tener una noción completa del ser humano.

En el mismo orden moral hay una especificación de deberes en cuanto a su raíz fundamental que suponen una cierta polaridad ontológica en la realidad humana. La religación, como experiencia de don o de gracia, suscita unos deberes llamados de piedad. En cambio, la obligación está más vinculada a la responsabilidad moral, con lo

¹⁰³³ El carácter deudor forma parte del sistema de referencia, la apropiación de su realidad en tanto que posibilidad supone la realización del esbozo, y la apropiación se identifica con la experiencia moral –por conformación– en el nivel del «debería ser».

cual deriva en los deberes de justicia. Esta rige las relaciones interpersonales en el plano horizontal mediante los criterios de igualdad y de mérito. Por el contrario, los otros deberes ordenan las relaciones en el plano vertical a través de la virtud de la piedad. Esto requiere una sensibilidad para tomar conciencia de los dones recibidos gratuitamente. A la gratuidad hay que responder con gratitud, dice Gracia. Los deberes de piedad nos instan a reconocer que estamos en deuda con ciertas personas, y es a ellas a quienes tenemos que responder con gratitud y con piedad.

Asimismo, Gracia señala que, en ética, hay un pensamiento potencial que es fundamental para la vida humana. Se trata del deber ser. Imaginar cómo deberían ser las cosas se convierte en una necesidad, ya que el mandato ético es la realización del ideal —muy a pesar de que sea un cometido imposible de alcanzar por completo. La persona es, pues, ese sujeto que tiene la capacidad de pensar lo imposible. Plantea un nivel incondicionado e ideal de cómo debería ser la realidad que habita en su forma más óptima y madura, para, después, tomarlo como modelo y trabajar para aplicarlo. Aunque sea un proyecto irrealizable, al humano le resulta imprescindible elaborar un mundo utópico que le sirva de motor de acción. En el fondo, de eso va la ética, puesto que nos manda plasmar unos ideales, los valores, que deberían ser reales pero no lo son. Y, como todo esto es prácticamente imposible de lograr, sucede que hay un fracaso y una mala conciencia que son consustanciales a la vida moral de las personas, porque nunca logramos cumplir completamente con nuestro deber ni hacer coincidir lo que hemos hecho con lo que debíamos hacer. No existe el proyecto humano perfectamente realizado. Y aun así seguimos intentándolo porque es nuestro deber.

En la perspectiva antropológica que Diego Gracia sostiene tampoco puede faltar la vinculación al mundo axiológico. La persona es un ser valorativo, y la realización plenaria de su vida pasa por la plasmación de valores. Además, el humano es un ser cultural: para justificarse, humaniza la naturaleza convirtiéndola en posibilidades de vida, y de dicha acción creativa surge la cultura. Es mediante este proceso que la realidad gana valor; en eso consiste el deber moral. La cultura es un depósito axiológico colectivo que crece a medida que plasmamos valores o disvalores y que se transmite de generación en generación. Para cumplir con el deber de realizar valores hay que actuar, y, como paso previo, hay que proyectar nuestras acciones —si no hay planificación no hay moralidad. Como proceso de ponderación de una gran variedad

de factores, el proyecto incluye una parte básicamente valorativa. Sin valorar no hay proyectos, y, sin ellos, la vida humana no puede desarrollarse. De ahí que la persona no pueda vivir sin valorar; lo hace constantemente. Así, se hace notorio que toda la estructura del proyecto es un entramado unitario de inteligencia, sentimiento y voluntad que da lugar a la obtención de unos hechos, unos valores y unos deberes que también se implican mutuamente. Por tanto, necesitamos valorar para enfrentarnos a la realidad.

En Occidente, clásicamente se asumió que los valores eran esencias puras, objetivas e inmutables, y para las cuales la inteligencia tenía la capacidad de acceder a ellas y conocerlas. Siglos más tarde, la modernidad trajo consigo la recuperación del mundo emocional, lo cual afectó de lleno la concepción de la axiología. Los valores pasaron a regir nuestro mundo, pero, al mismo tiempo, se hicieron plurales, subjetivos e irracionales. Por su parte, la ética ya no podía fundamentarse solamente sobre la inteligencia, sino que, para descubrir y apreciar los valores que hay en la realidad, hacían falta los sentimientos. El positivismo del siglo XIX le dio a todo esto una vuelta más al poner la utilidad como valor dominante, convirtiendo al resto de valores en instrumentales y supeditándolos a la racionalidad económica. Dejando a un lado tanto el objetivismo como el subjetivismo, Gracia apuesta por una fundamentación de los valores muy distinta. Para él, la persona tiene una realidad creativa: valorar es crear, por eso defiende un constructivismo axiológico. Este planteamiento, que retoma la noología zubiriana del valor, parte de la consideración de que sólo la formalidad de realidad dada en aprehensión, sobre la cual trabaja la razón, es invariable, en tanto que todos los contenidos de la mente son una creación de la inteligencia. Y como la razón crea desde esa formalidad trascendental y absoluta, no hay motivo para pensar que su obra es azarosa.

El ser humano posee una inteligencia sentiente, y, a través de ella, obtiene una impresión de realidad que está compuesta por la intelección, el sentimiento y la volición; los valores se enmarcan dentro de ese segundo campo, el del sentimiento afectante. El sentimiento es afecto de lo real, es la manera de sentirse en la realidad. En la formalidad del sentimiento puede hablarse de dos aspectos: el acto de sentir en tanto que mío, y, por otra parte, el momento de realidad de todo sentimiento, dado que estos son una nota más de la realidad. La impresión permite que los sentimientos actualicen notas de la realidad que están dotadas de validez y objetividad. Los datos

de los sentidos afectan a la nuda realidad de la cosa y también a las dimensiones emocional y operativa, porque todos forman parte de la misma impresión. Todos los sentimientos son contenidos elaborados materialmente desde el logos. En este nivel, la estimación identifica las cualidades actualizadas emocionalmente y las aprecia, dando como resultado los valores. Este proceso forma parte de todo proyecto. Entonces, el logos empieza la elaboración del sentido, y uno de los medios para hacerlo es la estimación emocional de lo percibido –cuyo nóema correspondiente son los valores. Estimamos la realidad como valiosa, aunque los valores no son realidad sino sentido soportado por la realidad. Al no ser puramente ni realidad ni sentido, los valores necesitan como soporte real los bienes; de ahí que la realidad adquiera la condición de buena. Aquí, los valores son construcciones que no cobran sentido más que en el contexto de la vida humana. Todo esto es esencial para los posteriores juicios de valor, que aúnan tanto estimaciones como conceptos. Y, como corolario de todo este engranaje, la razón universaliza los valores en sistemas abstractos que conforman la moral normativa, de la que deriva la axiología general que sirve de base sociocultural para la moral humana. Los valores se edifican sobre la realidad. Pero, aunque sean construcciones, los valores deben ser razonables y hay que reflexionar sobre ellos.

Además, la persona no solamente es un ser valorativo, sino que su realidad también soporta valores. Principalmente detenta valores intrínsecos, pero cabe recordar que no hay nada que sea sólo valor intrínseco o instrumental. Las cosas no suelen soportar valores puros de ninguna de las dos clases, sino que poseen ambas cualidades en mayor o menor medida. De ahí que el ser humano pueda ser tratado como fin o como medio. Sin embargo, al ser una realidad de las más elevadas, en él predominan los valores intrínsecos, por lo que merece ser tratado mayormente como fin en sí mismo. Ahí radica su dignidad. Por todo esto, pues, se hace patente que la axiología es uno de los estratos más nucleares de la realidad, ya que sobre ella se fundan los principios, los derechos y la moral. Resulta menesteroso conocer el mundo axiológico y saberlo gestionar para poder comprender el derecho y la ética que derivan de él. Porque, sin conocer los valores, no podemos identificar cuáles son nuestros deberes concretos.

Sucede que los valores son esencialmente conflictivos. En el ámbito bioético es frecuente incurrir en situaciones donde hay choques entre valores, y, a pesar de ello,

es necesario tomar una decisión moral. Por otra parte, Gracia entiende que los principios *prima facie* se basan en valores, y que, por tanto, fundamentan unos deberes. En la década de los ochenta, inmerso en su etapa principialista, optó por hacer una jerarquización de esos principios para ayudar a solucionar las posibles situaciones de conflicto: los ordenó según una ética pública o de mínimos, que incluía la no maleficencia y la justicia, y otra de privada o maximalista que englobaba los principios de autonomía y de beneficencia. Esta ordenación es sumamente reveladora, porque difiere por completo de la idea imperante en la bioética general, y la razón de dicha divergencia es antropológica. La corriente bioética dominante prioriza el principio de autonomía porque lo juzga como el valor determinante de la realidad humana: la autonomía y la libre voluntad son la mayor expresión de humanidad, por lo que este principio se reconoce como el prevalente. Dicho en otras palabras: lo que aquí se afirma es que el humano es, antes que nada, un ser autónomo. Esto no es lo mismo que sostiene Diego Gracia. Al poner como prioritarias la no maleficencia y la justicia, se hace evidente que él no define la persona solamente por su autonomía. No es que Gracia no confiera una magnitud notable a este valor: de hecho, defiende que el pensamiento autónomo muestra que se ha alcanzado una madurez ética, y que la libertad es la condición de posibilidad que permite considerar a alguien como responsable de sus actos. Para Gracia, pues, la persona ha de ser moralmente autónoma, pero tal cosa no significa que ese valor sea el único o el más relevante. También describe al humano como un ser responsable que ha de ser prudente en sus decisiones, y, por otro lado, la no maleficencia y la justicia son valores que apuntan hacia una estructura social. Todo esto parece tanto o más antropológicamente definitorio que un principio hegemónico de autonomía.

Otra expresión con la que Diego Gracia describe a la persona es como ser deliberativo. Nuestra vida, sobre todo en lo tocante a la realidad moral, está llena de incertidumbre: los valores chocan entre sí con frecuencia, cada situación es diferente y tenemos un deber por cumplir –realizar valores–, pero, habitualmente, no sabemos seguro cuál es el curso óptimo de acción para llevarlo a término. Esta ambigüedad mal gestionada acaba comportando un sentimiento de angustia existencial que dispara nuestros mecanismos de defensa, haciendo muy difícil la toma de decisiones. Para prevenir esto, Gracia propone el método deliberativo: un proceso intelectual y emocional que se da en la conciencia y con el que orientamos el análisis de los problemas a fin de prevenir errores en el momento de elegir un curso de acción. Es el

método que tenemos para lidiar con lo incierto y su objetivo siempre es la prudencia: si deliberamos es para decidir prudentemente, lo cual es nuestra obligación como seres autónomos y responsables. Esta preocupación por la prudencia denota que la deliberación, tal y como Gracia la entiende, tiene connotaciones claramente aristotélicas. Por eso es coherente que nuestro autor defienda que lo óptimo suele encontrarse en los cursos de acción intermedios.

Hay que deliberar a todos los niveles para tomar las mejores decisiones.¹⁰³⁴ En una situación que requiera una toma de decisión y en la que haya un conflicto de valores, la deliberación ha de servirnos para comprender mejor el contexto a nivel de los hechos; para identificar los valores que están en riesgo; y, a nivel ético, para evitar dilematismos y hallar el mejor curso de acción –a la vez que se aclaran nuestros deberes concretos. Cuantas más vías de acción se contemplen, más posibilidades habrá de dar con la solución óptima. Por eso es una buena medida el abrir la deliberación para hacerla colectiva: cuanta más diversidad de pensamiento haya, más se amplía el abanico de posibles cursos de acción. No obstante, deliberación no significa decisión. No se delibera para llegar a ningún consenso, sino para aumentar la prudencia de una decisión que deberá ser tomada por la persona correspondiente y en el momento oportuno. La deliberación puede ser compartida, pero la responsabilidad moral no. Aun así, deliberar de forma participativa nos sitúa frente a los demás y nos ayuda a entender que hay una pluralidad axiológica que debe ser respetada, que no existen principios absolutos y que uno mismo no posee más verdad que aquel que opina completamente diferente. De ahí la importancia de mantener un sistema de valores razonable a base de una constante revisión: para evitar absolutizar las propias convicciones. Por eso, la confrontación dialogal con aquellos cuyas creencias divergen de las nuestras resulta moralmente muy valiosa. El ejercicio de la deliberación nos exige humildad, tolerancia con el discrepante, capacidad de escucha, respeto por los demás, una voluntad sincera de comprensión y una actitud abierta en pro de hallar la verdad mediante la colaboración con los demás.¹⁰³⁵ Llegar a esta actitud no es nada fácil y requiere fortaleza emocional y psicológica y haber hecho de la deliberación un hábito, pero todo esto es necesario para el buen deliberar y la toma de decisiones responsables, además de servirnos para mejorar humanamente. Esta forma de enfocar los problemas solamente la tiene una persona autónoma que busca hacer lo

¹⁰³⁴ Gracia indica que estamos muy acostumbrados a deliberar sobre los hechos, pero que la deliberación sobre valores y deberes nos resultan más ajenas, cosa que supone un grave error.

¹⁰³⁵ En el espacio político, todo esto recibe el nombre de democracia deliberativa, y se basa en una convivencia social que no aspira al poder, sino a construir una buena vida en común.

que debe, es decir, realizar valores. Deliberar es, pues, una ética de la responsabilidad que las personas moralmente prudentes y maduras ponen en práctica, lo que significa que, en caso de tomar una decisión, tienen en cuenta las circunstancias concretas y las consecuencias finales de los actos, además de sus deberes y los valores que defienden.

Otro rasgo de la noción de persona que subyace al pensamiento de Gracia es que las personas somos seres sociales. El ser humano no es autosuficiente y no puede vivir alejado de sus congéneres. Necesitamos a los demás, de ahí que nos agrupemos y desarrollemos nuestra vida en sociedad, entendida esta como superestructura que engloba el conjunto de los humanos. Sin embargo, la convivencia muchas veces ha sido dura; la historia es testigo de ello. De ahí que, para solventar los conflictos sociales velando por el bien común y la maximización de utilidades, se establece el contrato social del cual nace la esfera política. Pero lo fundamental siempre es el estrato social, las personas que lo constituyen. El Estado es una simple creación pactada, impersonal y heterónoma; un epifenómeno de la sociedad. Lo natural para el humano es la vida en comunidad, en tanto que la política surge por razones de utilidad: es la gestión de intereses que busca el beneficio de la mayoría. Nada más. La sociedad posee prioridad frente a lo político por ser anterior y servirle como fundamento. La democracia, la promoción de valores, el espacio para la deliberación o ciertas tomas de decisiones deben ubicarse en el marco social. No en vano el lenguaje de la sociedad es la ética, mientras que el del Estado es el derecho. Por eso, lo primario son las decisiones que salen del orden social, y es sobre ellas que, posteriormente, se pueden formular las consecuentes normas abstractas; las leyes positivas han de fundamentarse sobre la moral. Permitir que se inviertan las posiciones sólo nos hace peores, tanto individual como socialmente. El peso de la mejora social está en los ciudadanos individuales: personas responsables, autónomas y con unos valores sólidos fructificarán en una sociedad sana y madura, cualidades que se harán extensibles al terreno político.

Todos estos factores forman parte de la realidad personal, pero algunos de ellos no están perfectamente desarrollados de forma innata. No nacemos con un dominio del mundo axiológico, ni con una absoluta claridad acerca de nuestros deberes, entre otras cosas. Para ello resulta fundamental la educación. La pedagogía es la única herramienta de la que dispone el ser humano para aprender a gestionar ciertos

estratos de su vida y, así, poder mejorar como persona. Es el recurso que tienen las sociedades para ayudar a que sus miembros lleguen a ser lo que tienen que ser, esto es, realidades morales maduras. De entre los muchos aspectos que atañen a la educación, Gracia expone cuatro ámbitos que juzga fundamentales: es necesario que haya una educación en valores, en ética, en la deliberación y a nivel sociopolítico. Debemos aprender a gestionar correctamente nuestra dimensión emocional y el mundo de los valores, sostener un sistema axiológico razonable mediante la reflexión autocrítica, ser capaces de dar el paso de la heteronomía infantil a la autonomía propia de la auténtica vida moral. Hay que cultivar las virtudes de la responsabilidad y la prudencia para saber buscar la opción óptima en caso de conflictividad axiológica, cumpliendo nuestro deber de preservar todos los valores. Tenemos que aprender a desarrollar el *bíos* necesario para ser aptos para la práctica deliberativa y convertirla en un hábito. Exponernos ante los que opinan diferente de nosotros para poder ver los propios puntos débiles, revisarlos y perfeccionarlos. Y hay que fomentar el pensamiento crítico y la autonomía para obtener miembros civiles que razonan por sí mismos y que deliberan hasta tomar decisiones prudentes, que actúan con libertad y que no esquivan la responsabilidad de lo que han hecho. La educación ha de ayudarnos a cultivar todos estos aspectos a fin de mejorar como seres humanos y para forjar una sociedad más madura y cohesionada, que, a su vez, dé de sí una política a su altura. De este modo, el legado cultural, que es responsabilidad de toda la comunidad, se irá enriqueciendo a través de la promoción de los valores que cada generación de personas excelentes habrá ido plasmando al cumplir con su deber moral de añadir valor a la realidad.

La noción de persona latente en la bioética de Diego Gracia se compone de todos estos elementos. A partir de ellos, el ser humano va construyendo su propia identidad. Esta no viene definida por el sustrato cultural en el que nacemos ni las tradiciones que recibimos, ni tampoco, como el materialismo más radical ha afirmado alguna vez, queda determinada por la transmisión genética que heredamos de nuestros progenitores. Estas bases nos condicionan, pero no nos constriñen. Es así porque la verdadera identidad es lo propio, lo más mío, aquello que yo he decidido hacer con la cultura que me ha sido heterónomamente dada. Como la personalidad, la identidad también es un constructo, un proceso de autocreación que nos exige haber dado previamente el salto hacia el pensamiento autónomo. Hay que adentrarnos en la vida moral y atrevernos a forjar un sistema de valores que sea propio, razonable y sólido. El

depósito cultural axiológico que nos es legado al nacer es la primera fundamentación de nuestra identidad –que, en una primera instancia, viene externamente determinada. No obstante, la axiología siempre es el núcleo de nuestra identidad: escogidos y revisados constante y críticamente, los valores son aquello con lo que nos hacemos a nosotros mismos; somos nuestros valores. Lo axiológico se estima, y, los sujetos que soportan valores, se aman; hay que mirar la realidad con amor, el cual supone una potente fuerza que nos empuja a actuar. Asimismo, debemos crecer aprendiendo a ser humildes, prudentes, respetuosos y tolerantes, y tenemos que entender que la verdad no es potestad de uno sólo, sino que el camino hasta ella se realiza colectivamente. Hay que mantener una actitud de apertura hacia la realidad entera, sabiendo escoger aquello en lo que creer. Nuestra identidad se va edificando a medida que vamos proyectando nuestras acciones y que vamos tomando decisiones de forma responsable. Es, pues, en la misma práctica ética que maduramos como seres humanos, pero sin olvidar que, a esa identidad activa, la precede otra que hemos recibido gratuitamente como un don, y de la cual tomamos conciencia a través de la experiencia de la religación al Fundamento. Así, sobre esa base dada, construimos la identidad mediante nuestra operatividad, cosa que le confiere un carácter eminentemente ético. La persona moralmente madura habrá sido capaz de desempeñar su vida desde todas estas características, siendo el perfil de ciudadano que conforma una sociedad mejor. Crecer como personas y evolucionar hacia esta dirección nos resulta completamente necesario para poder dar cumplimiento al mandato moral que nos impele a realizar valores. Se trata de llegar a ser lo que debemos ser, lo cual implica alcanzar el máximo potencial de nuestra realidad. Es una cuestión de deber.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

LIBROS:

GRACIA, Diego, *Bioética mínima*, Humanidades Médicas, 37 (Madrid: Triacastela, 2019).

GRACIA, Diego, *Como arqueros al blanco*, Humanidades Médicas, 11 (Madrid: Triacastela, 2004).

GRACIA, Diego, *Construyendo valores*, Logos, 7 (Madrid: Triacastela, 2013).

GRACIA, Diego, *El poder de lo real: Leyendo a Zubiri*, Logos, 14 (Madrid: Triacastela, 2016).

GRACIA, Diego, *En busca de la identidad perdida*, Deliberar, 10 (Madrid: Triacastela, 2020).

GRACIA, Diego, *Ética de la calidad de vida*, El valor de la vida humana, 6 (Madrid: Fundación Santa María, 1984).

GRACIA, Diego, *Fundamentos de bioética*, Humanidades Médicas, 21, 2a edición (Madrid: Triacastela, 2007).

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

GRACIA, Diego, *Medice, cura te ipsum: Sobre la salud física y mental de los profesionales sanitarios* (Madrid: Real Academia Nacional de Medicina, 2004).

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

GRACIA, Diego, *Valor y precio*, Logos, 6 (Madrid: Triacastela, 2013).

GRACIA, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Humanidades Médicas, 27 (Madrid: Triacastela, 2010).

GRACIA, Diego, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Logos, 2 (Madrid: Triacastela, 2008).

VOLÚMENES RECOPILOS DE ARTÍCULOS:

Bioética: el estado de la cuestión, ed. Lydia Feito; Diego Gracia; Miguel Sánchez, Humanidades Médicas, 32 (Madrid: Triacastela, 2011).

Bioética, neuroética, libertad y justicia, ed. López Frías; Morales Aguilera et al. (Granada: Comares, 2013).

Ciencia y Vida: Homenaje a Pedro Laín Entralgo, dir. Diego Gracia (Madrid: Fundación BBVA, 2004).

Ética y ciudadanía, coord. Diego Gracia, Educar práctico, 2 vols (Madrid: PPC, 2016).

Ética en cuidados paliativos, dir. Diego Gracia; Juan José Rodríguez-Sendín (Madrid, Organización Médica Colegial/Fundación de Ciencias de la Salud, 2006).

Intimidad, confidencialidad y secreto, dir. Diego Gracia; Juan José Rodríguez-Sendín (Madrid: Organización Médica Colegial/Fundación de Ciencias de la Salud, 2005).

Juicio moral y democracia. Retos de la ética y la filosofía política, Ed. Andrés Richart; Marina García-Granero; César Ortega Esquembre; Lidia de Tienda Palop (Granada: Comares, 2018).

La empresa de vivir, ed. Diego Gracia, Biblioteca Pedro Laín Entralgo (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2003).

Planificación anticipada de la atención: Historia de valores, Instrucciones previas, Decisiones de representación, dir. Diego Gracia; Juan José Rodríguez-Sendín (Madrid: Organización Médica Colegial/Fundación de Ciencias de la Salud, 2011).

Politeia: 50 años de cultura (1969-2019), coord. Miguel Satrústegui (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2020).

ARTÍCULOS PUBLICADOS EN REVISTAS:

GRACIA, Diego, “Bioética de los confines de la vida”, *Selecciones de teología*, 184 (2007), 255–266.

GRACIA, Diego, “Democracia y bioética”, *Clínica y análisis grupal*, Vol. 94, 27.1 (2005), 151–165.

GRACIA, Diego, “De mónadas y sustantividades o Leibniz y Zubiri”, *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, Vol. 71, 266 (2015), 369–387.

GRACIA, Diego, “El enigma de la enfermedad humana”, *Revista de administración sanitaria siglo XXI*, Vol. 7, 3 (2009), 517–520.

GRACIA, Diego, “El puesto del hombre en la realidad”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 40, (2013), 611–643.

GRACIA, Diego, “Hacia un enfoque socrático de la enseñanza de la bioética”, *Naturaleza y gracia: revista cuatrimestral de ciencias eclesiósticas*, 1–3 (2007), 401–428.

GRACIA, Diego, “La autogestión de la muerte”, *Éxodo*, 152 (2020), 51–53.

GRACIA, Diego, “La bioética en el horizonte del siglo XXI”, *Eidon: revista de la fundación de ciencias de la salud*, 43 (2015), 64–72.

GRACIA, Diego, “La importancia de los hechos en la reflexión ética”, *Eidon: revista de la fundación de ciencias de la salud*, 46 (2016), 1–2.

GRACIA, Diego, “Los retos de la Bioética”, *Eidon: revista de la fundación de ciencias de la salud*, 29, (2008–2009), 6–8.

GRACIA, Diego, “Morir a tiempo: La eutanasia y sus alternativas”, *Claves de razón práctica*, 152 (2005), 10–19.

GRACIA, Diego, “Por una cultura de la vejez”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 96 (2019), 25–25.

GRACIA, Diego, “Principios y metodología de la Bioética”, *Quadern CAPS*, 19 (1993), 7–17.

GRACIA, Diego, “Tomar decisiones morales: Del casuismo a la deliberación”, *Dilemata*, 20 (2016), 15–31.

GRACIA, Diego, “Zubiri, treinta años después”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 91 (2014), 525–556.

RECURSOS DIGITALES:

GRACIA, Diego, III Jornada Bioética Amavir (2022); URL conferencia <<https://www.youtube.com/watch?v=FgdPyfC9--U/>>.

GRACIA, Diego, VI Lección Magistral de Bioética James Drane, *XIV Seminario de Biomedicina, Ética y Derechos Humanos* (Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2022); URL conferencia <<https://www.youtube.com/watch?v=373HrSZGe28/>>.

GRACIA, Diego, Han pasado cincuenta años, *Acto de homenaje a Diego Gracia* (Madrid: Fundación Xavier Zubiri, 2021); URL conferencia <<https://www.zubiri.net/bienvenida/2021/11/30/video-del-acto-de-homenaje-a-diego-gracia/>>.

GRACIA, Diego, *La bioética. 50 años después* (Palma de Mallorca: Reial Acadèmia de Medicina de les Illes Balears, 2018); URL conferencia <<https://www.youtube.com/watch?v=Bm1emQqNOCg/>>.

GRACIA, Diego, *La construcción de los valores, X Congreso Nacional de Bioética* (Pamplona: Asociación de Bioética Fundamental y Clínica, 2011); URL conferencia <https://www.youtube.com/watch?v=e_npfjXkPk/>.

GRACIA, Diego, *Valores en juego en la Relación Clínica contemporánea, VIII sesión del Seminario de Bioética* (Santiago de Chile: Academia Chilena de Medicina, 2018); URL conferencia <<https://www.youtube.com/watch?v=kTOQ0JkSVPI/>>.

FUENTES SECUNDARIAS

LIBROS:

ALBARRACÍN, Agustín, *Retrato de Pedro Laín Entralgo*, Galería de Grandes Contemporáneos (Barcelona: 188 Círculo de Lectores, 1988).

CASTRO, Carmen, *Xavier Zubiri: Breve recorrido de una vida*, Ensayos, 3 (s.l.: Amigos de la Cultura Científica, 1986).

COROMINAS, Jordi; VICENS, Joan Albert, *Xavier Zubiri: La soledad sonora* (Madrid: Taurus, 2006).

CORTINA, Adela, *Ética mínima: introducción a la filosofía práctica*, 13a edición (Madrid: Tecnos, 2008).

FINEMAN, Martha A., *The Autonomy Myth. A Theory of Dependency* (Nueva York: The New Press, 2004).

LAÍN ENTRALGO, Pedro, *A qué llamamos España*, Austral, 1452, 2a edición (Madrid: Espasa-Calpe, 1971).

LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Antropología médica para clínicos* (Barcelona: Salvat, 1984).

LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Descargo de conciencia*, Breve biblioteca de respuesta (Barcelona: Barral, 1976).

LAÍN ENTRALGO, Pedro, *En este país* (Madrid: Tecnos, 1986).

LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Hacia la recta final. Revisión de una vida intelectual* (Barcelona: Círculo de Lectores, 1990).

LAÍN ENTRALGO, Pedro, *La relación médico-enfermo: Historia y teoría* (Madrid: Revista de Occidente, 1964).

LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Medicina e Historia*, Estudios de Antropología Médica, 1; Idea, serie española 2 (Madrid: Escorial, 1941).

LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Sobre la amistad*, Colección Selecta, 41 (Madrid: Revista de Occidente, 1972).

LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Teoría y realidad del otro II. Otredad y proximidad*, Selecta, 32 (Madrid: Revista de Occidente, 1968).

LIZCANO, Pablo, *La generación del 56: La Universidad contra Franco* (Madrid: Saber y Comunicación, 2006).

MAINER, José Carlos, "Los primeros años de Revista (1952–1955): diálogo desde Barcelona", *Prensa, impresos, lectura en el mundo hispánico contemporáneo: Homenaje a Jean-François Botrel*, coord. Jean-Michel Desvois (Bordeaux: PILAR, 2005).

MCLUHAN, Marshall, *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man* (Toronto: University of Toronto Press, 1962).

ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, 10 vols (Madrid: 30 Taurus, 2004–2010), vol. IV.

PINTOR-RAMOS, Antonio, *Zubiri (1898-1983)*, Biblioteca filosófica. Filósofos y Textos (Madrid:Ediciones del Orto, 1996).

PLATÓN, *Diálogos, III: Fedón*, trad. Carlos García Gual, Biblioteca Clásica Gredos, 93 (Madrid: Gredos, 2008).

PLATÓN, *Diálogos, III: Fedro*, trad. Emilio Lledó Iñigo, Biblioteca Clásica Gredos, 93 (Madrid: Gredos, 2008).

PLATÓN, *Diálogos, V: Teeteto*, trad. Álvaro Vallejo Campos, Biblioteca Clásica Gredos, 117 (Madrid: Gredos, 1988).

PLATÓN, *Diálogos, VII: Cartas*, trad. Juan Zaragoza, Biblioteca Clásica Gredos, 162 (Madrid: Gredos, 2008).

RIDRUEJO, Dionisio, *El valor de la disidencia: Epistolario inédito de 175 Dionisio Ridruejo, 1933-1975*, ed. Jordi Gracia, España escrita (Barcelona: Planeta, 2007).

SNEAD, O. Carter, *What It Means to Be Human: The Case for the Body in Public Bioethics* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2020).

VOLÚMENES RECOPIULATORIOS DE ARTÍCULOS:

Comentarios civiles a la encíclica "Pacem in terris", Aguilar Navarro; López Aranguren et al., *El Futuro de la Verdad*, 6 (Madrid: Taurus, 1963).

El valor de lo real. Homenaje a Diego Gracia, eds. Antonio Pintor-Ramos; María Lida Mollo; Carlos Sierra-Lechuga; Antonio González (Madrid: Fundación Xavier Zubiri, 2021).

Jaraneros y alborotadores. Documentos sobre los sucesos estudiantiles de febrero de 1956 en la Universidad Complutense de Madrid, ed. Roberto Mesa, 2a edición (Madrid: Editorial Complutense, 2006).

Personal Autonomy: New Essays on Personal Autonomy and Its Role in Contemporary Moral Philosophy, ed. James Stacey Taylor (London: Cambridge University Press; 2005).

ARTÍCULOS PUBLICADOS EN REVISTAS:

ANTOLÍNEZ CAMARGO, Rafael, “Biobibliografía de Xavier Zubiri”, *Universitas Philosophica*, 8 (1987), 23–42.

BLEZNICK, Donald W., “El teatro de Pedro Laín Entralgo”, *Cuadernos Hispanoamericanos: Revista Mensual de Cultura Hispánica*, 446–447 (1987), 219–234.

MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán, “Xavier Zubiri y la Escuela de Lovaina”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 12 (1985), 363–382.

PINTOR-RAMOS, Antonio, “Los años de aprendizaje de Zubiri”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 27 (2000), 291–331.

PINTOR-RAMOS, Antonio, “Primer acceso de Zubiri a la historia de la filosofía”, *The Xavier Zubiri Review*, 5 (2003) 5–26.

ZUBIRI, Xavier, “Dos etapas”, *Revista de Occidente*, 32 (1984), 43–50.