

26



**UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**



**EL CONCEPTO DE PERSONA DESDE LA NOCIÓN  
DE REALIDAD DE XAVIER ZUBIRI**

**T E S I S**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:  
LICENCIADO EN FILOSOFÍA  
P R E S E N T A :**

**JOSE ANTONIO PARDO OLAGUEZ**



**FILOSOFÍA  
Y LETRAS  
UNAM**

MEXICO, D. F.

2001

COPIADO EN  
BIBLIOTECA



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*¿Dices que nada se pierde?  
Si esta copa de cristal  
se me rompe, nunca en ella  
beberé, nunca jamás.*  
Antonio Machado<sup>1</sup>.

*No es menester que el universo entero  
se arme para aplastarle. Un vapor,  
una gota de agua basta para  
hacerle perecer. Pero aun cuando  
el universo lo aplastara, el hombre  
sería más noble que lo que lo mata,  
porque él sabe que muere.*  
Blaise Pascal<sup>2</sup>.

<sup>1</sup>Proverbios y cantares. XLII en *Antología poética*  
*Pensamientos* XVIII. 11

## Índice:

Introducción.....	5
I. La persona.....	11
1. Determinación del concepto de persona.....	12
1.1. Origen teológico del término persona.....	14
1.2. Asimilación y disolución filosófica del concepto en la cristiandad y la modernidad.....	21
1.3. La filosofía personalista: Mounier y Marcel.....	33
II. La realidad humana .....	47
2. El hombre: animal de realidades.....	48
2.1. El viviente humano.....	50
2.2. Realidad como formalidad.....	54
2.3. Sustantividad humana: superación del dualismo antropológico.....	59
2.4. Apertura al mundo .....	65
3. Inteligencia sentiente y realidad.....	68
3.1. Actualización de la realidad en inteligencia sentiente.....	70
3.2. Mundo concebido y mundo sentido: el orden trascendental.....	74
3.3. Distinción entre realidad y ser.....	80
3.4. Modos de realidad.....	85
4. La realidad humana, realidad personal.....	88
4.1. Realidad en forma de suidad.....	90
4.2. Personeidad y personalidad.....	96
4.3. Yoización de la realidad humana.....	102
4.4. La persona, realidad religada.....	108
5. Conclusión.....	112
Bibliografía.....	115

## Introducción:

Esta tesis es personalista. Emmanuel Mounier definió como personalistas a “todas aquellas doctrinas que afirmen el primado de la persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismo colectivos que sustentan su desarrollo”<sup>3</sup> La afirmación del primado de la persona es algo más que una ocurrencia, es la inevitable consecuencia de que el hombre sea persona. Detrás de la definición de Mounier late la concepción del hombre como persona, lo cual no es algo claro como el agua, pues podría concebirse, como de hecho se ha hecho, el hombre como otra cosa que persona.

El título de la tesis señala la pretensión de defender que el hombre es persona. Para esto es preciso resolver dos cosas; la primera, qué cosa se entiende por persona. es decir plantear lo que los medievales llamaban el *quid sit*. En segundo lugar, demostrar que el hombre, *ese animal que somos*, es persona, con lo cual se resolvería la cuestión llamada por los medievales *an sit*, es decir, *si hay personas*.

Para atender a lo primero es preciso asistir al nacimiento del concepto persona para poder recoger toda la riqueza semántica contenida en tal noción, lo mismo que las dificultades que, debidas a tal origen, plantea a cualquier sistema filosófico que quiera incorporarlo a sí con cabalidad.

Si recordamos, la primera mitad del siglo XX fue marcada por la presencia de los totalitarismos capitalista, bolchevique y fascista. En este contexto, una serie de pensadores, a la cabeza de los cuales estaba el francés Emmanuel Mounier, reaccionaron contra esta situación calificándola como una amenaza contra la persona. No hay ya, al parecer, ni bolchevismos ni fascismos; empero permanece como idolo invicto el capitalismo. Paradójicamente, hoy y ayer, la amenaza capitalista se arroga el título de defensora de la persona. Contra esto, el

---

<sup>3</sup> *Manifiesto al nacimiento del personalismo* p 7

personalismo abrevó de las fuentes originales del concepto de persona, a saber, del cristianismo, con el fin de, por lo menos, arrebatarse al capitalismo sus razones. La historia europea del individualismo liberal había acabado por desfigurar el concepto de persona, al grado de habérselo apropiado, al costo de desvirtuarlo; los filósofos personalistas debían rescatarlo.

Apelar a un concepto cuyas determinaciones fundamentales son *religiosas* es causa de la ojeriza de no pocos. Empero, éstos se engañarían si pretendiesen que mostrar y asumir el significado de un concepto de origen religioso en filosofía implica algo así como hacer teología disfrazada. El origen de un concepto puede ser de donde sea, sin que esto atente contra su pertinencia y legitimidad filosófica. En rigor, habría que decir que pocos, muy pocos, son los conceptos *genuinamente* filosóficos. Al fin y al cabo la filosofía recoge sus conceptos de donde puede y de donde quiere: de la ciencia, de la política, de la literatura, de la prensa, de la plática con el compadre, de la religión, etc., sin que por eso se haya confundido con ninguna de ellas. En esta tesis dejamos que los teólogos argumenten con su teología si el hombre o si Dios o si Jesucristo son personas, por nuestra parte habrá que argumentar, *con filosofía*, que el hombre es persona. No pretendo defender filosóficamente ninguna definición conciliar, sino sólo un concepto cuyo origen y determinaciones, ciertamente, datan de un concilio, pero como podrían serlo de cualquier lado. Que el origen extra-filosófico del contenido semántico no nos detenga, pues de lo contrario la marcha filosófica, la que fuera, sería imposible.

Aclarado esto, no debe pasarse por alto, sin embargo, que, a parte de ojerizas jacobinas, tal origen teológico de la noción dificulta, y ha dificultado, el que se le integre en un sistema filosófico. No se trata de un problema formal, como si las nociones cristianas estuvieran a priori deslegitimadas frente a la razón; el problema está en que no ha habido, a nivel de contenidos, filosofías en donde quepa el concepto. La historia de la filosofía europea está plagada de intentos por hacerlo, sin embargo, estas mismas han acabado por desfigurar al concepto para lograrlo

articular en su sistema. Por lo que toca al personalismo, son muchas las veces en que a éste le ha bastado con apelar a la teología o a la tradición cristiana para defender el concepto de persona. Esto ha acabado por que se haya recibido la filosofía personalista como una filosofía *sólo* para cristianos. Apelando al cristianismo puede sostenerse sin problema que el hombre es persona, y por lo mismo con dignidad irreductible a cualquier colectividad. De la misma manera, y sin tener que integrarlo filosóficamente de manera necesaria con lo anterior, con vigor defiende el cristianismo que el hombre es persona, y por lo mismo una realidad esencialmente comunitaria. Ciertamente sobran las vidas testimoniales cuya sola presencia ha mostrado la convivencia armónica de este par de extremos, individuo-comunidad; por ejemplo, las comunidades fundadas por Vasco de Quiroga en Michoacán, o lo que en general podría llamarse el tipo religioso jesuítico. Empero, para el filósofo no puede ser bastante la constatación del hecho y su enunciación. Es preciso someter esa constatación al *rigor del concepto*. Es decir, es la labor del filósofo personalista el justificar cómo es que se dan las notas que constituyen la persona. En este caso último que hemos aludido, cómo se presentan *a una* individualidad y colectividad. Las respuestas son múltiples, siendo la más usual la idea de síntesis, para lo cual inmensidad de volúmenes se ha necesitado con el fin de hacerse del término medio para complexionar ambos extremos. Para mí, sin embargo, que tales respuestas no dan razón de la persona. Los contenidos propios de la visión cristiana del mundo no han acabado por cristalizar en ninguna filosofía.

Por tal motivo, defender el concepto cristiano de persona debe pasar por desmontar la filosofía desde sus cimientos. Esto lo señala con mucho tino Gabriel Marcel, sin embargo, la radicalidad del propósito sólo lo veo realizado en el pensamiento del filósofo donostiarra Xavier Zubiri. Con esto llegamos a lo segundo que habrá de atender, o sea, demostrar que el hombre es persona. Debe quedar claro el propósito y límites de la tesis. No pretende hacer un análisis exhaustivo de la filosofía de Zubiri, ni en lo general ni en lo respectivo a su específico tratamiento al

tema de la persona. Toda la riqueza y profundidad de la filosofía zubiriana podrán ser tratadas en otro lugar, pero es el caso que no es ese nuestro propósito. Aclarado esto, que no se me acuse, por tanto, de omisiones, para el fin de la tesis me bastará con destacar ciertas notas fundamentales enderezadas al único propósito de defender el concepto cristiano de persona. Pero insisto, *para* tal motivo parecen insuficientes, como mostraré en la primera parte, las filosofías de Tomás de Aquino de Kant y de Hegel, pues en ellas el concepto de unidad de lo real no deja lugar a la persona. En cambio, Zubiri, por su noción de realidad, me parece riquísima agua para mi molino. Esto exige, ciertamente, confrontar su concepción de realidad con la de los autores anteriores.

Me detendré, para explicar la pertinencia de Zubiri, en un punto que no es sino un específico ejemplo. Es nuevamente en relación con el tema del individuo y la colectividad. El planteamiento de Zubiri sobre el particular niega los términos del problema, en cierto sentido, la posición es análoga a la de Hegel, para quien individuo y universal son sólo figuras abstractas. Sin embargo, el planteamiento zubiriano no se queda con Hegel ni con la dialéctica por una razón simple: porque la idea de negatividad en Hegel, esencial para la filosofía dialéctica, término medio para la compleción de ambos términos, a Zubiri le parece insostenible. No insistiremos por el momento en si le asiste o no la razón en este punto a Zubiri. A mí, por lo pronto, me basta con el hecho de que la noción hegeliana de negatividad no me parece pertinente para el propósito de la tesis: hace falta otra concepción de realidad que la del espíritu absoluto; Zubiri la tiene. Para insistir en esto sírvanos otra nota esencial de la persona, a saber, lo que llamaremos *transnaturalidad*. Persona se define algo cuyas notas están *por encima* de lo natural. Esta figura la asume Hegel en su *Fenomenología del espíritu* con el caso de quien arriesgando su vida (naturaleza) se enseñorea de ella, dando como origen, históricamente, al propietario (señor sobre el esclavo quien no arriesga su vida), cuyos derechos son reconocidos por el derecho abstracto teniéndolo como persona. Es persona.

entonces, quien arriesga su vida. Empero, la figura de persona es abstracta, pues por muy señora que sea la persona de la naturaleza, dice Hegel, la persona es viva o no es nada. Persona es negatividad, entonces. El proceso transformador o trasgresor de la realidad lo entiende Hegel como negatividad. Esto depende de la concepción hegeliana de totalidad como ser en sí y para sí. Zubiri, en cambio, concibe la persona como *positividad*. Ciertamente no apela para sostener esta tesis a dualismo alguno. No es la inmortalidad del alma lo que preserva al señor de la negatividad, pero tampoco el tránsito dialéctico hacia su extremo. La solución de esto la da Zubiri en su tesis de realidad personal, según la cual la transnaturalidad de la persona que no es negatividad con respecto a la naturaleza ni naturaleza de índole propia, sino *otro modo de ser real*: tesis que depende de una concepción sobre el mundo que no es ni ser en sí ni ser para sí, sino *realidad*. En este punto Zubiri se aleja también del personalismo de Gabriel Marcel, pues para Zubiri transnaturalidad de la persona no se asimila a la afirmación de que la persona pertenece al orden del valor, con lo cual Marcel, pese a su insistencia en lo contrario, se acerca al ser para sí. Al contrario, la persona es realidad, y la realidad fundamento de valor.

¿Por qué no cabe la persona en la totalidad hegeliana? Porque la propia índole de la persona la obliga a ser *insuperable*. ¿No es esto un atomismo individualista? Desde Hegel, desde luego. Entonces hay que ir más allá de Hegel, escarbar más debajo de lo que lo hizo éste. ¿Por qué Hegel? Zubiri lo califica como *necesario* interlocutor hoy de toda auténtica filosofía<sup>4</sup>. Escarbar debajo de Hegel consiste en discutir la idea misma de la totalidad de lo real. Para algunos autores, esta idea es común desde Parménides hasta Hegel<sup>5</sup>. Zubiri la llama entificación de la realidad y logificación de la inteligencia. Habrá que ver qué es ello, por el momento baste con que es el considerar la realidad de una cosa como idéntica a su inteligibilidad. Lo que Zubiri postula en su lugar es un concepto de realidad que se actualiza en

<sup>4</sup> "La madurez intelectual de Europa es Hegel | | la verdad de Europa esta en Hegel | | Por eso, toda auténtica filosofía comienza hoy por ser una conversacion con Hegel una conversacion, en primer lugar, de nosotros desde nuestra situacion, una conversacion, ademas, con Hegel, no sobre Hegel" NHD pp 281-282

<sup>5</sup> Cf. Dussel E., *Metodo para una filosofía de la liberacion*

inteligencia sentiente, por lo cual su unidad es sentida y no concebida. A partir de eso, será posible justificar la posibilidad y efectividad, lo mismo que la determinación, de una noción como la de realidad personal: positiva-absoluta<sup>6</sup> pero abierta constitutivamente al mundo. Pues bien, la noción zubiriana de realidad es el término medio que usaré para demostrar mi hipótesis.

Recapitulemos. Persona significa algo que habremos de determinar atendiendo a su origen teológico y las dificultades que para la filosofía acarrea. En segundo lugar, la afirmación de tal concepto habrá de hacerse, siguiendo de la mano a Zubiri, a partir de una particular concepción estrictamente filosófica de la realidad, la cual está en confrontación con las principales filosofías, y con la cual habremos de justificar, dado que esas filosofías confrontadas no logran dar razón a mi hipótesis, la afirmación de que, en efecto, el hombre, el animal que somos, es un tipo de realidad con las características que tiene lo que se llama persona. De tal manera que todo el desarrollo de la presente tesis apunta a un propósito fundamental: justificar la que es nuestra hipótesis: *el hombre es persona*.

---

<sup>6</sup> Emmanuel Levinas califica el rostro del otro como presencia absoluta. De manera significativa usa el término absoluto como corrección de sus mismos renglones, y con ello oponiéndose a Hegel con propósito y franqueza, en que afirma la presencia como *abstracta*. "esta significación mundana se encuentra subvertida y transformada por otra presencia: *abstracta (o, más exactamente, absoluta)* presencia no integrada al mundo" *Humanismo del otro hombre*, p. 58.

## 1. Determinación del concepto de persona.

Habremos de buscar cuales son las determinaciones del concepto que pretendemos predicar del hombre. ¿Qué es ser persona? Sin comprometerse, por el momento en si el hombre lo es o no, debe quedar claro lo que se entiende por persona.

El origen del término es muy preciso, data de disputas cristológicas. No pretendo defender las tesis de marras, sólo mostrar el significado que tuvo el término en tales disputas. Ahora bien, no es como decirlo y ya. El concepto de persona es difícil, por tal razón es pertinente, no por erudición, sino por pedagogía, asistir históricamente a su origen. Evidentemente este desarrollo histórico no es ninguna tesis filosófica, pero es necesario para que quede claro que quiero decir cuando digo persona.

La dificultad del concepto no es mera ineptitud nuestra. El concepto desde su nacimiento y a propósito es equívoco. La equivocidad de él obliga a asumirlo con cuidado. El cuidado debe ser doble si quiere integrarse como concepto filosófico: debe comprenderse bien su significado y evitar, posteriormente, desvirtuarlo con el fin de asumirlo en un sistema filosófico. El peligro es latente en tanto la impronta de la concepción griega del mundo está impregnada con tal fuerza en filosofía que resulta sumamente difícil distinguir donde acaba lo griego y donde empieza lo meramente filosófico.

El término persona podemos calificarlo como *anti-griego*, en tanto que persona es transnaturalidad y el griego entendía el mundo como naturaleza. Pero los sistemas filosóficos de los autores cristianos se sostenían sobre la tesis del mundo como naturaleza; tan no cabía en él la persona que la hicieron a ella naturaleza. El caso de santo Tomás de Aquino es notable. Su admirable esfuerzo por superar la idea de lo real como naturaleza rindió preciosos frutos. la noción de *esse* como distinto de la esencia de los entes es un hito en la historia de la filosofía

cristiana. Empero, la exterioridad frente a la naturaleza por parte del *esse* no logró cuajar a nivel estructural en el hombre.

La modernidad, contra interpretaciones convencionales, es cristiana, por lo menos en pretensión, en sus contenidos. Esta pretensión, sobre todo en filosofía es muy clara en Descartes. Kant o Hegel. Estos autores tendrán viva preocupación por el asunto planteado por el cristianismo. Frente a la naturaleza de los griegos, estos autores intentarán integrar la noción cristiana de espíritu. El tema del espíritu es congénere con el de la persona, pues la transnaturalidad de la persona se concibió siempre como espíritu<sup>7</sup>. Ahora bien, el espíritu y la persona se concibieron como yo. Este conducirá a un dualismo en todo sentido contrario a la persona. Hegel discutirá este dualismo calificando como una mera abstracción la representación de un pensamiento o yo separado del mundo. Empero, para Hegel persona es yo abstracto, y por lo mismo una figura negativa en la marcha del espíritu.

Con Hegel, aunque más en la historia de Europa occidental (y la relación de dominación entre ésta y sus colonias) el concepto cristiano de persona se hecha de menos. Algunos autores, a la cabeza de ellos Emmanuel Mounier, conforman un movimiento social, político y filosófico con el fin de rescatar el original concepto de persona. Tengo, para mí, que la filosofía de Gabriel Marcel constituye el esfuerzo más importante de la filosofía personalista. Empero, la filosofía de Marcel acarrea algunos equívocos que acaban por impedir que me monte sobre sus hombros. Sin embargo, Marcel, con lenguaje del hombre del siglo XX, fuera de las disputas cristológicas, es muy útil para clarificar el concepto persona, que es el propósito del capítulo.

---

<sup>7</sup> "Espíritu" es aquel ente que puede entrar en sí mismo y que, al entrar en sí mismo, existe segregado del resto del universo" NHD p 286. El predicado espíritu se adecua con cabalidad a persona

## 1.1. Origen teológico del término persona.

El movimiento filosófico conocido como personalismo se reconoce heredero de una tradición, y es a ella a la que acude para encontrar las raíces de lo que entiende por persona. Agregando a las línea de Mounier con que éste define el personalismo, y con el mismo espíritu que animaba su pluma, me atrevo a definir como personalistas a *todas aquellas doctrinas que afirmen el primado de la persona humana, entendiendo ésta tal y como lo hace el cristianismo*, sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismo colectivos que sustentan su desarrollo.

En principio, parece natural intercambiar indiscriminadamente los términos ser humano-persona. ¿Qué cambiaría con la definición del manifiesto si en vez de señalar la preeminencia de la persona se hablara de la preeminencia del ser humano? Desde un acercamiento inmediato, nada. Pero persona y ser humano no son formalmente la misma cosa. Empero, esta equivalencia casi espontánea tiene una razón: por nuestra cultura cristiana estamos habituados a entender al ser humano como persona. Tal equivalencia espontánea supone un personalismo inconsciente.

Antes de toda primacía de la persona. el personalismo afirma que el ser humano es persona. ¿Pero qué es persona? Como hemos dicho, el personalismo se remonta a las fuentes de la tradición que asume. Tal cosa era necesaria dado el obscurecimiento semántico del término, efecto de la disolución de la misma tradición que lo determinó originariamente. Si bien se seguía y se sigue afirmando con naturalidad que el ser humano es persona, en realidad no se tiene muy claro a qué se refiere uno con esto. El personalismo dirá que se refiere a la persona tal como la entendía el cristianismo.

El concepto de persona es cristiano, más estrictamente, teológico. Por esta razón, su uso filosófico puede ser riesgoso. El origen teológico del concepto revela un contraste violento con la filosofía griega, la cual ha determinando, en sus líneas

generales y hasta nuestros días, casi toda la filosofía. Ciertamente, el concepto de persona lo ha querido asimilar más de una filosofía, pero muchas veces lo ha hecho sacrificando la misma determinación fundamental que es sello de origen

Una defensa del concepto cristiano de persona, por tanto, no podrá olvidar los contenidos teológicos del concepto, con el fin de hacerlos relevantes y sujetos efectivos de una defensa filosófica.

La palabra persona, etimológicamente, proviene del latín *persona*. En castellano, el término significa lo que acabó significando en el latín tardío o cristianizado, que no era lo mismo que en un principio. Veamos: el latín *persona*, significaba “máscara de actor”. Los latinos recogieron el término del griego *prósopon* que también significaba máscara. Para romanos y griegos, entonces, el término persona no designaba lo que habrá de designar después para los cristianos.<sup>8</sup>

La apropiación cristiana del término, por otra parte, tiene su historia. Los traductores de la Biblia al griego, los legendarios *setenta*, se vieron en aprietos varias ocasiones por no encontrar palabras que tradujeran con fidelidad los términos hebreos. Uno de estos casos fue el término hebreo *pnim*. Éste se traduce como rostro o cara al castellano. Pero en griego, simplemente, no había la palabra adecuada. De esta manera se tradujo como *prósopon*. ~ San Pablo mismo escribe *prósopon prós prósopon* en la primera de *Corintios* (13,12) queriendo aludir a la expresión *pnim elpnim* o cara a cara entre Dios y Moisés en *Éxodo* 33,11 o entre Dios y Jacob en *Génesis* 32,31. En estos casos, *prósopon* “no es máscara en el sentido del teatro griego [...es] el rostro del Otro en cuanto otro”<sup>9</sup> Pero lo cierto es que se usó el término *máscara*.

Empero, tal noción no comenzó a tener relevancia fundamental hasta el siglo IV después de Cristo. En Pablo mismo y en los primeros padres de la Iglesia como

---

Dussel, I. *El dualismo en la antropología de la cristiandad* p 270

<sup>9</sup> *Ibid* p 282

Justino o Atenágoras, el término persona no figura sino en alusión a los pasajes bíblicos citados. En Taciano o Arístides, por ejemplo, no aparece siquiera el término.<sup>10</sup>

Tertuliano (160-223) es el primer autor cristiano latino que usa el término persona refiriéndose a la trinidad<sup>11</sup>, en su *Adversus Praxeam*. La intención del término era distinguir lo que en Dios era tres y era uno. Tres son las personas de Dios, pero sólo una su naturaleza. La exterioridad a naturaleza, por otra parte no hacía alusión a ningún ámbito jurídico: “La persona en el tratado *Contra Praxeas* – nos dice Enrique Dussel- es la representación concreta de un individuo más que el poseedor legal de una herencia”<sup>12</sup>. El riesgo de una interpretación jurídica del término persona es notable si tenemos en cuenta lo fundamental que fue el término persona en el derecho romano. Empero, desde aquí debe insistirse claramente que persona no consiste formalmente, en nuestro caso, en ningún sujeto de derechos y obligaciones. El sentido del concepto persona que recoge el personalismo es de origen teológico no jurídico.

Hilario de Poitiers habla, en Dios, de la “*discretio personarum*, y la contrapone precisamente a la unidad de naturaleza”<sup>13</sup>, en esto sigue a su maestro Atanasio. Sin embargo, el término persona no acababa por ser asumido en la cristiandad. Mario Victorino, por ejemplo, descarta el término persona “por escasa capacidad de individualizar, y prefiere el más genérico *potencia*”<sup>14</sup>. Era difícil, pues, entender el sentido de persona, distinguiéndolo, pero a la vez refiriéndolo a la *máscara de teatro*.

En el año 325 se definió en el Concilio de Nicea el dogma de consustancialidad entre el Padre y el Hijo. Esto fue confirmado por el Concilio de

---

<sup>10</sup> Ver Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*

<sup>11</sup> Jedrn, II *Manual de historia de la Iglesia* I p 374

<sup>12</sup> Op Cit p 272. Cicerón hablaba de persona en el sentido de persona jurídica

<sup>13</sup> Bernardino Angelo di *Patrologia III La edad de oro de la literatura patristica latina* p 245

<sup>14</sup> *Ibid* P 247

Constantinopla en el 381. La correcta concepción de la naturaleza divina en Cristo dio origen a un sin fin de disputas. Surgió la interpretación arrianista, según la cual era imposible que Cristo tuviera dos naturalezas, la humana y la divina. Detrás de esta herejía había una concepción antropológica radicalmente dualista. Tenemos el fragmento de un texto arriano atribuido a Eudoxio de Constantinopla (+369), el cual afirma lo que sigue: “Creemos en un solo Señor Jesucristo [...] hecho carne, no hecho hombre, puesto que no asumió un alma humana; no dos naturalezas, puesto que no era hombre integralmente, sino que Dios ocupaba el lugar del alma en la carne”<sup>15</sup>. Por otro lado, en la misma línea, Apolinar de Laodicea, afirmaba que “Cristo posee un cuerpo humano y un *Noûs* o un *pneûma*, un alma racional, la cual, sin embargo, es idéntica con el *Logos*, ya que es imposible que dos seres dotados de mente y de voluntad propia coexistan en uno mismo”<sup>16</sup>.

En sentido contrario, para Atanasio, “el testimonio del prólogo de Juan: “y el Verbo se hizo carne” le bastaba para creer en la verdadera humanización del *Logos*”<sup>17</sup>. La concepción unitaria del hombre en Atanasio, donde encarnarse es idéntico a hacerse hombre, pone los cimientos para las determinaciones esenciales del concepto de persona. Será la posición de Atanasio y no la arriana, la validada por los obispos en Constantinopla.

Empero, la unidad de naturalezas en Cristo no estaba resuelta. Dos escuelas cristológicas estaban enfrentadas. Por un lado, la escuela de Antioquía, representada por Nestorio. Por el otro, la escuela Alejandrina, con Cirilo a la cabeza. Concediendo ambos la solución atanasiana, la disputa de ambos teólogos giraba en torno al título *theotokos* o madre de Dios, atribuido a María. En opinión de Cirilo, se trataba de un título legítimo, es decir María podría llamarse madre de Dios, “es decir, madre, según la humanidad de alguien que es Dios”<sup>18</sup>. En cambio, según

---

<sup>15</sup> Jedm, Op Cit t II p 145

<sup>16</sup> Ibid p 147

<sup>17</sup> Ibid p 146

<sup>18</sup> Metz, *Historia de los concilios*, p 26

Nestorio, no debía llamarse con tal título a María, pues las naturalezas en Cristo, decía, estaban totalmente separadas. El Concilio de Éfeso, del 431, le dio la razón a Cirilo.

Por estos años surge la figura de Eutiques, quien llevará hasta el extremo las tesis de Cirilo, degenerando en monofisismo, es decir, en la afirmación de una sola naturaleza en Cristo. Dice Eutiques: "Confieso que nuestro Señor constaba de dos naturalezas antes de la unión, pero después de la unión confieso una sola naturaleza"<sup>19</sup>.

El papa León I se opondrá a Eutiques, y, con base en el símbolo apostólico, "demuestra la distinción en Cristo de dos naturalezas, dotadas de sus propiedades y actividades peculiares y unidas en un único sujeto de atribución"<sup>20</sup>. Sí, Cristo es *consubstantialis matri*, pero también *consubstantialis Patri*. "Nuestro redentor – decía León- debía nacer de Dios y de María, es decir, ser consubstancial a ambos para que nosotros pudiéramos morir y resucitar con él en el sacramento del bautismo"<sup>21</sup>.

En el Concilio de Calcedonia del 451 se afirma con toda precisión que en Cristo hay dos naturalezas, la humana y la divina, las cuales, empero, se presentan en una misma *persona*. Pero más que *persona*, el concilio utilizó el término *hypóstasis*. Se trataba de reconocer un único sujeto del cual se predicara tanto lo divino como lo humano, por esta razón el término *hypóstasis*, de gran abolengo filosófico, fue una solución obvia. Sin embargo, el uso de este término no era más que un replanteamiento del problema, antes que una solución. *Hypóstasis* fue traducido al latín como *substantia*. De esta manera, la equivocidad del término era evidente, pues "en efecto, substancia se asimila demasiado, en su contenido, a

---

<sup>1</sup> Jedin, *Op Cit* t II p 168  
Bernardino A. *Op Cit* p 736  
<sup>2</sup> *Ibid* p 737

naturaleza”<sup>22</sup>. Aristóteles, por ejemplo, afirmaba que “toda substancia se llama naturaleza a causa de ésta, porque también la naturaleza es cierta substancia”<sup>23</sup>. De ahí que se tuviera que acudir, para evitar equívocos, al término persona.

Los conceptos griegos *ousia* e *hypokeimenos* no salían del orden de la *physis*. El mismo Xavier Zubiri señala que “solamente en tanto que emergiendo de esa *physis*, solamente en tanto que formando parte de la Naturaleza es como las cosas, propiamente para un hombre griego, *son*. *Son*, esto es, diría Aristóteles, poseen en sí *ousia*”<sup>24</sup>. En cambio, al utilizar *prósopon*, lo que se quiere es designar “algo que queda fuera del orden del ser”<sup>25</sup>, es decir algo fuera de la totalidad de lo que era para el griego la naturaleza. Calcedonia intentó mostrar que la unidad de Cristo revelaba *otro modo que ser*.<sup>26</sup> Desde la perspectiva de la *physis*, la afirmación de las dos naturalezas en una sola *hipóstasis* resultaba un galimatías, si no una contradicción en los términos. Podría ser perfectamente asimilable la fórmula *dos naturalezas en una hipóstasis* a *dos naturalezas en una sola naturaleza*. Luego... Lo mismo ocurriría si se predicaran dos naturalezas de un solo individuo. El concepto de individualidad dice una referencia muy marcada a lo específico, y por lo mismo a lo natural. Todo individuo es *individuo de una especie*. Habría, pues, o un individuo de naturaleza divina o un individuo de naturaleza humana, nunca los dos juntos.

¿Pero por qué el término máscara? Los padres conciliares tuvieron que importar un concepto hebreo a la lengua y mentalidad griega, en la cual el término, de manera inmediata, no tenía ningún sentido. De esta manera, para no traicionar el espíritu judeo-cristiano se tuvo que hacer una analogía. Es decir, dado que no se

<sup>22</sup> Segundo, Juan Luis, *¿Que mundo? ¿Que hombre? ¿Que Dios?* p. 362

<sup>23</sup> *Metafísica* V 1015<sup>a</sup>, 11-12. Cfr. Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, 1. *Hypostasis* era el aspecto subjetual de la *ousia*. En latín se pierde un tanto esta distinción, sin embargo a veces se tradujeron *hypostasis* y *ousia* como subsistencia y sustancia respectivamente.

<sup>24</sup> NHD p. 283

<sup>25</sup> Segundo Op Cit p. 363

<sup>26</sup> Ver Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* p. 45-46

podía traducir inmediatamente la palabra, se tuvo que buscar una palabra que creara un esquema proporcional. Había que buscar algo ambiguo, pero cuya ambigüedad pudiera ser sistemática. La analogía es un modo de la equivocidad cuya unidad es posible manejando a propósito la ambigüedad misma. “De esta forma se controla la ambigüedad, haciéndose en cierta forma una ambigüedad sistemática o controlada”<sup>27</sup>.

Usar el término máscara es ambiguo. Afirmar que en Cristo hay dos naturalezas en una *máscara* resulta desconcertante. La perplejidad mueve a la reconstrucción del contexto con el fin de poder advertir la proporción que se da dentro del esquema que abre la ambigüedad de la palabra.

No es que la unidad crística consista, literalmente, en una máscara, pero resulta que la máscara del actor “no forma parte del ser de un individuo, sino que, por así decirlo, lo individualiza sin acudir a ninguna categoría óptica”<sup>28</sup>. Es falso el lugar común que afirma que en Calcedonia “la introducción de conceptos filosóficos en su testimonio de fe helenizó por completo la inteligencia bíblica de la figura y mensaje de Jesús”<sup>29</sup>. *Prósopon* no era ningún término filosófico. Ciertamente era una palabra griega, pero por la sola manera como se usó, no sólo escapa de la filosofía griega, sino de la mentalidad griega en general.

De todo lo anterior, es posible destacar ciertas notas que ayudan a determinar lo que se entiende por persona. Al parecer, son cuatro las fundamentales. La primera, tiene que ver con las disputas de Atanasio contra el arrianismo, y con la definición niceno-constantinopolitana: la persona no es el alma. La unión del Verbo con la carne no es la unión de un alma divina con un cuerpo humano. Ser carne es ser hombre. La persona es carne. Desde las disputas entre alejandrinos y antioquenos, y la definición en Éfeso, advertimos la segunda, a saber, que la persona

---

<sup>27</sup> Benichou, M. *Signo y lenguaje en la filosofía medieval* p 36

<sup>28</sup> Segundo Op Cit p 363

<sup>29</sup> Jedin Op Cit II p 179

es *principio de unidad* o de *individuación*. Pero se trata de una individuación sui-géneris. Esto nos conduce a la tercer nota sobre la persona, destacada desde Calcedonia y desde su peculiar elección del término: la persona es individuo *transnatural*. Es decir, la persona es una realidad *distinta* de la realidad natural. Por último, recordando la trinidad de personas en Dios, se advierte que el modo transnatural de ser individuo real es de tal índole que “una persona aislada es un sin sentido”<sup>30</sup>; pues, Dios “al realizarse como persona se tripersonaliza [...] para [los padres] griegos cada persona no puede existir sino *produciendo* la otra”<sup>31</sup>.

Señalamos ya que en la Biblia de los setenta se tradujo rostro o cara por *prósopon*. San Jerónimo en la *Vulgata*, lo traduce como *persona*. Pudo haber traducido como *facies*, pero usó *persona*. Es decir, el carácter de persona, en la cristiandad, acabó por referirse de manera propia al ser humano, pero no sin algunos equívocos, sobre todo a la hora de hacer del término un concepto filosófico.

## **1.2. Asimilación y disolución filosófica del concepto en la cristiandad y la modernidad**

Tomás de Aquino es, sin duda, el más sobresaliente de los pensadores de la cristiandad. Éste identificará de manera inmediata el ser humano con el ser persona. Para Tomás, por lo tanto, que el hombre sea persona es un dato irrefragable. No obstante, a la hora de conceptualizar lo que sea la persona, Tomás seguirá a Boecio antes que a Calcedonia, si bien el espíritu de este concilio no dejará de estar presente nunca en Tomás. El caso de Tomás es muestra de la incompatibilidad del concepto de persona con una filosofía, como la griega, anclada en la concepción de realidad como *phýsis*. No obstante, el esfuerzo de Tomás por mantenerse fiel al cristianismo es asombroso y fecundísimo, por lo cual servirá de eje conductor.

<sup>30</sup> De Lubac, H. *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, p. 240

<sup>31</sup> NHD, p. 500

Boecio (480-525) conocía bien la lógica aristotélica, fue “el principal formador y maestro de la edad media en materia de lógica aristotélico-estoica”<sup>32</sup> y estaba al tanto de las disputas entre nestorianos y eutiquianos. Escribe una obra sobre el particular llamada *Sobre la persona única y las dos naturalezas, contra Eutiques y Nestorio, a Juan, Diácono de la Iglesia romana*. En esta obra intenta definir, con base en la teoría aristotélica de la definición, lo que sea naturaleza y lo que sea persona. Para Boecio, la naturaleza puede decirse de tres maneras: “Naturaleza es lo que la inteligencia puede captar proveniente de las cosas, en tanto sean [...] naturaleza es el principio de movimiento [...] naturaleza es aquello de acuerdo con lo cual la diferencia específica informa la cosa”<sup>33</sup>. Luego se pregunta por la definición de persona. Siguiendo la disputa teológica, y concediendo que habiendo en Cristo dos naturalezas, sólo hay una persona, reconoce que la persona es algo formalmente distinto que naturaleza. En este punto Boecio resbala del espíritu de Calcedonia y determina la distinción entre naturaleza y persona en el hecho de que “no toda naturaleza es persona, aunque toda persona deba ser alguna naturaleza”<sup>34</sup>.

La persona no puede ser accidente, pues es ella sujeto de predicación. Por lo tanto debe ser una sustancia. Pero no toda sustancia es persona, pues no toda naturaleza es persona (naturaleza significa la sustancia “en tanto tiene ordenación a la propia operación de la cosa”<sup>35</sup>). Sólo las sustancias de naturaleza racional son personas. Es decir sólo son personas el hombre, el ángel y Dios.<sup>36</sup> Pero, a pesar de todo, la naturaleza racional, en tanto predicado universal, no es la persona. Persona sólo se predica de los individuos. Por lo tanto, tenemos que persona implica “substancialidad, racionalidad e individualidad”<sup>37</sup>. De ahí la típica definición de

<sup>32</sup> Beuchot, M. *La esencia y la existencia en la filosofía escolástica medieval* p 14

<sup>33</sup> *Patrologia latina*, 64 1342 B

<sup>34</sup> Dussel *Op Cit* p 276

<sup>35</sup> Tomás de Aquino, *De ente et essentia* I

<sup>36</sup> *Patrologia latina* 64 1342 B

<sup>37</sup> Ewig, Eugen en *Jedni Op Cit II* p 991

persona, repetida durante toda la edad media: "Persona es una substancia individual de naturaleza racional"<sup>38</sup>.

Boecio deja de lado la cuestión principal del asunto. Para el concilio, persona era aquello que no se asimilaba a substancia ni a naturaleza, a cualquiera que ella fuera. En cambio, Boecio afirma con claridad que se trata de una substancia, cuya determinación personal depende de un tipo de naturaleza. Es decir, no postula un *otro* que la naturaleza, sino *otra* naturaleza. Boecio "no ahonda hasta lo más propio de la persona [...señala Eugen Ewig] porque lo que analiza es la cuestión de qué naturalezas tienen realmente persona y así considera a la persona como un distintivo de naturalezas, especies y entiende la persona misma como algo dotado de naturaleza"<sup>39</sup>. Si tanto la naturaleza humana como la divina implican la persona, sigue sin resolverse en cuál de las personas se dan ambas naturalezas.

Tomás de Aquino se plantea también el tema de la persona de Cristo en relación con sus dos naturalezas. Frente a la definición de Boecio, la cual califica como correcta<sup>40</sup>, Tomás consigna la objeción, según la cual, al asumir el Verbo de Dios una naturaleza humana y al no existir "la naturaleza universal en sí, sino en tanto contemplada"; y por lo mismo, sólo el individuo, o sea la personalidad propia de la naturaleza humana, síguese que "no parece que la unión fuera hecha en la persona"<sup>41</sup>. Es decir, al parecer, desde la definición de Boecio, es imposible distinguir realmente persona de naturaleza, pues persona es un individuo de cierta naturaleza.

Responderá santo Tomás insistiendo en que sí es posible distinguir en las "cosas subsistentes algo que no pertenece a la razón de especie, así como los

<sup>38</sup> *Pat. Lat.* 64 1343 C

<sup>39</sup> *Op. Cit.* p. 992

<sup>40</sup> *Summa theologiae* I, q. 29, a. 1

<sup>41</sup> *St. Th. III* q. 2 a. 2

accidentes y el principio de individuación”<sup>42</sup>. En efecto “no entra en la definición de hombre este hueso y esta carne”<sup>43</sup>. Es decir, para Tomás lo individual, en tanto tal, escapa a la definición. Por lo mismo, por significar naturaleza “la esencia de la especie, que es lo que significa la definición”<sup>44</sup>, resulta que el principio de individuación está más allá de la naturaleza. Tomás acentúa el aspecto individual de la noción boeciana, empero, habrá que ver qué se entiende por principio de individuación.

En sus años de juventud, Tomás escribió el opúsculo *De ente et essentia*, obra de notable inspiración aristotélica. En ella, señala que el principio de individuación es la materia signada por la cantidad. Puesto que sólo la forma es causa del ser de la esencia<sup>45</sup>, en tanto es la determinación o actualidad de la materia, resulta que el principio de individuación, si bien distinto de la naturaleza, no añade nada al ser. En este sentido, como *momento negativo*, el individuo se asimila *necesariamente* a la naturaleza que lo determina como ser, pues no tiene otra entidad más que ella.

Pero tenemos que Ghislain Lafont afirma que “en una ontología existencial la persona es la cumbre del ser”<sup>46</sup>, y la de Tomás, ciertamente, *es una ontología existencial*: “toda su doctrina del ser lleva el cuño de esta distinción fundamental entre el orden del “ser en cuanto ser” que es el de la sustancia, y el orden de la causa de este “ser en cuanto ser” que es el de la existencia”<sup>47</sup>.

En Tomás existe un ámbito que rebasa los límites del ámbito del ser como sustancia o como naturaleza, es el ámbito de la existencia. Fiel a Aristóteles, para Tomás los entes están compuestos de una materia o principio potencial y de una

---

<sup>42</sup> Idem

<sup>43</sup> *De ente et essentia* 2

<sup>44</sup> *STh III* q.2 a 2

<sup>45</sup> *De ente et essentia* 2

<sup>46</sup> *Estructura y método en la Suma Teológica de santo Tomás de Aquino* p. 349

<sup>47</sup> Gilson, Etienne *El ser y la esencia* p. 82

forma o principio de *actuidad*<sup>48</sup> de la materia. Pero original con respecto al *filósofo*, afirma el *esse* o existencia, que no es, estrictamente, una actuidad, pues no determina nada. Ciertamente Tomás afirma que “el ser es la actuidad de toda forma o naturaleza”<sup>49</sup>. Pero no se trata sino de una analogía, porque “la relación del existir a la esencia se presenta [...] como la de un acto que no es una forma, a una potencialidad que no es una materia”<sup>50</sup>. El *esse* sólo “se recibe en la esencia o naturaleza particular, determinada y concreta”<sup>51</sup>. Es decir, la existencia es algo añadido, y por lo mismo, otro, de la sustancia ya constituida o determinada. Dice Gilson “La forma es [...] el acto último en orden de la sustancialidad. Si debe añadirsele el *esse*, no será para hacer de él una sustancia, sino para hacer que esta sustancia exista”<sup>52</sup>.

Desde la doctrina tomista del *esse* puede distinguirse un ámbito positivo fuera de la naturaleza, ámbito al que aludiría persona. Sin embargo, la individualidad que constituye la persona no acabará por ser referida al ámbito del *esse*. Francisco Suárez, tres siglos después de Tomás, afirmará que la opinión acerca de la existencia como principio de individuación “es rechazada por todos como enteramente falsa e improbable”<sup>53</sup>. No podía ser de otra manera, pues desde la filosofía tomista, el *esse* no es una cosa, no es *algo* real, por lo tanto no puede ser una persona. Por otra parte, la persona, según Tomás, “no añade nada nuevo sobre la hipóstasis”<sup>54</sup>, sino su determinada naturaleza, a saber, la racional”<sup>55</sup>. Es decir, Tomás olvida la

<sup>48</sup> El término aristotelico-tomista no es actuidad, sino actualidad. Sin embargo, Xavier Zubiri utiliza actualidad en un sentido distinto. Por esta razón, para evitar confusiones, hemos usado el término actuidad, el cual es el que usa Zubiri al referirse a lo que los tomistas llaman actualidad

<sup>49</sup> *S.Th. I q. 3 a. 1*

<sup>50</sup> Gilson, E. *Op. Cit.* p. 101

<sup>51</sup> Bouchot, *La esencia y la existencia*, p. 61

<sup>52</sup> *Op. Cit.* p. 94

<sup>53</sup> *Disputationes Metaphysicae*, Disp. 5, sec. 5, n. 2

<sup>54</sup> “Sustancia tiene dos acepciones. Una por la que sustancia es tomada como la esencia de algo [...] Esta sustancia los griegos la llamaron *ousia* y nosotros esencia. Otra acepción es la de sustancia como sujeto o supuesto que subsiste en el género de la sustancia” *S.Th. I q. 29, a. 2*

<sup>55</sup> *S.Th. III q. 2 a. 3*

peculiaridad del término persona y asimila persona a supuesto o individuo de una especie en particular.

No obstante, al insistir en la individualidad pone acertadamente el acento en una de las determinaciones fundamentales del concepto de persona que hemos señalado. Tomás entiende que individual es aquello con subsistencia propia, es decir “aquello que existe por sí y no en otro”<sup>56</sup>. Dentro del horizonte de la substancia, la subsistencia perfecta, de alguna manera no cabe de ninguna manera, dada la facilidad con se asimila forma o determinación a especie. Si bien “la naturaleza no se predica del supuesto”<sup>57</sup>, esto puede tomarse como defecto o infradeterminación del individuo, precisamente por causa de la materia individuante. Pero Tomás se resistirá a afirmar esto señalando que la individualidad humana, por la dignidad de su naturaleza racional, la cual permite una apropiación conciente de la individualidad, constituye un supuesto más perfecto, o sea, una persona. Dice Tomás “El individuo es lo que es en sí mismo indistinto, pero distinto de todo otro. La persona, en toda naturaleza significa aquello que es distinto en esa naturaleza”<sup>58</sup>. No deja de afirmar, pues, que la persona es unidad que trasciende el modo habitual de ser individuo natural. Empero, tal modalidad exterior a lo natural es ella misma fruto de una naturaleza.

A fin de cuentas, por el dualismo de naturalezas implicado en Boecio, acabará imponiéndose la naturaleza racional sobre la persona. Este dualismo de naturalezas tiende a un dualismo antropológico. En Tomás, dado que el alma racional era forma sustancial del cuerpo, ella misma era la actividad de las potencias sensibles, por lo cual existía, pese a todo, cierta resistencia a la implicación persona-naturaleza y con ello al dualismo. Con el dualismo cartesiano, en cambio, la persona acabó por ser

<sup>56</sup> *Ibid* a 2

<sup>57</sup> *Idem*

<sup>58</sup> *St Th 1 q 29 a 4*

subsumida a la *res cogitans* o naturaleza pensante. Es decir, la persona acabó por identificarse con el *yo*.

Kant pone a la persona como fundamento del imperativo categórico<sup>59</sup>; sin embargo, en Kant, la impronta dualista era indeleble: su tesis no era otro que la naturaleza, sino *otra* naturaleza.<sup>60</sup> Por esta razón, lo que Kant entenderá por persona será algo muy alejado del concepto de Calcedonia. Puede parecer obvio, pero la conciente deuda de Kant con el cristianismo no es para desestimarse. Inclusive, en cierto sentido es fiel a la definición de Boecio; basta para mostrarlo lo que sigue. Para Kant “los seres racionales se llaman *personas*”<sup>61</sup>, con este título las personas se distinguen de los seres naturales. Es decir, Kant restringió el término naturaleza a las realidades no humanas, las cuales eran objeto de la razón pura teórica. Sin embargo, la persona se siguió entendiendo como naturaleza. *otra* naturaleza que lo natural, pero naturaleza.

Es de destacar, sin embargo, el hecho de que Kant determine a la persona: “el hombre, y en general todo ser racional [...como] *fin en sí mismo, no sólo [...]* medio para usos cualesquiera de ésta o aquélla voluntad”<sup>62</sup>. Pero debemos precavernos, como señalamos ya, de que Kant entiende por persona una naturaleza.

Por lo dicho arriba, se comprende eso que habíamos anticipado: la persona es fundamento del imperativo categórico. Es decir, la persona es sujeto y objeto del imperativo categórico. El imperativo categórico representa el *dictum* por medio del cual la voluntad se determina como libre. Para Kant, ser persona es ser libre. Ser persona es reconocer la voluntad racional de la naturaleza humana y determinarla conforme a la razón misma, persona como sujeto y objeto de la voluntad, pues.

---

<sup>59</sup> *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* P 44

<sup>60</sup> Llamamos dualista a una posición que afirma dos naturalezas, su contrario no es el monismo sino el unitarismo. La afirmación de la exterioridad a la naturaleza es contraria al monismo, pero no se trata de ningún dualismo, pues no afirma dos naturalezas.

<sup>61</sup> *Idem*

<sup>62</sup> *Idem*

Persona en Kant, entonces, es voluntad libre, cuya realización u objetivación es la moralidad. ¿Pero qué implica la persona como libertad?

Libertad es la determinación de la voluntad de un ser racional en tanto actúa como tal. Así pues, Kant parte del hecho de que la voluntad se siente obligada a algo. Hay algo que se impone como deber a la conciencia moral. Supuesto esto, habría que pensar en una determinación incondicionada, libre o racional, puesto que lo incondicionado es el horizonte de la razón. Para que esto fuera posible la obligación no podría ser una imposición externa.

Esto último no supone que algo relativo no imponga obligatoriedad. Lo que supone es que es una obligatoriedad relativa. Es decir, que impone obligación esto sólo en cuanto dice relación a algo absoluto o incondicionado. Con base en esto, Kant distingue entre máxima e imperativo. Esta distinción corresponde a la distinción entre imperativos hipotéticos e imperativos categóricos. Los primeros “Encerrarían meros preceptos de la habilidad”<sup>63</sup>. Es decir, obligarían en tanto medios para un fin. Los segundos “en cambio, serían categóricos y sólo ellos serían leyes prácticas”<sup>64</sup>. Es decir, son estos los que realmente imponen obligación de forma universal.

Si una representación, aunque tenga su asiento y origen en el entendimiento, no puede determinar el albedrío más que porque presupone en el sujeto un sentimiento de un placer, entonces el hecho de que sea ella un fundamento de determinación del albedrío, depende enteramente de la constitución del sentido interno, a saber, de que éste pueda ser afectado con agrado por esa representación<sup>65</sup>, es decir, de algo empíricamente subjetivo y no racional. Es decir, lo material no obliga porque para tal efecto, habría que suponer una inclinación universal de los apetitos. Pero no, tales inclinaciones son meramente subjetivas. Pero, y en esto

---

<sup>63</sup> *Crítica de la razón práctica* p 104

<sup>64</sup> *Idem*

<sup>65</sup> *Idem*

insiste Kant, para que algo obligue “tendría que contener en todos los casos y para todos los seres racionales *precisamente el mismo fundamento de determinación de la voluntad*”.<sup>66</sup>

Todo acto moral implica cierto contenido. Esto no lo niega Kant, él mismo insiste en ello. El asunto es que lo material no obliga, no determina lo moral, libre o personal del acto. Con base en esto, Kant propone la primera formulación del imperativo categórico, o sea, la formulación de aquello que obliga incondicionalmente a la voluntad. Tal imperativo dice así: “Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal”<sup>67</sup>.

En el imperativo categórico de Kant, la voluntad se determina a sí misma, poniéndose ella a sí misma sus determinaciones. La persona se pone como objeto y fin de la voluntad. Por otra parte, el imperativo categórico no es, pues, una tautología. La voluntad que determina no es la misma que la voluntad determinada. A pesar de la pretensión formal de la moral kantiana, la persona, como contenido, es el fundamento del imperativo.

Kant, con la figura de persona materializa la voluntad humana y su libertad. La obligatoriedad del principio formal radica en el hecho de que la conciencia no puede presentar contradicciones. Esto supone una voluntad como sujeto determinado, donde su acción no guarde una contradicción con el sujeto en cuanto universal. Sin embargo, en Kant no cabe que tal materialización sea una corporalización, de esta manera, la persona, sujeto y objeto del imperativo categórico es el yo. En las *críticas*, este yo no es exactamente una naturaleza pensante como en Descartes, empero, el programa político ilustrado, defendido por Kant, sí sostiene al yo como individuo como fundamento suyo. Dice *tartarin de*

<sup>66</sup> Idem

<sup>67</sup> Ibid p 112

Köeningsberg: “para esta ilustración no se requiere más que una cosa, libertad”<sup>68</sup>. Esta libertad como contenido, como valor para el progreso liberal, es propia de un individuo. Es por ello que el modelo de moral que propone Kant es el de la autonomía, y es que se basa en una concepción de la persona como yo individualista.

Por último, pasemos lista a Hegel. Con Kant tenemos una muestra de cómo se disolvió el concepto de persona en la modernidad, reduciéndose al yo del imperativo categórico. Sin embargo, como dice Zubiri, “La verdad de Europa está en Hegel”<sup>69</sup>. Será significativo, por tanto, que la verdad de Europa pase por alto *completamente* el concepto cristiano de persona. No discutiremos, por otra parte, si en Hegel se encuentra tal concepto pero bajo otro término. Nos basta con señalar a que se refiere Hegel cuando dice persona.

Hegel parte de una preocupación kantiana, que era la preocupación de su época. La libertad es lo universal, y por lo tanto, aquello que determina incondicionalmente toda voluntad. Si la libertad determina incondicional, necesaria y universalmente a la voluntad es porque el concepto de la voluntad es, precisamente, la libertad. En la *Enciclopedia*, Hegel afirma que “la actividad finalística de esta voluntad consiste en realizar su concepto, la libertad”<sup>70</sup>. Por su parte, las determinaciones de la libertad son “*las obligaciones de la voluntad*”<sup>71</sup>.

Es aquí donde surge la primera complicación. No resulta claro *de forma inmediata* esto de las obligaciones. Pareciera una contradicción que la voluntad se determine como libre, precisamente, disciplinándose a una obligación. Es que, de manera inmediata, la voluntad libre contiene “el elemento de la *pura indeterminación* o de la pura reflexión del yo en sí mismo”<sup>72</sup>. De tal manera que toda determinación posible le resulta extraña, y por lo mismo, cualquier obligación

<sup>68</sup> “¿Qué es ilustración?”, en *Filosofía de la historia* p 25.

<sup>69</sup> NHDp, 281

<sup>70</sup> [484]

<sup>71</sup> *Ibid* [480]

<sup>72</sup> *Principios de la filosofía del derecho* [5]

imposible. Frente a toda realidad exterior se comporta de manera negativa. lo exterior es lo absolutamente contingente. Para ella, para la voluntad reflejada de modo inmediato sobre sí misma, cualquier determinación significa su propia negación. Esta voluntad, por lo tanto “de hecho no quiere su realidad positiva”<sup>73</sup>. Es decir. no quiere nada. Pero una voluntad que no quiere nada no es voluntad: “Una voluntad que [...]sólo quiere lo universal abstracto, no quiere *nada* y no es por lo tanto una voluntad”<sup>74</sup>.

La voluntad tendrá que negar su representación inmediata y lanzarse a la existencia. No cabe para ella otra determinación que la de la misma particularidad reflejada sobre sí misma. Es la individualidad como apetencia que busca satisfacerse a si misma: “La satisfacción de la apetencia es, ciertamente, la reflexión de la autoconciencia en sí misma”<sup>75</sup>. Por su parte, esta satisfacción por medio de la cual la voluntad se realiza sólo es garantizada por la propiedad. Es éste el primer derecho de la persona. “El precepto del derecho[...]: *sé una persona y respeta a los demás como persona.*”<sup>76</sup> Significa, *sé propietario* y respeta la propiedad de los demás. Tenemos, pues, que la voluntad tiene derecho a la propiedad. Sin embargo, permanecemos en la abstracción si no se toma en cuenta que la propiedad, en tanto existente. se enfrenta contra el derecho de otros posibles propietarios. De esta manera. la posesión pasa por el reconocimiento de las otras personas a las cuales la posesión se opone. Pero puesto que la existencia de la propiedad se juega no en la cosa sino en su reconocimiento, la propiedad es lo prescindible. La persona sólo se presenta como tal en el contrato, es decir, en el procedimiento por medio del cual uno se desprende de su propiedad. “El hombre es una persona sólo si se le considera con un cierto *status*”<sup>77</sup>. Este *status* es el de propietario. “una autoconciencia para

---

<sup>73</sup> Idem

<sup>74</sup> Ibid [7] Agregado

<sup>75</sup> *Fenomenología del Espíritu* P 112

<sup>76</sup> *Principios* [36]

<sup>77</sup> Ibid [40]

*una autoconciencia*<sup>78</sup> La propiedad depende del contrato. El contrato, sujeto al arbitrio de las partes, revela que “No sólo puedo enajenar una propiedad[ ..] sino que por su concepto *debo* hacerlo para que mi *voluntad*, en cuanto *existente*, sea objetiva”<sup>79</sup>. Es decir, la posibilidad de enajenar la propiedad, significa, para la voluntad el distinguirse, y, por lo mismo, no someterse a las limitaciones impuestas por la cosa y mostrarse como persona. Estamos frente a una situación análoga a la desarrollada por Hegel en el capítulo IV de la *Fenomenología*. En ese lugar, la autoconciencia, la persona “despreciando la vida se muestra ella misma como autoconciencia y ofrece la ocasión de mostrarse como autoconciencia al yo que se le enfrenta”<sup>80</sup>. Ser persona, en tanto que transnaturaleza, consiste en arriesgar la vida (naturaleza). De esto resulta que la propiedad, correlato objetivo de la apetencia no determina a la voluntad como libertad. El derecho que la respalda, por lo mismo, es abstracto. El contenido del derecho no es la voluntad finita del individuo, ésta no tiene mayor relevancia, tal como se ve en el contrato. De hecho, la afirmación de la contingencia de esta voluntad finita constituye el delito, cuya punición hace que emerja la nueva positividad de la obligación.

Por todo ello, puede concluirse que la verdad y universalidad del derecho abstracto, el cual, en su unilateralidad no determina a la voluntad libre es la conciencia moral misma, sin cuya mediación, el derecho abstracto permanece ajeno; y la cual se manifiesta como superación de una contingencia, la cual se muestra obligatoria por causa de la pena. Como puede verse, para Hegel, persona no es otra cosa que persona jurídica. Por esta razón, al entrar al ámbito de la moralidad, afirma Hegel que en él “El individuo libre que en el derecho (inmediato) era solamente *persona* está ahora determinado como *sujeto*”<sup>81</sup>. Insistimos, probablemente a lo que alude el concepto cristiano de persona se encuentre según otra figura en Hegel, no es

<sup>78</sup> *Fenomenología*, p 112

<sup>79</sup> *Principios* [72]

<sup>80</sup> VALLS PLANA, R. *Del yo al nosotros*, P 123

<sup>81</sup> *Enciclopedia* [503]

nuestro tema. Lo que sí es importante e indudable es que la referencia explícita a Calcedonia está completamente ausente.

Pues bien, es en este contexto, el de la ausencia del concepto cristiano de persona, el cual no cabe en los modelos filosóficos de entonces, donde surge la protesta de un movimiento filosófico que apunta hacia tal concepto. Es el personalismo.

### 1.3. La filosofía personalista: Marcel y Mounier.

A principios del siglo XX, el ciclo de la historia europea, iniciado en el siglo XV, no en el XVI, llamado modernidad, se estaba consumando, revelando así, de manera definitiva, los límites su proyecto. Emmanuel Mounier calificó a ese proyecto como una amenaza contra la persona. Un siglo antes, Hegel señalaba que cuando la sociedad burguesa o moderna funciona sin trabas, es decir, de acuerdo con su representación y se “produce dentro de ella *el progreso de la población y de la industria*”<sup>82</sup>, concomitantemente se desarrolla la “*singularización y limitación del trabajo particular*”<sup>83</sup>. Esto muestra la paradoja de una riqueza que se acumula pero que no puede ser *usada*. La fuerza de trabajo, al transformarse en valor de uso o medida abstracta de trabajo, aparece ligada necesariamente a los movimientos del mercado. La riqueza como valor de uso (o mediación para la subsistencia) resulta imposible de ser repartida de manera tal que la proporción en la distribución de los bienes permanezca estable. Nos dice Hegel “Se manifiesta aquí que en medio del *exceso de riqueza* la sociedad civil *no es suficientemente rica*, es decir, no posee bienes propios suficientes para impedir el exceso de pobreza”<sup>84</sup>. El, *es decir* que aparece en el texto, muestra la diferencia entre los dos modos de riqueza. Esta

---

<sup>82</sup> Ibid[243]

<sup>83</sup> Idem

<sup>84</sup> Ib [244]

contradicción, por una parte, no permite “la subsistencia de los necesitados sin la mediación del trabajo”<sup>85</sup>, porque “estaría en contra del principio de la sociedad civil”<sup>86</sup>. Por otra parte, no permite realizar *el pleno empleo*, porque la multiplicación de mercancías rebasaría el nivel de consumidores, con lo cual los valores mercantiles se depreciarían en relación con los bienes de uso. Esto obliga, a la sociedad civil, a buscar nuevos mercados, para “buscar en el exterior consumidores”<sup>87</sup>. Estos nuevos consumidores deberán estar “atrasados respecto de los medios que ella tiene en exceso”<sup>88</sup>. De esta forma, se incrementaría el valor mercantil, a la par que se multiplicarían los bienes. Pero la ausencia de nuevos mercados debía traer como consecuencia un derrumbe financiero.

En efecto, esto pasó en 1929 en los Estados Unidos. Por esos años se gestaba el movimiento personalista en Francia, alrededor de la revista *Esprit*. Emmanuel Mounier, a la cabeza del movimiento y de la revista, señalaba que la crisis y culminación de la modernidad, cuya muestra fue la caída de la bolsa, en su vertiente capitalista, y el totalitarismo, por el lado de los colectivismos fascistas y soviéticos, estaba animada por un fundamental olvido de la persona humana. Lo engañoso de este olvido, decía Mounier, es que la cultura burguesa misma tenía la representación de sí misma como la de una cultura cifrada sobre los derechos de la persona. Recordemos a Kant

Mounier se encargará de desenmascarar esta pretensión, mostrando que lo que ha venido concibiendo la modernidad como persona es algo totalmente alejado de la concepción cristiana de persona, a pesar de haber pretendido ella, con todo y su apelación a la exclusiva legitimación secular<sup>89</sup>, erigirse como defensora de tal

---

<sup>85</sup> Ib [245]

<sup>86</sup> Id

<sup>87</sup> Ibid [246]

<sup>88</sup> Id

<sup>89</sup> Definitivamente la modernidad, como totalidad se hace influida por el cristianismo (Cfr. Maritain, Jacques *Humanismo integral*) lo cual de ningún modo desdice que hacia el interior de ella, no hacia *si misma como todo*, los modos de legitimación sean seculares en pretensión

concepción. Mounier señala que lo más grave del caso era ese precisamente, que la cristiandad misma hubiera pactado y asumido como propia la cultura burguesa: “la cristiandad ha traicionado al cristianismo”<sup>90</sup>, decía Mounier. A este contubernio espurio lo llamó *desorden establecido*. Contra tal desorden, el cual describe la situación deplorable de la persona en medio de una civilización individualista, validada ella misma apelando a *los valores de la persona*; el intento del personalismo es en “contra del mundo burgués [...] arrancarle el uso y la interpretación unilateral de estos valores y volver contra él las armas que ha usurpado”<sup>91</sup>.

Es decir, el personalismo tiene el propósito de abreviar de las fuentes mismas de donde ha surgido el concepto de persona. En estas fuentes pretende el personalismo encontrar el más contundente mentís contra la modernidad.

De esta manera, desde el concepto de persona, el personalismo descubrió que cuando la modernidad capitalista “inventó la fecundidad automática del dinero [...] el bien mecánico, impersonal [...] que distribuyen la máquina y la renta”<sup>92</sup>, pasó de largo a la persona humana y cifró toda su atención en la acumulación de valores de cambio, sin importar si estos representaban efectivos valores de uso para la persona.

Maestro de Mounier y padre del personalismo, Gabriel Marcel, señalaba una distinción fundamental entre *ser* y *tener*.<sup>93</sup> “Lo que tengo se añade a mí [ . ] no tengo

---

<sup>90</sup> Moratalla, A.D. *Un humanismo del siglo XX el personalismo*, p 88

<sup>91</sup> *Ibid* p 28

<sup>92</sup> Mounier, E. *Manifiesto al servicio del personalismo*, p 21

<sup>93</sup> Esta distinción cuyo origen cabría rastrearlo en san Agustín, en el texto que dice “Yo recuerdo, yo entiendo, yo quiero por estas tres pero ni memoria ni inteligencia ni *dilección* soy sino que las tengo” (*De Trinitate* XI - 22 ) decía esta distinción tendrá una entusiasta aceptación en el mundo católico en el siglo XX su presencia multitudinaria abarca desde enseñanzas como *Laborem Exercens* o *Sollicitudo rei socialis* de Juan Pablo II hasta la teología de Leonardo Boff y la pedagogía de Paulo Freyre pasando, desde luego por los documentos del Vaticano II o de la segunda CELAM. Por desgracia contiene una ambigüedad que puede hacerla degenerar fácilmente en un dualismo antropológico

sino aquello de que puedo [...] disponer<sup>94</sup>. Por contraste, el ser es lo absolutamente imposible de enajenar. Según Marcel y Mounier, el mundo moderno se ha encargado de ensanchar desproporcionadamente el ámbito del tener a costa del ámbito del ser. En efecto, la multiplicación de la ganancia capitalista, que sin duda es grande, no es sino la acumulación de valores de cambio, es decir, acumulación de lo enajenable. En cambio, los bienes de consumo no han crecido en la misma proporción

Acentuamos el aspecto económico del asunto porque la distinción de Marcel no sólo no alude ni es respectiva a ningún dualismo antropológico, sino que, por el contrario, se basa en la crítica a este dualismo. El ámbito del ser no es el ámbito de lo desencarnado ni de lo evanescentemente *espiritualoide*. Mounier, con toda claridad afirma que “la revolución moral será económica o no será nada”<sup>95</sup>. Paradójicamente, la obstinación en el tener se alimenta de un “espíritu inflado de vacío, ligero y egoísta”<sup>96</sup>. De la fecundidad automática del dinero que señala Mounier, y que Marx llamaba “carácter místico” nos dice el mismo Marx que “no deriva[...]de su valor de uso”<sup>97</sup>. Deriva de su valor de cambio, de su mera mediación mercantil. La posibilidad de sacrificar los bienes de consumo en pos de la renta capitalista, no puede tener otra justificación que un rechazo decidido de toda carnalidad. De esta manera, frente a la grosera carnalidad, se erige, como anulación de ésta, la *espiritualidad* del intercambio puro: *fecundidad pura y absoluta* “El fetichismo del capital proyecta al capital verdaderamente como la luz en las tinieblas, la fuente de la vida eterna”<sup>98</sup>.

Como puede verse, defender la preeminencia de la persona por encima de la economía, o del ser por encima del tener, no significa poner *el alma por encima del*

---

<sup>94</sup> Marcel G. *Ser y tener* p. 152

<sup>95</sup> *Obras III* p. 283

<sup>96</sup> *Manifiesto*, p. 25

<sup>97</sup> *El Capital* p. 87

<sup>98</sup> Hinkelammert F. *Las armas ideológicas de la muerte* p. 47

*cuero*. Volviendo a los orígenes del concepto de persona, lo que critica Mounier de la modernidad es el haber erigido en supremo valor la economía, pero “no la economía del pobre, débil garantía contra un mundo en que toda la desdicha es para él; sino la economía avara [...] a costa de la alegría, la fantasía, la bondad”<sup>99</sup>.

Mounier recupera la carnalidad implicada en el concepto cristiano de persona. De esta manera, su crítica a la modernidad, lo mismo que la crítica de Marcel contra la desproporción del tener, consiste en que la modernidad ha olvidado el sentido del cuerpo. El tener es una amenaza contra la carne, y por lo mismo, contra la persona. El personalismo no sólo no apela a un espiritualismo, sino que, para él, en palabras de Mounier “el grado de personalización dependerá del grado de encarnación”<sup>100</sup>. El capitalismo es la muerte del espíritu porque es la muerte de la carne.

Gabriel Marcel, sin ninguna ambigüedad afirma “yo soy mi cuerpo”<sup>101</sup>. *Soy cuerpo*, eh, no, *tengo cuerpo* ¿Pero qué es cuerpo? No es esto, acaso, un materialismo vulgar. Ciertamente, por hablar de una carne que constituye a la persona, no se asimila la carne, entonces, a ningún género de naturaleza corporal, a ninguna *res extensa*. Para los personalistas la elección fundamental no se da entre el espíritu y la carne, pues “el espíritu sólo se constituye a condición de encarnarse”<sup>102</sup>.

Descartes defendía que le es más fácil representarse la existencia del alma que la del cuerpo. En cambio, Marcel señala que tener una cosa como existente es considerar “tal cosa como vinculada a mi cuerpo”<sup>103</sup>. De esta manera “yo no puedo, sin caer en contradicción, pensar mi cuerpo como no-existente, puesto que (en tanto que es mi cuerpo) todo lo existente se define y se sitúa en relación a él”<sup>104</sup>. En tal caso, podría pensarse, la decisión iría en optar por el otro extremo del cartesianismo:

---

<sup>99</sup> *Manifiesto* p 23

<sup>100</sup> Moratalla, A. D. *Un humanismo del siglo XX el personalismo* p 84

<sup>101</sup> *El misterio del ser* p 102

<sup>102</sup> *Ibid* p 184

<sup>103</sup> *Señalética* p 20

<sup>104</sup> *Ibid* p 21

la persona no es *más que* cuerpo. En principio, debiera concederse lo anterior. si no fuera por la tremenda connotación del *más que*. En efecto, esas palabras implican algo así como que el hombre es un ser más entre las cosas, y en ese sentido, un momento más de la totalidad. Es decir, un momento negativo, que, como tal, ha de ser negado para configurar la totalidad. Lacroix, otro personalista, escribe que “el sufrimiento de una sola criatura inocente condena toda la teoría del progreso”<sup>105</sup>.

Pero ser persona no es lo mismo que ser individuo. Es decir, ser persona no se reduce a ser un caso de una naturaleza universal. De esta manera, con el cuerpo, nos tropezamos con el hecho de que “sea *mi* cuerpo”<sup>106</sup>. No es sólo un cuerpo entre otros, es *mío*. Este dato, que sea *mío*, revela la índole formal del cuerpo de la persona. El posesivo mueve espontáneamente la atención hacia los dominios del tener. Es el camino que han seguido las antropologías dualistas. Pero no *tengo* un cuerpo, lo soy. Marcel nos lleva a una situación límite de la existencia humana. En esta situación se muestra, en un nivel *existencial*, la distinción entre ser y tener que hemos referido a una perspectiva económica. Esta situación límite es el suicidio. Se pregunta Marcel “Matarse ¿no es disponer de su cuerpo (o de su vida) como de algo que uno *tiene*, como de una cosa?”<sup>107</sup>. En efecto, quien se mata *dispone* de su cuerpo, lo enajena de *sí*, como se hace o se puede hacer con lo que se tiene. Pero en este caso “se llega a la fórmula siguiente: mi cuerpo es un objeto, yo no soy nada”<sup>108</sup>. Es decir, al enajenar el cuerpo de sí mismo, se queda sin *sí mismo*. Ya se dijo cómo para Marcel toda afirmación de una existencia dice relación con el cuerpo de quien afirma. Pues el suicidio es el dualismo práctico, que, poniéndose en práctica, derrumba todas las pretensiones de éste

Pero hay suicidas, y suicidas con *conciencia*. La existencia de suicidas apunta a una contradicción o paradoja: no tenemos cuerpo, pero podemos disponer

---

<sup>105</sup> Moratalla. *Op Cit* p 132

<sup>106</sup> *Ser y tener* p 21

<sup>107</sup> *Ibid* p 153

<sup>108</sup> *Idem*

de él. ¿No sería esto la prueba contundente de que la persona humana es una cosa más entre las cosas? Puedo tirarme al fondo de un río. También puedo hacer eso con una piedra. Pero el suicida realiza su acto con conciencia. ¿Cómo? No tropiezo con nada si me represento la piedra que tengo en mi mano en el fondo del agua. Quienquiera que este leyendo esto lo puede hacer ahora mismo. ¿Pero cómo se representa el suicida en el fondo del agua? Piénsate, lector, en el fondo de un río. Pero no como otra persona que te viera, representate *a ti mismo*. Podrás representarte luchando contra las aguas, puedes representarte el dolor de los pulmones al borde de su explosión. Pero habrás muerto ¿y qué hay? ¿Podemos representarnos muertos? Imposible. El ser acaba por imponerse al tener. ¿Qué hay en la mente del suicida? No puede haber la representación de su muerte. Pero sí puede pensar en su cadáver arrastrado por la corriente. Pero el cadáver no es él mismo. El tener, al arrogarse los dominios del ser, acaba por no resistir la prueba. Junto con la muerte del ser viene la imposibilidad absoluta del tener. Esto mismo señala a un ámbito allende de la objetividad.

A partir de esto, Marcel propone la distinción entre misterio y problema. Problema es algo que aparece *frente a mí*, algo de cuyos datos puedo disponer. Misterio es aquello en que me encuentro involucrado, y por lo mismo, al querer problematizarlo, los datos tropiezan entre sí<sup>109</sup>. De esta manera, así como reducir el ser al tener es la ruina de ser y de tener, problematizar el misterio es diluir el misterio, pero también desquiciar el problema. No se trata, por tanto, de concebir el misterio como lo incognoscible. “Lo incognoscible no es, en efecto, más que un límite de lo problemático que no puede actualizarse sin contradicción”<sup>110</sup>. La persona misma, su presencia, es un misterio, pero no en el sentido de que sea algo *extraño*. En la persona Marcel reconoce una presencia positiva, no un postulado mágico u obscuro. De lo que se trata es de que “el acto por el cual nos orientamos hacia ella es esencialmente diferente de aquél por medio del cual aprehendemos un

---

*Posiciones y aproximaciones en torno al misterio ontológico*, p 11

<sup>109</sup> *El misterio del ser*, p 192

objeto”<sup>111</sup>. Esto alude, obviamente, a la determinación *transnatural* de la persona según el concilio de Calcedonia.

La persona es carne, pero esa carne no es el mero principio de individuación de las naturalezas. Esa carnalidad misma es la que no se asimila a naturaleza alguna. Los tropiezos a que lleva conceptualizar el cuerpo como un caso de la naturaleza así lo muestran.

La *transnaturalidad* de la persona humana, de su carne misma, indica una *individualidad* de tal índole que, difícilmente debiera seguirse llamando individualidad. La definición boeciana de “sustancia personal se caracterizaba por una incomunicabilidad que le otorgaba su ser más propio”<sup>112</sup>. Dado que era su forma sustancial lo que definía su ser, su individualidad no podía ser más que negativa, sin otra posible apertura que la definida por su forma misma, principio de especificación. Pero en este caso, lo estrictamente individual sería incomunicable. En cambio, para los personalistas, *el principio de individuación*, por llamarle de alguna manera, es él mismo, el principio de solidaridad con las otras cosas. “La estructura fundamental de la persona humana es en Mounier la intencionalidad corporal. Es decir, una intencionalidad dinámica relativa al otro ser corporal de manera que el ser humano se configura como una entidad haciéndose continuamente, tendiendo constitutivamente a lo otro”<sup>113</sup>. Es esto así porque el sujeto humano, la persona, no es una naturaleza.

En esto último se ha aludido a un proceso de configuración por parte de la persona. Esto plantea una distinción que será decisiva para la filosofía personalista. Esta distinción es la distinción entre persona y personalidad. Se trata de un tema que rebasa los márgenes del mero concepto de persona y que tiende a la realización práctica de dicho concepto. La personalidad “es un horizonte histórico y variable

<sup>111</sup> Ibid p 188

<sup>112</sup> Moratilla *Op Cit* p 99

<sup>113</sup> Idem

donde se sitúa la persona, el resultado de todo un esfuerzo de personalización. Corresponde al elemento cultural y ambiental en el que tal persona se desarrolla”<sup>114</sup>.

La ausencia de la idea de persona en la modernidad no significa, por tanto, que el hombre haya dejado de ser persona; pero sí implica que su medio se ha configurado de tal manera que la existencia misma de la persona está en riesgo. El horizonte humano en la modernidad se ha despersonalizado. Puede haber, por tanto, sin ninguna contradicción, personas sin personalidad.

El personalismo reacciona, precisamente, contra un sistema performativo que tiende a ahogar o inhibir la personalidad o posible personalidad de sus personas. Sin embargo, cierto cinismo pudiera justificarse, precisamente en esa distinción. ¿Si personalidad es otra cosa que persona, qué con que se despersonalice la vida, al cabo la persona seguirá siendo persona? Pero resulta que la personalidad es una exigencia misma de la persona, exigencia no para ser persona sino para seguir siéndolo.

Hemos visto que la persona se define de una manera peculiar. La modernidad la ha definido a su manera. ¿Un simple error teórico? Mucho más que eso. La particular concepción de la persona ha justificado ciertas estructuras adecuadas a tal concepción. Señalar lo falso de esta concepción revela la perversidad de la estructura. Dice Mounier: “Yo pecho contra la persona cada vez que acorralo a un hombre vivo a identificarse con una de sus funciones”<sup>115</sup>. Es decir, de algún modo la personalidad incide directamente en la persona. La persona, en tanto encarnada o situada, tiene algunas exigencias. Una de estas exigencias es un sistema que no oculte ni inhiba su índole propia. El riesgo corre a costa del ser mismo de la

---

<sup>114</sup> Ibid p 98

<sup>115</sup> *Personalismo y cristianismo* p 238

persona. En última instancia, Marcel señala una exigencia ontológica,<sup>116</sup> aunque nunca alude a la distinción entre persona y personalidad.

La exigencia ontológica de la persona es una vocación. No se trata de una necesidad en el sentido de que sea algo que no pueda no darse. Es un llamado, por lo mismo, es algo que está sujeto a la aceptación de la persona.

Lo ontológico, para Marcel, consiste en el ámbito de la persona. Es el ámbito desde donde la existencia de la persona se recorta. Se trata del ámbito de la intersubjetividad. La vocación al ser, por lo tanto, es una llamada al encuentro con el otro, una llamada a un encuentro personal. Paradójicamente, tal exigencia se experimenta a partir de una pobreza o sequedad sentida<sup>117</sup>. En efecto, la relación personal subjetiva se echa de menos en tanto que configura a la persona en plenitud. Pero esa plenitud puede ser rechazada por el hombre. De hecho lo hace: “el mundo funcionalizado es en la medida en que es querido y aceptado”<sup>118</sup>. Como hemos venido diciendo, este mundo funcionalizado representa una sequedad ontológica. En él, el ser del hombre es reducido al tener, es decir, a un individuo entre otros. a un objeto. Insistimos, “en la vida corriente nada me impide comportarme con los otros en una forma que corresponde a esta manera totalmente pragmática de considerarlos”<sup>119</sup>, empero, esto no sucede “sin provocar una atroz mutilación de las relaciones humanas”<sup>120</sup>. El ser que es la persona exige de una ratificación por parte de la conciencia volente para poder realizarse con plenitud.

Esto nos conduce al tema del valor. Nos dice Marcel. “el ser no puede ciertamente ser indiferente al valor”<sup>121</sup>. Esto quiere decir que el ser se despliega de una manera peculiar, a la manera como se despliega uno mismo *de su* cuerpo. En la

---

<sup>116</sup> Ver *El misterio del ser* pp 227-242

<sup>117</sup> *Ibid* p 233

<sup>118</sup> *Ibid* p 235

<sup>119</sup> *Ibid* p 245

<sup>120</sup> *Idem*

<sup>121</sup> *Ibid* p 236

perspectiva estrictamente ontológica, Marcel señala el despliegue entre el ser o la existencia. La existencia sería una desnudez que al reconocerse experimenta el valor que es ella misma. Esta valorización constituye el ser mismo. La valorización que se destaca desde la existencia desnuda muestra, precisamente, esta peculiar relación entre existencia y ser. En resumen, queriendo ser esquemáticos: la existencia humana, mediada por la “conciencia saboreante”<sup>122</sup>, se proyecta al exterior y desde la conciencia juzga o valora su cumplimiento, que es el ser mismo. No se trata de que la existencia sea causa del ser. Pero “*no me preocupo por el ser, sino en la medida en que tomo conciencia más o menos indistinta de la unidad subyacente que me une a otros seres cuya realidad presiento*”<sup>123</sup>. Es decir, la persona, de suyo, se configura en unidad con otras personas. El reconocimiento de esto señala el cumplimiento de la exigencia del hecho de esta unidad interpersonal. De esta manera, el acento puesto en la modernidad sobre la autonomía es una traición a esta unidad subyacente entre las personas. Esta traición mueve a considerar la unidad ontológica, en la modernidad, como un sistema, donde la persona se reduce a su individualidad. Apunta Marcel en su *Diario Metafísico* el 21 de octubre de 1919: “Es sin duda necesario reaccionar con fuerza contra la idea clásica del valor eminente de la *autarkia*, de la suficiencia de sí mismo para sí mismo”. Simplemente no hay tal suficiencia, y no reconocerlo inhibe la apertura a las otras personas, apertura que constituye, precisamente, el ámbito ontológico. Por lo tanto, la inhibición de lo ontológico es la imposibilidad misma de la persona. El yo, como estructura personal u ontológica, es esencialmente intersubjetivo, en su origen como en su estructura.

No obstante, calificar como ontológica esta apertura puede conducir a más de un equívoco. Para Marcel, el orden ontológico es el orden de las relaciones amorosas. Es decir, lo ontológico lo define contrastándolo con la función El

<sup>122</sup> Ibid p 238

<sup>123</sup> Ibid p 214

contraste consiste en que en la función, el hombre no puede *poner su corazón*<sup>124</sup>. Poner el corazón en algo, amar un ser —dice uno de los personajes de un drama de Marcel. “es decir: tú no morirás”<sup>125</sup>. Pero, “sólo en la eternidad hay ser”<sup>126</sup>. Esto implica que la persona se confunde con el ser y con el valor. Por tanto, la persona es una apropiación cuya exigencia es el valor mismo de la persona. Persona, por lo tanto, es plenitud adquirida. Sin embargo, Marcel no logra determinar positivamente lo que sea plenitud, y cuál sea el sujeto de ella. Es decir, ¿porqué y para quién es valiosa la persona? A lo que apunta Marcel es a que la persona es valiosa para sí misma. Pero como ser persona es algo a lo que se llega, no hay razón para llegar sino ya estando allí. Me parece que el problema está en que al no distinguir persona y personalidad, no se da cuenta de que la persona no es ningún valor, sino el fundamento de todo valor,<sup>127</sup> no se llega a ella, sino que en ella se está.

Por último, conviene destacar que el ámbito del ser se corona con la presencia misma de Dios. Es decir, el amor que abre la presencia humana hacia la eternidad, no puede sino conducir a esa presencia que de suyo es dueña de la eternidad. Por otra parte, la persona, que se constituye como la liberación del yo, tiene en Dios, como absolutamente otro, la raíz de todo descentramiento. “Para Marcel, la fe será aquella relación por la cual un individuo se constituye persona afirmando a Dios”<sup>128</sup>. La exigencia ontológica o de trascendencia o de personalización, encuentra en la exigencia de Dios “su auténtico rostro”<sup>129</sup>.

En relación con Dios, el personalismo busca un Dios que sea persona. Es decir, su apuesta es por el Dios de la persona, no del individuo. Por esta razón, la vía de acceso a él no puede ser la vía del problema. De esta manera, cada que se

<sup>124</sup> Ibid p 233

<sup>125</sup> Ibid p 251

<sup>126</sup> *Diario metafísico* p 185

<sup>127</sup> Ver Dussel E. *Fuera de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* pp 91-143

<sup>128</sup> Durán Alvarado, F. *El misterio del sacramento humano y la esperanza según el pensamiento de Gabriel Marcel* p 38

<sup>129</sup> *El misterio del ser* p 203

transforma al Dios persona en un dato inerte o a *disposición*, manipulable. se coloca uno "mediante un acto responsable de abandono espiritual, en el reino ciego del Tener"<sup>130</sup>. Esto precave a toda filosofía personalista contra "un golpe de estado instaurando como Dios algo que la conciencia creyente rehúsa reconocer como tal"<sup>131</sup>.

Recapitulando todo lo avanzado, reconocemos que la persona, tal como muestra la filosofía personalista, inspirada en el cristianismo, consiste en un tipo de realidad que es *individual*. Pero se trata de una *individualidad* de muy peculiar índole. No es una naturaleza individualizada. A partir de esto se tiene, que tal individualidad se constituye esencialmente, y sin mediación de una supuesta naturaleza común, en relación con los otros. El individuo no es la persona. De esto resulta que el *yo* no es algo fundamental que *luego* se pone en relación con los otros *yos*. El *yo* es fruto ya de la relación personal. De esto se sigue que la persona, antes que un *yo*, es una carne viviente. Por último, la persona apunta, en su fundamentalidad, al ámbito de lo divino, el cual es el coronamiento de todo un esfuerzo de personalización de la realidad. Esfuerzo de personalización que revela la distinción fundamental entre persona y personalidad.

Sin embargo, a mi parecer, sufre el personalismo de algunas debilidades. Ejemplos: Mounier señala la distinción persona-personalidad. pero no la desarrolla. Marcel no la tiene en cuenta. Esto acarrea que no acabe por justificarse con claridad la crítica contra el mundo despersonalizado. Por otra parte, no debe olvidarse el origen teológico del término. A pesar de toda la fecundidad del concepto, lo cierto es que muchas veces topa contra duro al quererse integrar a un discurso filosófico. Desde los orígenes de la cristiandad, como hemos visto, se ha intentado este camino. Sin embargo, muchas veces el concepto original se ha desvirtuado por no reconocerse la radical *heterogeneidad en relación con las filosofías vigentes*. Los

<sup>130</sup> Mounier *Personalismo y cristianismo* p 248

<sup>131</sup> *El misterio del ser* p 204

personalistas franceses representan el *penúltimo* esfuerzo por integrar el concepto de persona a la filosofía. Sobre todo Marcel, ha sido sensible a la radical incompatibilidad del concepto persona y las categorías filosóficas que tenía a la mano. Esto lo ha llevado a señalar los límites de esta filosofía. No obstante, la recepción del pensamiento personalista tiende a asimilar éste a la teología. El personalismo se ha convertido en una filosofía *sólo para* cristianos. Pareciera que los límites de la filosofía vigente, señalados por Marcel, encaminan a justificar nada más que la presencia de la teología en el ámbito cultural. No obstante, en tanto filosofía, el personalismo tiene la pretensión de defender filosóficamente la pertinencia filosófica del concepto persona. Marcel mismo es conciente de que su filosofía “corre peligro de ser explotada en un sentido enojosamente literario, por espíritus que pierden de vista su alcance técnico”<sup>132</sup>. Y este riesgo, hay que decirlo, radica en la misma ambigüedad del pensamiento de Marcel.

Por mi parte, me parece que el filósofo español Xavier Zubiri, sin reconocerse jamás como parte de movimiento alguno, brinda un sistema filosófico desde donde puede justificarse el concepto cristiano de persona. La estrategia zubiriana es radical: más allá de mostrar los límites de una filosofía *de la naturaleza*, la *desmonta a ella totalmente*. De esta manera, el concepto de persona no resalta desde los límites de filosofía alguna, sino que se configura de manera central desde ella misma

<sup>132</sup> Ibid p 192

## 2. El hombre: animal de realidades.

Sabemos qué es persona. Falta por ver si el hombre lo es o no. Tenemos el predicado, lo que sigue es analizar el sujeto, para ver si éste conviene con aquél.

Para determinar el sujeto no partimos de la nada. Para toda investigación es preciso tener por lo menos una noción vaga del sujeto que habrá de investigarse. En este caso, me parece que se puede conceder que el hombre es animal. ¿Cuál es, entonces, el vago sujeto del cual nos ocuparemos? *El animal que somos nosotros*, nada más. Para este punto sigo a Zubiri en la descripción del ser humano. Partiendo de que es animal, y por tanto, un viviente, se hace la descripción de sus actos o actividad: atinar a seguir viviendo.

Eso es cualquier viviente. Pero el hombre, para atinar a seguir viviendo, tiene que hacerse cargo de la realidad. Su habitud, lo segundo por describir, por tanto es enfrentarse a realidades, en contraste con el animal, que se enfrenta a la realidad como estímulo.

Realidad es un término técnico, para aclarar su sentido se trata sobre él en el punto dos, destacando, sobre todo que se trata de un modo de habérselas cosas, no de ninguna cosa en sí. Por el momento no se hará ninguna tesis metafísica.

El tercer paso es la descripción de la estructura humana. La continuidad en la curva de la vida entre el animal y el viviente, distintos sólo en habitud, determina una concepción unitaria del ser humano. Se tendrá que conceder, aunque, ciertamente con el apoyo de la habitud, la explicación de la unidad de la estructura humana como sustantividad. La justificación detallada de esto sería demasiado extensa, por lo cual ha de bastar que como hipótesis funciona para interpretar la unidad del viviente y sus hábitos

Determinado como sustantividad, habrá que darse razón desde ella, a nivel estructural, de eso que ha atraído la atención de los filósofos: la inteligencia, facultad con la cual el ser humano se abre al mundo.

## 2.1. El viviente humano.

El ser humano es un viviente. Esto es algo que no parece discutible, se puede conceder sin reservas. Toda realidad viviente, puede constatarse, se halla entre cosas. Este hallarse entre cosas determina formalmente al viviente, pues éste se configura formalmente *actuando* positivamente con esas cosas. “El viviente es una actividad constitutiva”<sup>133</sup>. Esta actividad, insistimos, es relación con las cosas, la cual constituye la realidad misma del viviente.

Esta relación consiste en que las cosas afectan al viviente. El viviente, en abstracto, esquemáticamente, goza de cierto estado. A este estado Zubiri lo llama tono vital. Las cosas en y con las que se halla el viviente lo afectan en el sentido de que modifican este tono vital. Las cosas modifican el estado del viviente, el cual se define como un “equilibrio dinámico”<sup>134</sup>. La ruptura de este equilibrio consistente en la mera modificación de éste, es parte de un proceso de suscitación de una respuesta del viviente. El viviente es suscitado por las cosas a dar una respuesta que restablezca el equilibrio roto por la afectación de la cosa. La actividad propia que define formalmente al viviente es, precisamente, este proceso único que consiste en suscitación, modificación tónica y respuesta <sup>135</sup> En estas tres consiste, en su unidad, el proceso sentiente.

Hemos señalado que el viviente es estado, pero desde un punto de vista abstracto y esquemático. En concreto, lo hemos señalado, el estado no es estado sino equilibrio dinámico o *quiescencia*. La vida misma es un *proceso* determinado esencialmente por las cosas que afectan al viviente. Vida es decurrencia. El viviente, por tanto, es uno, aparte de él tiene, de manera esencial, un *locus*. Decurrencia entre uno y el medio. Hay cosas que afectan un equilibrio que tiende a su restauración para conservarse como *modo de vida*, también hay un viviente, el

<sup>133</sup> SH p 11

<sup>134</sup> Ibid p 12

<sup>135</sup> Ibid p 13

cual goza de cierta independencia frente al medio. El viviente, desde las protocélulas o megamoléculas<sup>136</sup>, se define como tal por tener un adentro y un afuera, cuyos límites son desde el citoplasma hasta la piel. El viviente es independiente de las cosas porque ejerce cierto control sobre ellas, precisamente por articular una respuesta que restablezca el equilibrio, el equilibrio entre afuera y adentro: *out side-in side*. “La sustantividad del viviente tiene dos vertientes: de un lado posee una cierta independencia respecto del medio, y de otro un cierto control específico sobre él”<sup>137</sup>.

Sin este control, o sea, sin la posibilidad de sobreponerse a las cosas para responder adecuadamente al estímulo, el viviente no sería viable. Es decir, sería incapaz de restablecer el equilibrio perdido, lo cual es sinónimo de muerte. De esta manera “vivir es autoposeerse. Independencia y control en el comportamiento son dos esquemas de la autoposición”<sup>138</sup>. En resumen, la vida es “autoposición en decurrencia”<sup>139</sup>.

Por otra parte, el viviente no sólo se determina en relación con las cosas que suscitan su actividad vital, sino que tiene un modo preciso de enfrentarse con ellas. Este modo de enfrentamiento es lo que Zubiri llama *habitud*. La acción del viviente, hemos visto, consiste en la unidad constitutiva de suscitación y respuesta. *Habitud* no es acción, aunque es aquello que determina el modo de tal acción. Si bien todos los vivientes están localizados, no toda localización, no todo *locus* tiene la misma modalidad. En una misma habitación podría haber una planta y un perro. El *locus* en que se encuentran es el mismo, sin embargo, el *situs* es distinto. Dice Zubiri que

---

<sup>136</sup> Teilhard de Chardin, y con él muchos naturalistas, no consideran que éstas entidades (virus) sean vivientes. Para el científico jesuita se trata de muestras de pre-vida (*El fenómeno humano* pp.88-90). La discusión no es nuestra, pero para Zubiri el virus es un caso de materia viviente, aunque no orgánica. Por su parte para Teilhard la vida también se define como interioridad.

<sup>137</sup> HRP p 7

<sup>138</sup> Idem

<sup>139</sup> Ibid p 13

“un mismo entorno constituye, o puede constituir, medios distintos según la habitud de los vivientes que están en él”<sup>140</sup>.

El ser humano tiene una manera distintiva de enfrentarse o de haberse las con las cosas. Para caracterizar la habitud humana, conviene hacerlo contrastándola con la habitud del animal.

El animal se enfrenta con las cosas de una manera que llama Zubiri estimulidad. Expliquemos qué es estimulidad. El viviente, hemos visto, es suscitado por las cosas. Se trata de una suscitación sentiente. “Lo que suscita el proceso sentiente es la aprehensión de lo suscitante”<sup>141</sup>. La aprehensión es una aprehensión impresiva. A su vez, la impresión posee tres momentos constitutivos, a saber, afección, alteridad y fuerza de imposición.<sup>142</sup>

El momento de alteridad va de la mano con el proceso biológico de formalización. Recordemos que hemos mencionado la *forma estimulidad*. “Formalización es independenciam”<sup>143</sup>. Vayamos por partes. En primer lugar, todo viviente se define por su actividad sentiente, inclusive los vivientes unicelulares. Hasta los virus, los cuales, aunque no sean organismos, son vivientes por razón de su actividad sentiente: suscitación, modificación tónica, respuesta. Pero sucede que en organismos avanzados, la sensibilidad, de alguna manera, constituye una facultad diferenciada del organismo. Es decir, por ejemplo, si bien las células todas del animal, en tanto materia viva, *sienten*, lo cierto es que existen algunas células, las nerviosas, especializadas en sentir. “El sistema nervioso no crea la función de sentir, sino que la desgaja por diferenciación”<sup>144</sup>. A esta especialización celular la llama Zubiri liberación biológica del estímulo. Esta liberación conlleva un proceso de formalización. Dice Zubiri “la formalización es una estructura rigurosamente

---

<sup>140</sup> Ibid p 20

<sup>141</sup> IR p 31

<sup>142</sup> Ibid pp 32 33

<sup>143</sup> Ibid p 44

<sup>144</sup> SH p 13

anatomo-fisiológica”<sup>145</sup>. Es decir, la liberación biológica del estímulo conlleva la formalización en tanto que tal liberación permite que el animal vaya sintiendo lo aprehendido como algo cada vez más independiente que el animal mismo. Formalidad es el modo como quedan las cosas en el aprehensor. De esta manera, el estímulo, el cual se define como “todo lo que suscita una respuesta”<sup>146</sup>, al animal le aparece, en tanto otro según la forma de estimulidad.

No es lo mismo estímulo que estimulidad. Recién arriba hemos definido qué es estímulo. Estimulidad es el modo como quedan los estímulos al animal. Estimulidad consiste, pues, en alteridad de signitividad. La pregunta obligada, entonces, es: ¿qué es signo? Los filósofos medievales lo definían como “aquello que representa a la facultad cognoscitiva algo distinto de sí mismo”<sup>147</sup>. Zubiri no está de acuerdo con esa definición, pues para él, “sólo el animal tiene signos”<sup>148</sup>. Es la habitud propia de ellos. Signo, entonces, tiene que ver con signar. Signar no es señalar, de ahí la incorrección de la definición escolástica. “Signo es, pues, la formalidad de alteridad del mero estímulo de respuesta”<sup>149</sup>. Por lo tanto, estimulidad es el quedar de las cosas como mero signo de respuesta. “Cuando la impresión es tal que *solamente* determina el proceso [sentiente: suscitación-respuesta] se tiene un modo de aprehensión sensible que Zubiri llama aprehensión de estimulidad”<sup>150</sup>. Por esta razón, las respuestas a las situaciones en que se enfrenta el animal ya están preformadas por el mero signo. “El animal puede “sentir el calor del sol” como signo, lo que lo liga instintiva e inmediatamente con una respuesta”<sup>151</sup>.

El hombre se las ha de manera distinta con las cosas. “Todo comportamiento humano se inscribe en una sola habitud: la de enfrentarse impresivamente,

---

<sup>145</sup> IR p 46

<sup>146</sup> SH p 14

<sup>147</sup> Juan de Santo Tomás, *Compendio de lógica* p 19

<sup>148</sup> IR p 50

<sup>149</sup> Ib p 51

<sup>150</sup> Ferraz Antonio, Sistematismo de la filosofía zubiriana, en *Del sentido a la realidad* p 54

<sup>151</sup> Dussel *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* p 128

sentientemente con la realidad”<sup>152</sup>. Él también siente estímulos, pero los estímulos no quedan según la forma de estimulidad. El ser humano es un animal hiperformalizado. La hiperformalización del ser humano es determinada por el desarrollo cortical del cerebro. “El estímulo se ha ido presentando finalmente como algo tan independiente del animal, tan alejado de él, que acaba por “quedar” totalmente despegado de él: la formalización se ha trocado en *hiperformalización*”<sup>153</sup>. Esto significa que a tal grado se ha separado el animal del estímulo que la respuesta a éste no está asegurada por el estímulo mismo. Es decir, se ha trascendido el estímulo-respuesta hacia el estímulo como realidad. No se trasciende el estímulo, lo que se trasciende es la formalidad, según la cual el estímulo es mero signo de respuesta. El estímulo ya no es signo es realidad. Dice Antonio Ferraz: “En la aprehensión de mera estimulidad las notas aprehendidas “quedan” como momento “otro” que el aprehensor, pero con una alteridad que pertenece formalmente al proceso sentiente mismo. En cambio, en el nuevo modo de aprehensión los caracteres de la nota aprehendida “quedan” como perteneciendo “en propio” a la nota”<sup>154</sup>

En resumen, el hombre “por ser un animal hiper-formalizado [...] echa mano de una función completamente distinta de la función de sentir: hacerse cargo de la situación estimulante como una situación y una estimulación “reales””<sup>155</sup>.

## 2.2. Realidad como formalidad.

El uso del concepto realidad en la filosofía de Xavier Zubiri, en más de una ocasión ha conducido a interpretaciones equívocas. Quiero evitar el equívoco en relación con esta tesis. El equívoco se debe a que el mismo término ha sido usado por otros

<sup>152</sup> Filacurra L., *Filosofía de la realidad histórica* p 255

<sup>153</sup> IR p 70

<sup>154</sup> Op Cit p 55

<sup>155</sup> IRP p 18

pensadores en un sentido distinto. En una primera impresión, presentar la filosofía de Zubiri como *filosofía de la realidad*, movería a más de uno a considerar tal filosofía como un pensamiento premoderno redivivo. “Ha habido lectores del filósofo que han leído tan a la ligera estas afirmaciones sobre la realidad que han creído que se hacía en ellas una tesis completa sobre la “exterioridad” de las cosas reales del mundo”<sup>156</sup>. Pero esto no es así.

Como hemos señalado, para Zubiri, la aprehensión propiamente humana es aprehensión de realidad. Esto podría parecer una posición realista ingenua. Sin embargo, la propuesta de Zubiri no sólo no es ingenua, sino que ni siquiera es realista, aunque hable de la realidad. Que no sea realista no implica, por otra parte, que el suyo sea un idealismo. La polémica entre realistas e idealistas está ausente del discurso zubiriano: simplemente Zubiri no concede los términos en que se plantea tal polémica.

Zubiri habla de realidad, y con ello entiende algo muy preciso. Para definir que es lo que Zubiri entiende por realidad es importante no perder de vista el camino que se ha seguido en la exposición de esta tesis. Hasta el momento no se ha hecho metafísica alguna, solamente se han definido comportamientos y hábitos de los vivientes. Por esta razón, si se ha llegado al concepto de realidad desde una vía no metafísica, no es correcto interpretar realidad, por el momento, como un concepto metafísico. Se trata, podría decirse, de un concepto *bio-fenomenológico*.

Realidad, por tanto, no es algo así como la “cosa en sí” o la cosa más allá de la experiencia. Realidad es, simplemente, el modo como quedan las cosas en impresión al ser humano. Esto no implica realismo alguno, pues no se trata de “una cosa aparte de la impresión”<sup>157</sup>. No es que se infiera la realidad de la impresión, en el sentido de que ésta fuera efecto de aquélla. No, la realidad misma es una forma

<sup>156</sup> Luengo Rubalcaba *El Zubiri y la vida*, p. 101.

<sup>157</sup> *Id.*, p. 35.

determinada de la impresión. Hemos visto que los animales se enfrentan a las cosas como estímulos, es decir, lo aprehendido por el animal queda para él como mero estímulo o como signo de respuesta. En cambio, para el ser humano el estímulo se le aparece como algo real.

Según la manera como el realismo ha concebido la realidad, sería un sinsentido la afirmación de que sólo al hombre le afectan cosas reales. Pero es que para Zubiri, el concepto de realidad es una formalidad, no el concepto de alguna cosa existente fuera de la mente. No es que los estímulos que afectan al animal *no sean reales*, en el sentido de que sean inexistentes. Se trata, simplemente, que al animal no le aparecen las cosas aprehendidas por él según la forma de realidad.

Zubiri está consiente de este posible equívoco. Por esa razón insistirá mucho en distinguir realidad de existencia. Inclusive afirma lo siguiente: “a veces pienso que mejor que realidad debería llamarse a esta formalidad “reidad””<sup>158</sup>. Como sea, es claro que realidad es formalidad, y, por lo mismo, “no es formalmente realidad allende de la aprehensión”<sup>159</sup>.

¿Pero qué es formalidad? Habrá que repetir, toda impresión está constituida estructuralmente por tres momentos: afección, alteridad y fuerza de imposición. El momento de alteridad tiene que ver con la formalización propia del organismo impresionado. En primer lugar, lo otro es un contenido propio. Puede ser un color, una temperatura, lo que sea, todo ello en tanto aprehendido. Por esto último “el contenido depende del sistema de receptores que el animal posee”<sup>160</sup>. Hemos hablado de color. El color, como tal, no es algo en sí. El color no existe fuera de la experiencia, empero, no por eso deja de imponerse como algo otro. No solamente eso, para el hombre aparece como realidad. Volveremos sobre esto. Por lo pronto tenemos que la impresión tiene un momento de alteridad con un determinado

<sup>158</sup> Ib p 58

<sup>159</sup> Id

<sup>160</sup> Ib p 56

contenido. Pero en segundo lugar, también hay un modo de habérselas con ese contenido. En el inciso 1.1 dijimos que el hombre tiene una habitud propia. Esta habitud es la realidad. Los animales tienen otra habitud, la estimulidad.

El hombre es un animal hiperformalizado. La formalización, lo hemos dicho, determina los modos como aparece la independencia de lo aprehendido. La hiperformalización señala una independencia radical del estímulo para el ser humano. La independencia que determina la formalidad indica que ella misma “modula el contenido” de la aprehensión<sup>161</sup>. Es decir, la formalidad constituye lo aprehendido como unidad. Zubiri pone un ejemplo: la experiencia de Katz. Según ella, un cangrejo es incapaz de distinguir una presa si ella está colgada de un hilo. Es decir, no es capaz de detectar la independencia entre hilo y presa. Un perro sí las distingue. “Es que perro y cangrejo tienen distinto modo de formalización”<sup>162</sup>.

El modo o formalidad de alteridad que constituye la habitud propia del hombre es el aprehender las cosas como algo “de suyo”. Realidad es, pues, formalidad según la cual las cosas quedan al hombre como algo de suyo. Es un modo de independencia, independencia del proceso sentiente mismo. Es decir, aprehender algo como real es aprehenderlo como algo en que sus notas pertenecen a sí mismo, no como mero signo de una posible respuesta. Zubiri insistirá que esto no es una teoría, es la descripción de un hecho. Al hombre le aparecen las cosas como siendo algo en propio. Las notas se le presentan como siendo anteriores a su presentación como estímulos. Esta anterioridad no es temporal, es una formalidad. Por lo mismo, la anterioridad consiste en que “el calor calienta porque es “ya” caliente”<sup>163</sup>. En otras palabras, lo real, lo aprehendido como realidad, más allá de sus propiedades en orden a la estimulación, aparece teniendo tales propiedades como

<sup>161</sup> Ib p 37

<sup>162</sup> Ib p 38

<sup>163</sup> Ib p 37

suyas. Volviendo al ejemplo del calor “el calor aprehendido mismo [...es aprehendido como] un *primum* respecto de su calentar”<sup>164</sup>.

Por otra parte, en tanto formalidad, realidad no es algo distinto del estímulo como contenido. Es algo, ciertamente, irreductible a estimulidad. Pero estímulo no es estimulidad. Realidad y estimulidad son formas de la aprehensión. Por otra parte, tampoco se trata de una forma apriórica de la sensibilidad, como en Kant. “No es una forma pura, porque es un modo de quedar el contenido ante el aprehensor y anterior a todo proceso espacio-temporal”<sup>165</sup>. Detrás de esto se encuentra la crítica zubiriana al esquema sujeto-objeto. En efecto, por el momento, por lo menos en nuestra exposición, no hay nada que nos mueva a postular un sujeto y un objeto. Ciertamente, el viviente humano es afectado por las cosas, pero ni éstas son formalmente objetos, ni aquél es ningún sujeto.

Aprender las cosas como realidad significa enfrentarse a las notas estimulantes como notas que son de suyo. No es, de ninguna manera, insisto, una evasión del estímulo. En el hombre “se conserva, pues, el momento de tendencia [determinado por el estímulo]; cambia tan sólo el modo de habérselas con aquello a que se tiende”.<sup>166</sup>

Esto indica una característica fundamental del ser humano, a saber, la unidad indisoluble de su estructura. De dónde, de que la hiperformalización propia del hombre no implica “trascender de la animalidad, sino trascender en la animalidad”<sup>167</sup>

---

<sup>164</sup> *Ibid*

<sup>165</sup> Luengo Rubalcaba *Op Cit*, p 101

<sup>166</sup> *SI* p 38

<sup>167</sup> *Ibid* p 60

### 2.3. Sustantividad humana: superación del dualismo antropológico.

En este inciso, aparece por primera vez, una señal que apunta directamente al concepto cristiano de persona. En efecto, como hemos visto, persona hacía referencia a un ser unitario. Aún no llegamos a la afirmación del ser humano como persona. Sin embargo, este inciso está enderezado a mostrar el carácter unitario del ser humano, idea básica del personalismo.

Dentro del pensamiento cristiano latino, Tomás de Aquino fue quien con mayor acierto defendió el carácter unitario de la persona. Para ello se sirvió del hilemorfismo aristotélico. Las antropologías dualistas tendían a justificar la división entre alma y cuerpo apelando, desde el hilemorfismo mismo, a una multiplicidad de formas. El cuerpo, por tanto, tendría su forma, a la cual se le añadiría la forma pura que es el alma. Para Tomás, en cambio, la forma es la actualidad misma del cuerpo, de tal manera que las mismas funciones corporales gozan de entidad actual sólo en tanto son informadas por una forma sustancial única.

Zubiri, por su parte, rechazará la solución de Tomás, en principio porque rechaza el hilemorfismo aristotélico el cual se ha montado en su doctrina sobre la sustancia como sujeto de predicación, la cual, a su vez depende de la idea de realidad como *physis*. Para Zubiri “la división primaria y fundamental de lo real no es la de “sustancia-accidente”, sino la de “sustantivo-insustantivo””<sup>168</sup> Este rechazo del hilemorfismo fortalecerá, por su parte, las tesis unitaristas de Zubiri. No hay que olvidar la facilidad con que el tomismo, vía Cayetano, cayó en el dualismo, mitigado ciertamente, pero dualismo al fin y al cabo.<sup>169</sup>

Para Zubiri la realidad no es sustancia, sino sustantividad. Para Aristóteles la *ousia* o sustancia es el predicado que afirma lo que el sujeto es.<sup>170</sup> Es decir, la

<sup>168</sup> López Quintas, A. *Pensadores cristianos contemporáneos* P 324

<sup>169</sup> Cfr. Dussel, E. *El dualismo en la antropología de la cristiandad (passim)*  
*Catechetis* 5, 24-25

sustancia. como predicado, es la definición misma del sujeto. La definición, para Aristóteles, consiste en un género próximo, el cual incluye potencialmente todas sus diferencias. La *actualización* de alguna de ellas es lo que determina la especie o definición. De esta manera, el género corresponde a la materia, la especie a la forma. Se trata de una relación de subordinación

Zubiri afirma que las realidades son “en algún modo sujetos; pero esto no significa que la subjetualidad sea su radical carácter estructural”<sup>171</sup>. Sustantividad es suficiencia constitucional. Suficiencia constitucional significa un sistema de notas que forman un conjunto clausurado.<sup>172</sup> Por otra parte, “un sistema es una unidad primaria e intrínseca, en la cual las diversas notas no son sino momentos parciales, posicionalmente interdependientes, en los que se actualiza el sistema como unidad”<sup>173</sup>. De esta manera, sustantividad no es una mera suma de elementos cuya unidad sería una unidad extensiva. Pero tampoco se trata de una unidad formal. Es decir, la unidad del sistema no es la de un principio que unifica distintas potencias actualizándolas. Como dijimos, no se trata de una unidad de subordinación, sino de coordinación.

Tengamos cuidado. “Las cosas no son síntesis de notas, sino que las notas son analizadores de la unidad primaria en que la cosa consiste”<sup>174</sup>. Es decir, que la sustantividad sea la forma fundamental de realidad significa que las notas que la constituyen son tales sólo en tanto que son *notas-de*. ¿Notas-de qué? –se pregunta Zubiri- “De todas las demás”<sup>175</sup>- contesta él mismo. De esta manera, “el “de” es lo que constituye la razón formal de la mismidad de una cosa real”<sup>176</sup>. Para la filosofía aristotélica, la mismidad de un ser es su forma sustancial. En el caso del viviente, su

<sup>1</sup> SE p 87

<sup>2</sup> SL p 152

<sup>3</sup> SL p 151

<sup>4</sup> SH p 44

Idem

Ibid p 45

forma sustancial es el alma o *psyché*<sup>177</sup>. Para Zubiri, por lo tanto, el alma no puede consistir en la mismidad del ser humano.

Antes de seguir conviene aclarar que Zubiri, fiel a la tradición cristiana, rechaza la idea de alma. No rechaza lo que podría llamarse actividad psíquica, empero, la idea de *alma* como “entidad dentro del cuerpo” es “muy discutible. Archidiscutible”<sup>178</sup>. Por su parte, siguiendo su idea de sustantividad, también negará que el psiquismo sea actividad de una forma sustancial. Lo psíquico no es el principio de mismidad de la sustantividad humana, pues no es la determinación última de ella, sino un momento-de ella misma.

Desde otro ángulo, la forma no podría ser el principio de mismidad de la sustantividad porque el concepto de forma, en tanto determinación última de la sustancia, determina ésta como siendo de determinada forma. Y la determinación que es la sustancia, consiste en su definición. Entre un niño, y él mismo adulto, habría la unidad formal, según la cual, a pesar de los cambios es ser humano. En cambio, para Zubiri, la esencia de lo real, es decir, aquello que determina la realidad que es la cosa, no es su definición. Los filósofos medievales se cuestionaban acerca del principio de individuación de las especies. Según Zubiri, hay que invertir los términos de las disputas medievales, porque el de la individualidad no es ningún problema. “Es decir, el problema no está en el individuo dentro de la especie, sino en la especie misma como algo fuera o cuando menos como algo por encima del individuo en cuestión. No hay individuación de la especie, sino especiación del individuo”<sup>179</sup>. Por tanto, si bien la mismidad del individuo es su *esencia*, esencia no la entiende Zubiri como *quiddidad*: “La esencia en última instancia, no ejerce una función *definitoria* sino *constitutiva*”<sup>180</sup>; luego, ni el alma ni la psique son la

<sup>177</sup> Aristoteles *De anima* II 4 415b 7-416a 18

<sup>178</sup> SI p.48

SI pp 165,166

<sup>180</sup> Lopez Quintas *A. Op Cit* p. 330

misimidad de la sustantividad humana. Repetimos, este principio es el “de” del sistema.

El alma no es el principio de la vida. “La vida no tiene más principio que la estructura del viviente”<sup>181</sup>. Esta afirmación se enfrenta de manera clara a una concepción que distingue de manera radical vida de materia. Nos dice Zubiri: “la ciencia y la filosofía, desde el siglo XVII, han rebajado la materia hasta identificarla con el sistema físico-químico precisa y formalmente en tanto que no-vivo”<sup>182</sup>. Zubiri se opone tanto al materialismo de la *Dialéctica de la naturaleza* de Engels, como al espiritualismo vitalista de Bergson. La oposición al último es clara, pues materia y vida no son realidades contrapuestas. ¿Pero al materialismo? Zubiri afirma que “el viviente es una estructura físico-química más compleja que otras, pero nada más”<sup>183</sup>. ¿Entonces...? Se trata de un grado de complejidad. “nada más”- dice Zubiri; “Y nada menos”- digo yo. Es decir, no se trata de *reducir* la vida a la materia. La posición de Zubiri no es reduccionista<sup>184</sup>, por el contrario, lo que hace nuestro autor es *ampliar* el concepto de materia. Por eso no es el suyo ningún materialismo vulgar. La vida constituye en auténtico *plus* frente a la realidad no viva, por lo cual es irreductible a ella. No se trata de que la vida *se oponga* o *sobreponga* a la materia, sino que hay materia que es, formalmente, viva. Los vivientes “son algo puramente material, pero respecto de la física y de la química son estricta innovación: material, pero innovación”<sup>185</sup>

Volviendo a la sustantividad humana, debe preguntarse, entonces, en qué consiste su psiquismo. En primer lugar, es algo “irreductible a lo orgánico”<sup>186</sup>. La

---

<sup>181</sup> SH p 51

<sup>182</sup> SH p 55

<sup>183</sup> Ibid p 52

<sup>184</sup> El padre Alfonso López Quintas señala que muchos interpretaron el contenido de la obra de Zubiri *Sobre la Esencia*, como materialismo debido a que Zubiri concibe la realidad como algo *estrictamente* físico. Ciertos pensamientos *espiritualistas* rechazaron en contra. Empero “físico no se contrapone en Zubiri a ‘espiritual’ sino a meramente intencional” *Op Cit* p 340

<sup>185</sup> Ib p 55

<sup>186</sup> Ib p 57

razón de esto radica en que el acto estrictamente orgánico o animal: sentir estimúficamente, es irreductible al acto de sentir la realidad. No obstante, debemos precavernos de no sustantivizar ambos actos. Ciertamente, son irreductibles, “formalmente (el “hecho mental” y el “hecho neurológico”) dichos momentos puede diferenciárselos. pero no materialmente, por su *contenido*”<sup>187</sup>. Dice Zubiri: “lo cerebral y lo intelectual no constituyen sino una sola y misma actividad:[...]el sistema unitario del aprehender la realidad”<sup>188</sup>.

Pues bien, lo psíquico es “sólo un subsistema parcial dentro del sistema total de la sustantividad humana”<sup>189</sup>. Es decir, se trata de ciertas notas, pero, en tanto que tales son *sólo* notas del sistema total. En este sentido, puede decirse que “el alma es [...] estructuralmente “corpórea””<sup>190</sup>. No se trata de ningún materialismo vulgar, debe insistirse. La *corporeidad* de la psique no tiene que ver con el hecho de que sea *una cosa a la manera de una piedra*. En principio, porque el organismo humano tiene, formalmente, una distinción cualitativa con esa piedra o con cualquier organismo animal: “Toda la *corporalidad humana*, hasta su última célula o pulsión, es esencial y diferenciadamente humana”<sup>191</sup>. Ignacio Ellacuría, discípulo y amigo de Zubiri, lo explica diciendo que “lo orgánico es formal y constitutivamente *de* lo psíquico y lo psíquico es formal y constitutivamente *de* lo orgánico”<sup>192</sup>.

La explicación de esto corre por la ruta de la viabilidad. En efecto, la psique no podría desarrollar la actividad que la define sin ciertas reacciones físico-químicas del cerebro. Tan fácil de mostrar como que si no se alimenta al cerebro, la actividad psíquica disminuye en calidad. Por otra parte, el organismo humano es formalmente

---

<sup>187</sup> Dussel E. *Ética de la liberación* p 163

<sup>188</sup> SH pp 525-526

<sup>189</sup> Ellacuría *Op Cit* p 250

<sup>190</sup> HRP p 27

<sup>191</sup> Dussel E. “Sobre el sujeto y la subjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales”, en *Revista Pasos* p 2

<sup>192</sup> *Op Cit* pp 250-257

psíquico<sup>193</sup>. “Si imagináramos que a un hombre se le elimina su psique, lo que quedara, el organismo, no sería un animal plenamente viable”<sup>194</sup>. Es decir, debido a la hiperformalización cerebral del organismo humano, las respuestas exigidas por la suscitación en impresión de realidad no estarían aseguradas ni serían posibles. Sin psique, un animal con un cerebro hiperformalizado como el humano, no podría sobrevivir. La única forma de ser viable con un cerebro así es haciéndose cargo de la realidad. Esto sólo es posible por la actividad psíquica. “La primera función de la inteligencia es estrictamente biológica: consiste en aprehender el estímulo (y, por tanto, el propio organismo) como realidad estimulante, lo cual le permitirá elegir la respuesta adecuada”<sup>195</sup>.

En resumen, psique y organismo forman una estricta unidad psico-orgánica. No se trata de ninguna síntesis. La psique y el organismo son, desde sí mismos, momentos del otro, son *notas-de*. “Cada nota tiene en el sistema una posición rigurosamente determinada respecto de las demás notas”<sup>196</sup>. La sustantividad humana es, por esto, organización. La determinación de cada nota como *nota-de*, hace que cualquiera de ellas influya estructuralmente sobre todas las demás. Esto implica cierta solidez del organismo, o solidaridad. Es decir, un mal funcionamiento en el corazón del organismo, no sólo arruina al corazón, sino al organismo entero. La materia viva unicelular, un virus, por ejemplo, tiene tan poca solidez que si se le parte a la mitad forma dos virus. En cambio, un perro, organismo mayormente estructurado, con más solidez, si se le parte por la mitad, deja de ser el organismo que es.

Por último, la sustantividad, en tanto que presencia frente a la realidad, o en tanto actualidad, es *corporeidad*. De esta manera, la sustantividad humana no sólo

---

<sup>193</sup> Curioso, san Pablo define al ser humano como un *cuerpo psíquico* (I Cor. 15, 44), noción extrañísima para la mentalidad griega. Saulo de Tarso recordemos, era un fariseo judío escribiendo en griego.

<sup>194</sup> SH p. 59

<sup>195</sup> Ib p. 29

<sup>196</sup> Ib p. 60

es material, sino que se configura, *corporalmente*, en presencia de la realidad. La *corporeidad* es figura frente a la realidad. Recuperando el vocabulario personalista, *corporeidad* es rostro. La pendiente nos conduce de manera inexorable al tema de la persona.

## 2.4. Apertura al mundo: El animal corporal e inteligente.

La mismidad de la sustantividad humana es, repetimos, el “de”. Este “de” determina a la sustantividad como organización, solidaridad y como corporeidad. Para el Concilio de Calcedonia, recordemos, la persona era la mismidad de Jesús como Dios y como hombre. El asunto de esta tesis nos obliga a fijar especial atención en la tercer forma de la mismidad, en la corporeidad. “La corporeidad es, pues, idéntica y formalmente un carácter del “de”; es un momento estructural de la sustantividad entera”<sup>197</sup>, es decir, se trata de un momento físico. entendiendo físico como no-intencional.

Ya se señaló el tema de la individuación. También dijimos que persona era un *individuo*, pero cuya individualidad era de indole muy especial. Se trata de una individualidad que *no es algo individualizado*. Para Zubiri, la esencia es algo estrictamente individual, no en el sentido de la *haecceitas* de Duns Scotto, pues individualidad no es ninguna forma. El individuo, pues, no es una naturaleza individualizada. Zubiri distingue dos tipos de individualidad. Una es la *individualidad* estricta: “es un momento que pertenece a la cosa sustantiva por toda su propia realidad”<sup>198</sup>. Otra es la individualidad *singular*. “es un individuo entre muchos”<sup>199</sup>. Las partículas elementales de la física cuántica, dice Zubiri, son de este último tipo. Por otra parte, más allá del modo o no modo de individualidad, el

197 p 60

198 p 167

199 p 166

rechazo de la persona como naturaleza individualizada, estaba enderezado al rechazo, recordemos el personalismo, del individualismo liberal.

El tema de la *corporalidad* señala la superación de este individualismo. La sustantividad humana es individual desde sí misma, pero no es un mero singular. Aparte, por ser real, tiene actualidad. Toda sustantividad tiene actualidad. “Actualidad es la sustantividad (en nuestro caso la sustantividad psico-orgánica) en su momento de físico estar presente en la realidad”<sup>200</sup>. Hemos llegado “un concepto cardinal en el pensamiento zubiriano”<sup>201</sup>: actualidad.

Toda sustantividad, por el hecho de ser real tiene un momento de actualidad. Actualidad es un estar presente. Antes de seguir, debe distinguirse actualidad de actuidad. Actuidad es “la plenitud de la realidad de algo”<sup>202</sup>. Actuidad, entonces, es lo que Aristóteles y medievales llamaron actualidad. En cambio, Zubiri reserva el término actualidad para hablar de aquello que es *actual*, no aquello que es *acto*. Al afirmar que la corporeidad es la sustantividad actualizada y, aparte, un momento estructural de ella, se debe llegar a la conclusión de que la actualidad es “un momento físico de lo real”<sup>203</sup>. Esto es lo primero. Lo segundo es que actualidad es “el estar presente de algo en algo”<sup>204</sup>. ¿Cómo entender que la presencia es un momento físico? En principio, este estar presente pareciera ser una mera relación extrínseca a la cosa; empero, hemos dicho que es un momento constitutivo. Esto obliga a reconocer que actualidad no es un mero estar presente, sino “el estar presente de lo real desde sí mismo”<sup>205</sup>. Por último, lo real, por razón de su formalidad misma de realidad, es capaz de estar presente desde sí mismo. Resumiendo: actualidad es “estar presente desde sí mismo por ser real”<sup>206</sup>.

---

<sup>200</sup> SH p 62

<sup>201</sup> Ferraz A. *Op Cit* p 57

<sup>202</sup> JR p 137

<sup>203</sup> *Ibid* p 138

<sup>204</sup> *Idem*

<sup>205</sup> *Ibid* p 139

<sup>206</sup> *Idem*

Toda realidad, pues, por el hecho de aparecer como tal, es respectiva a toda otra realidad. Cualquiera cosa, por ser real está vertida, desde sí misma o desde su propio carácter de realidad, a las demás cosas. A esta *versión* hacia las cosas, Zubiri la llama respectividad. Hablando estrictamente, no se trata de una relación. Se trata de una *relación pre-relacional*, la cual determina toda posible relación. Es que la cosa “no “está” en respectividad con otros sino que “es” constitutivamente respectiva”<sup>207</sup>.

La sustantividad humana, en tanto corpórea (corporeidad posibilitada por el carácter respectivo de la formalidad de realidad), se constituye en apertura. ¿Pero a qué está respectivamente abierta esta formalidad? Responde Zubiri: al mundo. ¿Pero qué es mundo? Mundo es “la *unidad* misma como momento intrínseco y constitutivo de cada cosa real en cuanto real”<sup>208</sup>.

Todas las cosas reales, entonces, son mundanales. Pero ¿qué pasa con el hombre? Es mundanal. está abierto al mundo, fantástico. Pero también una piedra. por ser real es mundanal. Sin embargo, la realidad humana, en tanto realidad, es distinta que la de una piedra. Esto determina una manera distinta de actualizarse en el mundo. ¿En qué sentido? Toda realidad es mundanal o actual en el mundo. No obstante, la realidad humana es la única que se actualiza *enfrentándose* a la realidad. El hombre no sólo es real, es también *animal de realidades*. “El hombre está colocado en la realidad. De ahí que el medio [...] cobra un carácter completamente distinto: no es propiamente hablando un medio, es un mundo, es decir: un sistema de realidades en tanto que realidades”<sup>209</sup>. La inteligencia es la facultad, exclusivamente humana, que actualiza la realidad para el hombre presentándosele, precisamente, como realidad

<sup>207</sup> SI, p. 288

<sup>208</sup> IR, p. 272

<sup>209</sup> FDR, p. 221

### 3. Concepto zubiriano de realidad.

La conclusión del último apartado del capítulo anterior, a más de uno pudo parecerle un asalto en despoblado. Que el hombre se enfrente a las cosas como realidades: sea. Que realidad sea la realidad una formalidad de la aprehensión: bien. Que esta formalidad sea intrínsecamente respectiva: perfecto. Que el hombre *sea* realidad, y por lo mismo, constitutivamente abierto al mundo: Ahí sí ya no, sobre todo por lo de que *sea* realidad. La exposición se deslizó sin previo aviso, de una formalidad de la aprehensión a una *realidad*, la realidad humana. Es decir, que la formalidad de realidad sea respectiva a toda otra realidad; de esto no se sigue que la *realidad misma* lo sea. Se concede que el hombre sea animal de realidades. Pero eso es una cosa, y otra cosa que él mismo sea animal real. A lo más que pudiera llegarse, pareciera, sería a un *sujeto trascendental* que se enfrentara impresivamente con el hombre como realidad. Siguiendo a Kant, podría argüirse que una cosa es la unidad sintética de las representaciones, en este caso, de la impresiones de realidad, y otra cosa, tales impresiones. Como que se quiere pasar de contrabando una posición realista. Pero ya hemos afirmado que Zubiri no es realista en el sentido clásico<sup>210</sup>.

Sin embargo, para nuestro propósito resulta imprescindible concluir que el ser humano es realidad. Por el momento no he hecho metafísica alguna, pero sin ella no podemos pasar de lo que llevamos, a saber: que el hombre es unidad e *inteligente*. Pero esto no es ser persona. De hecho, mientras se siga concibiendo la realidad como *totalidad*, la afirmación de la persona es imposible.

Hay que repensar la realidad. ¿Pero desde donde? ¿Filosóficamente es posible pensar la realidad de otro modo que idéntica a su inteligibilidad? En lo que hemos visto está la vía para hacerlo. El hombre se hace cargo de la realidad. Esta

---

<sup>210</sup> Algunas obras como la de Antonio Ferraz Zubiri *el realismo radical* o la de Gregorio Gómez Cambres *Zubiri: el realismo trascendental*, parecerían aludir lo contrario. Ciertamente puede llamarse realista a Zubiri, pero eso no implica que lo sea en la línea del neotomismo. Como se verá más adelante, en este punto está más cerca Zubiri de Hegel que de Tomás de Aquino.

afirmación tiene la riqueza suficiente como para, desde ella, articular una idea de realidad. ahora sí, de índole metafísica; y desde la cual se pueda hablar del hombre como persona. La clave está en la *noción de actualidad*. *Intelección es actualidad*. Actualidad es presencia de realidad a realidad. La aprehensión de realidad es real. El hombre es real.

A partir de esto, en el segundo punto se desarrolla el tema de la unidad de lo real, es decir, el concepto zubiriano de realidad. La propuesta que proponemos sobre el particular, *mundo sentido, sin romper con el principio de unidad de lo real*, permite la articulación de realidades *absolutas* en el seno de un mismo mundo, pues el orden real trascendental es sentido, no concebido. Podría parecer que tal apartado sobra. ¿qué tiene que ver con la persona? Para esta tesis es, ni más ni menos, que el término medio de toda la argumentación. Lo expuesto en 1.2 vendrá, con mucho, a colación, pues el apartado 3.2 es la barredora contra las nociones sobre el mundo y la realidad de las filosofías en donde la argumentación a favor de la persona resulta imposible. Sólo una unidad no conceptiva de lo real es terreno propicio para la persona, de no ser así, ésta aparece, necesariamente como negatividad.

Pasando al punto tres, llegamos a la noción con que Zubiri, en opinión de Dussel rompe con la idea de totalidad: la distinción entre ser y realidad. Más allá del ser como totalidad, está la realidad. Esta distinción pasa por la idea desarrollada en el punto anterior, pero insiste de manera destacada en que la realidad, en contraste con el orden dialéctico del ser, no es negatividad de ninguna índole, sino positividad exterior.

Con la noción de realidad en las manos nos enfilamos, de vuelta, hacia el animal de realidades, el cual por virtud de ser tal, aparece como un tipo de realidad del tipo abierto. Apertura que no consiste en ser abstracción frente al todo, sino positiva respectividad real. Que el hombre sea realidad implica que no es negatividad.

### 3.1. Actualización de la realidad en inteligencia sentiente.

En el asunto del criticismo, la posición de Zubiri tiene “un sentido claramente hegeliano”<sup>211</sup>. En la introducción a la *Fenomenología del espíritu*, dice Hegel a propósito de los planteamientos llamados críticos sobre el conocimiento, que dan éstos por supuestas algunas ideas que son insostenibles, entre ellas “una *diferencia entre nosotros mismos y ese conocimiento*”<sup>212</sup>, con lo cual, de hecho se suponen un conocimiento fuera de lo real y por lo mismo fuera de la verdad, pero sin embargo, *verdadero*. Por su parte, Zubiri justifica que su obra donde trata sobre la inteligencia haya sido publicada veinte años después que su obra dedicada a la esencia porque “*el saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres*”<sup>213</sup>. Esto no quiere decir otra cosa sino que la inteligencia misma es *real*.

¿Cómo justificar esto último? En primer lugar conviene volver al asunto de la actualidad. Nos dice Zubiri que “lo real no “es” sino que “está””<sup>214</sup>, es decir el estar presente desde *sí mismo al resto de la realidad o ser actual* es un carácter constitutivo de toda sustantividad por el mero hecho de ser real. No nos adelantemos: que quede por lo pronto que la formalidad de realidad es respectiva de manera fundamental. Ahora bien, hemos partido, sin salir aun de ella, de la aprehensión de realidad. Pues bien, tal aprehensión es una muestra de tal respectividad. Sólo es posible la impresión de realidad porque lo aprehendido como de suyo es respectivo al aprehensor mismo. En este sentido, ser animal de realidades implica ser animal real, pues para que fuera posible la actualización de lo real al animal de realidades, entre uno y otro debiera haber una relación de respectividad, la cual está fundada en la realidad misma de ambos. Podría entenderse el argumento anterior como una *deducción trascendental*. Dice Antonio

<sup>211</sup> Bañón, Juan “Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad” p 77

<sup>212</sup> p 52

<sup>213</sup> IR p 10

<sup>214</sup> Ibid p 140

Ferraz que “actualidad es el nombre que Zubiri da a la que por derecho y de hecho es la primera constatación”<sup>215</sup>. Toda actualidad supone el *estar frente a otra*. “el estar presente de algo en algo”<sup>216</sup>. Pues este algo es lo aprehendido como realidad, frente a aquel algo que es el aprehensor real. No sólo se actualiza lo aprehendido, sino también el aprehensor *mismo*, *ambos en una sola y la misma actualidad*. Escribe Zubiri: “Describir la intelección como presencia de la cosa en la inteligencia es hacer una descripción unilateral. Tan presente como la cosa “en” la inteligencia, está presente la inteligencia “en” la cosa”<sup>217</sup>.

Por otro lado, todas las cosas, por el hecho de ser reales están actualizadas frente a otra realidad; empero, sólo el hombre actualiza las cosas y a él mismo *como* realidades. No es que el perro y su *locus* no sean reales, están en respectividad en tanto que reales, sólo que *al perro no le quedan así ni las cosas ni él mismo*. El perro, por ser real, es mundanal, empero, su enfrentamiento con las cosas no es mundanal. En este sentido, el ser humano está abierto al mundo de manera doble, en tanto que real, y en tanto que inteligente.

La intelección es real, y es ella la actividad que actualiza lo real como tal al animal de realidades. El hombre es quien se actualiza, actualizando en su mismo acto a la realidad; pero lo hace de una manera peculiar, *como* real. En lo anterior hemos destacado algunas citas de Zubiri en donde afirma que la inteligencia es la que se actualiza y actualiza en actualidad común a la realidad otra. Sin embargo, si somos fieles al unitarismo zubiriano, hay que conceder que no sólo es la inteligencia la que se actualiza, “también se actualiza el hombre, de quien es facultad la inteligencia. Cabe decir que en la intelección se actualiza el animal humano como o en tanto que inteligente”<sup>218</sup>. Continuando en la misma línea, según la cual el hombre es animal de realidades y animal real, uno se precave contra cualquier

<sup>215</sup> “Sistematismo de la filosofía zubiriana” en *Del sentido a la realidad* p 58

<sup>216</sup> *Id.* p 138

<sup>217</sup> *Ibid.* p 159

<sup>218</sup> Ferraz, A. *Op. Cit.* p 59

trascendentalismo noumérico: no es la inteligencia como espontaneidad, distinguida de la sensibilidad como pasividad, lo que determina de manera primaria la apertura trascendental. Lo que determina la apertura al mundo es la misma realidad que *es* la sustantividad humana.

Es importante señalar esto último porque revela la índole específica de la inteligencia humana. La inteligencia humana es inteligencia sentiente. Por este motivo es que es el ser humano, todo él, es apertura constitutiva al mundo, en el doble sentido señalado: apertura a la realidad y apertura *real*. determinadas ambas, por la realidad que se *es*. No hay sentidos y *aparte* inteligencia. Los sentidos son intelectivos, pues inteligencia es *facultad de realidad*, y por los sentidos el hombre siente *realidad*. La sensible es trascendental, no por ninguna forma a priori, sino en tanto lo sentido es real.

Con el concepto de actualidad de lo real en inteligencia sentiente se desmonta al criticismo de una manera radical, es decir, desde los mismos presupuestos de este tipo de filosofía, los cuales, paradójicamente, no son sometidos a crítica alguna, pues “Basta un vistazo a las primeras páginas kantianas de la *Doctrina trascendental de los elementos* para ver la cantidad de presupuestos gnoseológicos que se nos quieren hacer pasar por claros, evidentes: dualismo de facultades, conocimiento objetual como resultado de la síntesis de intuición simple y concepto, etc.”<sup>219</sup> Después de este desmontamiento, la polémica entre idealismo y realismo no tiene ningún sentido.

Apelar a la realidad no es ingenuidad alguna, pues es término de una inteligencia que es momento de un proceso sentiente, antes que de un proceso *conceptivo*. Proceso sentiente que, como hemos dicho, consta de tres momentos: suscitación, modificación tónica y respuesta, los cuales, formalizados por la

<sup>219</sup> Luenno Rubalcaba, *J. Op. Cit.* p. 100

inteligencia, son ahora suscitación en impresión de realidad, sentimiento afectante y voluntad tendente.

Quedemos en el segundo y tercer momento, los cuales muestran con más evidencia la pertinencia *biológica* de la inteligencia. La inteligencia, antes que facultad de juicio, es la facultad por la que se enfrenta uno con lo real en cuanto tal, donde la misma realidad del hombre es afectada, exigiendo desde una afección real, la elección de una respuesta adecuada también real. Es decir, la inteligencia o hábitud de realidad, aparece de manera primaria como exigencia de la realidad viviente. Es la inteligencia la que debe justificarse frente a la realidad y no a la inversa. Uno de los modos de verdad, indica Zubiri, es la veridictancia, en la cual “lo real mismo es lo que, por así decirlo, nos dicta lo que de él hemos de afirmar”<sup>220</sup>. Insistimos, no es esto realismo, es algo más radical, se trata de una estricta cuestión de vida o muerte: si la inteligencia no se justifica frente a la realidad, en el caso humano, realidad viviente, ésta realidad deja de ser tal, se muere; y con ello deja de haber vida e inteligencia<sup>221</sup>. Una inteligencia sentiente es una inteligencia que es real. La constatación de la actualidad permite pasar de la impresión de realidad a la *realidad en impresión*.

La inteligencia, en tanto sentiente y real, primariamente facultad de realidades antes que de conceptos, determina de una manera particular lo que ha de entenderse por mundo, a saber, una unidad sentida no concebida.

---

<sup>220</sup> IL p 315

<sup>221</sup> Los filósofos medievales ensavaron varias objeciones contra el escepticismo. La principal es recogida en los apuntes de un *profesor de retórica y gimnasia*. “Contra los escepticos se esgrime un argumento aplastante. ‘Quien afirma que la verdad no existe, pretende que eso sea la verdad, incurriendo en palmaria contradicción’. Sin embargo, este argumento irrefutable no ha convencido seguramente, a ningún esceptico. Porque la gracia del esceptico consiste en que los argumentos *no le convencen*”. Machado, Antonio, *Juan de Mairena*, p.69. Sin embargo, hubo otra objecion que convenia a cualquiera: decia-sele a quien afirmaba que la verdad no existe que no era *verdad* que el fuego no quemaba. Así, se le decia que se aventara, entonces, a la hoguera. Se trata claramente de la inteligencia justificándose frente a la vida. No solo es que se concebía el fuego, se le siente, afecta realmente a la sustantividad, y la respuesta no puede ser otra que alejarse de él.

### 3.2. Mundo concebido y mundo sentido: el orden trascendental.

La filosofía zubiriana se enfrenta de manera clara y decisiva contra la filosofía moderna. Sin embargo, el rechazo de la tradición filosófica moderna no se hace desde ninguna posición pre-crítica. Hay que repetirlo una vez más: Zubiri no es realista. La muestra de esto, la cual, aparte constituye todo el interés y originalidad de Zubiri, es que va a criticar a la filosofía moderna por las mismas razones por las que va a criticar las filosofías griegas y escolásticas, ingenuamente realistas, según se dice. En todas ellas, desde Grecia hasta Hegel, Zubiri reconoce una tradición ininterrumpida configurada desde la identificación parmenídea entre ser y pensar<sup>222</sup> o entre realidad e inteligibilidad. Zubiri comprende esta tradición calificándola como autora de una *entificación* de la realidad, determinada ésta, a su vez, por una *logificación* de la inteligencia.

Zubiri discute tal logificación y la caracteriza como efecto fundamental de haber conceptualizado una dualidad de facultades aprehensivas, con lo cual coinciden filósofos modernos y pre-modernos. Para Zubiri no sólo no es evidente, sino más que discutible que haya una sensibilidad, la cual es pasiva, distinta y distinguida de una inteligencia que sería activa o espontánea, encargada de juzgar. Para la escolástica, la sensibilidad proporcionaba su objeto propio, las especies sensibles, a la inteligencia o entendimiento para que ésta hiciera abstracción del concepto. En el caso de Kant el esquema es el mismo: los sentidos reciben sus datos propios y los transfieren al entendimiento para que éste lo reelabore en forma de concepto. Ciertamente, en estos casos no se niega el papel fundamental de la sensibilidad. Empero, el que sean *dos* las facultades es lo que discute Zubiri, no si son o no importantes ambas. Zubiri inventa el neologismo *sentiente*, el cual hemos venido nombrando, precisamente, con el fin de distinguir su propuesta de inteligencia sentiente de la tesis de una inteligencia sensible. Ésta consiste en concebir dos actos

<sup>222</sup> Cfr. Dussel E. *Método para una filosofía de la liberación* (pasim)

“uno de sentir y otro de inteligir [... en donde] lo aprehendido por el sentir está dado “a” la inteligencia para que ésta lo inteliija”<sup>223</sup>. En cambio “la impresión de realidad es un solo y único acto, el acto de aprehensión de la realidad”<sup>224</sup>. Es decir, la impresión de realidad es sentir intelectual. No es inteligencia *de* lo sensible, sino sentir realidad.

Ahora bien, el haber separado los dos actos aprehensivos determinó que cada uno de ellos tuviera un objeto propio. La sensibilidad lo particular, y la inteligencia lo universal como concepto. Según esta idea, lo que hemos llamado mundo sería el objeto propio de una inteligencia conceptiva, definida como facultad de lo universal.

¿Qué es *universal*? La filosofía ha reconocido dos modos fundamentales de ser universal. El primero es el universal categórico. Es la universalidad de los géneros. Este tipo de universalidad se reconoce por su peculiar relación con sus implicados. Todo género implica potencialmente sus especies, pero tales especies sólo se actualizan por causa de las diferencias por las cuales el concepto es contraído.<sup>225</sup> Es decir, las diferencias están fuera del concepto genérico. En este sentido, se trata de una universalidad restrictiva, pues al definirse o concretizarse siempre en relación con una diferencia suya, no podría universalizarse a tal punto que su universalidad incluyera las diferencias.

Lo que podríamos llamar universalidad absoluta, es un tipo de universalidad que no es categórica, sino trascendental, donde trascendental se dice tal en tanto que trasciende la extensión de los géneros. Es imposible un género supremo o una universalidad genérica absoluta, el universal *universalísimo* no puede ser sino trascendental. Lo trascendental posee una índole distinta a lo universal genérico. Lo llamado por Zubiri mundo, es un universal trascendental. Pues bien, lo trascendental en el caso de la filosofía moderna y medieval, es algo conceptual u

<sup>223</sup> IR p 82

<sup>224</sup> Idem

<sup>225</sup> Benchoff M. *Metafísica: la ontología aristotélico-tomista de Francisco de Arago* p 151

objeto de la inteligencia conceptual. Desde esta perspectiva, la afirmación según la cual el hombre esté abierto al mundo significa que lo está por vía del concepto. Jaques Maritain afirma que el hombre es un pequeño universo<sup>226</sup>, la razón de esta afirmación está en la doctrina tomista, según la cual, el entendimiento posible se *convierte* de manera intencional en *cualquier* cosa que aprehende. Para el tomismo, el entendimiento humano es el universo entero en potencia. Por esta razón, para esa filosofía el ámbito trascendental es el ámbito del ser, del cual, una de sus propiedades trascendentales<sup>227</sup> es el *verum: ens et verum convertuntur*- decían los medievales. Esto significa que hay un ente que puede convenir con todo ente en cuanto tal, convirtiéndose aquél en éste de manera intencional, como hemos dicho ya. “Este ente es, desde Aristóteles, la *psyche* que puede convenir con todo lo que tenga razón de ente”<sup>228</sup>. ¿Cómo conviene con el ente?— Respuesta: concibiéndolo. En efecto, el entendimiento (inteligencia) agente trabaja sobre las imágenes o especies sensibles dadas por los sentidos “para encontrar su inteligibilidad”<sup>229</sup>, es decir, su especie inteligible o concepto. Hacer conceptos es concebir. El *trabajo* del entendimiento agente es la *abstracción de la quiddidad: concebir*—en estricto sentido etimológico- el universal incoado en la especie sensible. El ente o ser es fruto de una abstracción de tercer grado. La unidad trascendental, por tanto, es una unidad conceptual, fruto de la abstracción de lo sensible<sup>230</sup>. De ahí que se afirme que el ser, identificado con lo trascendental, es lo primero que *concebe* la inteligencia y en lo cual vienen a resolverse todos los *conceptos*<sup>231</sup>.

<sup>226</sup> *Humanismo integral* p 169

<sup>227</sup> “Propiedad trascendental del ente es aquel predicado que sobre el ente denota un modo que generalmente sigue al ser, que se convierte con el ente *quoad praedicatum* y *quoad substantiam* y que le añade algo según la razón. *et e* son algo real y positivo aunque sólo se distingan del ente con distinción de razón. Tales propiedades trascendentales son *cosa, algo, uno, verdad y bien*”. Beuchot. M. *Op Cit* p166. Según Francisco Suárez “hablando con propiedad y prescindiendo de inventar distinciones totalmente innecesarias hemos de afirmar que las pasiones propias del ente son solo tres: unidad, verdad y bondad” *Disputationes Metaphysicae* III, II 3

<sup>228</sup> *Idem* p 388

<sup>229</sup> Beuchot *Op Cit* p 96

<sup>230</sup> *Idem*

<sup>231</sup> Tomás de Aquino *De Veritate* q1 a 1

La filosofía moderna, ciertamente, discute contra esta idea medieval. Sin embargo, se opone a ella no desde una “concepción nueva de lo trascendental en cuanto tal”<sup>232</sup>. La diferencia es que para el criticismo moderno lo trascendental no pertenece al orden del ser sino al de la objetualidad<sup>233</sup>. Pero en ambos casos la trascendencia se ha entendido como un concepto cuya función es la *totalización* de conceptos<sup>234</sup>. Poco importa, para el caso, que se trate de un concepto análogo, originado por una “abstracción imperfecta”<sup>235</sup>. Sigue determinándose en ambos casos la función de la inteligencia como totalización<sup>236</sup>.

En resumen, para tales filosofías “el todo no nos es dado por la realidad, sino que es una necesidad de la razón”.<sup>237</sup> Esta necesidad está determinada, precisamente, por la identificación trascendental de la realidad con el pensamiento. La afirmación de Hegel, según la cual el ser es “la *pura abstracción* y por lo tanto *lo absolutamente negativo*”<sup>238</sup> es absolutamente fiel a la afirmación escolástica del ser como lo primariamente concebido, pues sigue la línea trazada por la relación trascendental entre objetividad y subjetividad o *ens* y *veritas*. Para Tomás, lo mismo

---

<sup>232</sup> SE p 379

<sup>233</sup> *Ibid* p 378

<sup>234</sup> Cfr Kant, *Crítica de la razón pura* “Dialéctica trascendental” B 379, A 324, B 383

<sup>235</sup> Beuchot, *Op. Cit* p 104.

<sup>236</sup> Desde otra perspectiva es notable cómo aun la unidad analógica es totalizadora: Aristóteles, en el libro V de la *Ética Nicomaquea* señala que la unidad de la ciudad debe ser una unidad analógica, de tal manera que esa unidad no resulte de que todos sean iguales, sino de que a cada cual le toque lo que le debe. Es el concepto de justicia, cuyo sentido es la proporcionalidad. Sin embargo, para Aristóteles es justa la esclavitud porque el esclavo es tal por naturaleza. De esta forma, habrá unidad proporcional con el señor, en tanto éste actúe como señor y el esclavo como esclavo. Si eso no es totalización, entonces el concepto de totalitarismo no tiene ningún sentido. Por otra parte no es la línea de esta tesis rechazar el concepto de totalización desde una perspectiva ética o política. Esto no significa, sin embargo, que no deba tenerse en cuenta la crítica de Emmanuel Levinas a la *totalidad* (Vid. *Totalidad e infinito*). Se trata, simplemente, de que no es esta la perspectiva que hemos elegido. En este punto sigo a Ellacuría para quien “la filosofía puede y debe [atención *debe*] ser criticada por sus insuficiencias sociales por su carácter de ideología, pero ante todo debe ser criticada por sus insuficiencias filosóficas” (Citado por Corominas, Jordi. *Ética primera. Aportación de Zubiri al debate ético contemporáneo* p 9.)

<sup>237</sup> Ellacuría, I. *Filosofía de la realidad histórica* p 30

<sup>238</sup> Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* [87]

que para Hegel, según Ramón Valls Plana, “si la conciencia humana es capaz de verdad plenamente objetiva es porque se adecua a la subjetividad divina”<sup>239</sup>.

Para Zubiri, en cambio “realidad y verdad, por definición, y por cumplimiento empírico, no pueden coincidir nunca”<sup>240</sup>. La realidad no dice relación trascendental con ninguna subjetividad. Realidad no es concepto del entendimiento sino mundanidad sentida. La realidad en trascendencia se siente. Ciertamente la realidad es respectiva a la inteligencia, pero lo es en tanto que la inteligencia es real, no en tanto la realidad es inteligibilidad.

Para Tomás de Aquino, por ejemplo, según hemos visto, la relación trascendental entre realidad y entendimiento se da en tanto que ambas dicen relación con “las especies que hay en la mente divina”<sup>241</sup>. Es decir, lo primario no es en tal caso la respectividad *de la realidad*, sino la unidad del intelecto o la unidad de subjetividades humana y divina. Por lo que toca a Hegel, se trata de una totalización de la subjetividad, mediada por un sujeto poniéndose a sí mismo como objeto para su ulterior recuperación en el concepto. Pero la actualidad común entre inteligencia y realidad en Zubiri no es la inteligencia objetivada y recuperada. La respectividad de lo real es anterior a la relación sujeto-objeto. La “apertura de la intelección se funda en la apertura de la realidad”<sup>242</sup>. Y la realidad es algo sentido, no concebido; por lo tanto, no es que se conciba ninguna unidad totalizante, sino que se siente una realidad que es trascendental.

Cuidado, la realidad en impresión, por ser real, es impresión trascendental, pero “no es *impresión de lo trascendente*”<sup>243</sup>. Esto quiere decir que la impresión de realidad incluye formal y positivamente la versión a las otras realidades. De esta forma, trascendentalidad en impresión no puede ser aquello en que todas las cosas

<sup>239</sup> *Del yo al nosotros*, p. 68. Cfr. *Fenomenología del Espíritu*, pp. 103-104 y *Summa Theologiae I*, q. 16, a. 1 y 5.

<sup>240</sup> Dussel, E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 283.

<sup>241</sup> *Summa Theologiae I*, q. 16, a. 1.

<sup>242</sup> Luengo Rubalcaba, *Op Cit*, p. 221.

<sup>243</sup> *IR*, p. 115.

coinciden, pues, ciertamente. *no se siente lo universal*. No es esto nominalismo alguno, pues sí se siente lo trascendental, sólo que “trascendentalidad no es comunidad, sino algo muy distinto”<sup>244</sup>, es *comunicación*. En la impresión de realidad, la formalidad aparece como algo abierto. Esta apertura no significa que las cosas sean un momento negativo de la totalidad, razón por la cual el todo como idea sería la pura negatividad en tanto posibilidad total. Repetimos, lo trascendental no es la universalidad total, por lo mismo, las cosas reales no son ninguna universalidad *negativa negada*. Zubiri se opone de manera decidida al concepto hegeliano de negatividad, pues “la negatividad no es un momento de la realidad física, sino tan sólo de su concepto objetivo”<sup>245</sup>, con lo cual rechaza que “las múltiples realidades sean casos particulares de un solo concepto de realidad”<sup>246</sup>. Las cosas no se sienten como casos particulares, sino como realidad otra y vertida hacia otra, pero no por la fuerza del concepto sino de su misma realidad sentida. Lo trascendental, entonces, es algo que “se extiende desde la formalidad de realidad de una cosa a la formalidad de realidad de toda otra cosa”<sup>247</sup>. Es decir, no es ningún concepto cuya extensión se contrée en singularidades. Para el tema de la persona esto resulta fundamental, pues esta cabe ya como algo más que negatividad.

Resumamos lo avanzado: *trascendentalidad no es el concepto de máxima universalidad*, es, más bien, un momento físico de lo real, o sea, de su respectividad *positivamente* constitutiva. No se trata de “una especie de piélago en que las cosas están sumergidas [...] no es algo que abarca las cosas reales sino que es algo que cada cosa real, por su propia realidad, abre desde sí misma”<sup>248</sup>. Lo trascendental no es tampoco objetualidad o condición a priori de experiencia alguna: “la revolución copernicana es, pese a su novedad, un punto de partida derivado y secundario

<sup>244</sup> IR p 117

<sup>245</sup> SI<sup>2</sup> p 56

<sup>246</sup> IR p 120

<sup>247</sup> *Ibid* p 118

<sup>248</sup> IRZ p 18. Por otra parte, este ámbito trascendental puede ser considerado de manera doble, a saber, como mundo o como campo. Campo “es el mundo en cuanto está sentido intelectualmente” (IR p 97). Mundo “por su parte” es el mero carácter de realidad pura y simple” (IRZ p 19.)

respecto de la intelección sentiente<sup>249</sup>. Lo contrario a la idea de trascendentalidad sentida no es sino una injustificada logificación de la inteligencia o reducción de la inteligencia a su función judicativa. Arriba se mencionó que tal logificación determinaba la entificación de la realidad, de tal forma que la crítica al criticismo no es nada parecido a una reacción pre-moderna. Por el contrario, con los mismos argumentos con los cuales Zubiri desmonta el subjetivismo moderno, desmonta también los principios del realismo clásico. Entificación de la realidad y logificación de la inteligencia son dos caras de una misma moneda: la totalización conceptiva de la realidad.

Tenemos que no es lo mismo inteligencia sentiente que inteligencia concipiente, por esta razón, son también distintas cosas ser y realidad. Que la realidad no sea idéntica al pensar implica que la realidad no es idéntica al ser.

### 3.3. Distinción entre realidad y ser.

Antes que nada es preciso hacer algunas aclaraciones. Julián Marías señalaba que la distinción entre ser y realidad era un tema común de la filosofía española en la primera mitad del siglo XX. Marías escribe sobre “la insatisfacción que la filosofía española [...] ha sentido frente a la noción de *ser*”<sup>250</sup>. En relación con esto destaca a Ortega y Gasset, para quien el *haber* era algo anterior al *ser*. La tesis de Zubiri no va en esa dirección: realidad no es haber<sup>251</sup>. Era importante aclarar esto, pues la distinción zubiriana podría ser tomada por más de uno como una apelación al *ente frente al ser*<sup>252</sup> o de lo individual frente a lo trascendental, teniendo como base la

<sup>249</sup> Lucngo Rubalcaba *Op Cit* p 215

<sup>250</sup> “*Realidad y ser en la filosofía española*” en *Obras completas III*, p 494

<sup>251</sup> *IL* p 349

<sup>252</sup> Un equivoco análogo se da en el caso de Levinas. El filósofo judío apela al *otro más allá del ser*, pensando, claro está, en el ser de Heidegger (*Más allá de la esencia o de otro modo que ser*, p 45). Este otro no es de ningún modo el ente. Sin embargo, en una clase con Mauricio Beuchot, quizá queriendo ser esquemático, el afirmó esto precisamente: o sea que frente a la totalidad ontológica, Levinas optaba por lo

idea de realidad de Heidegger. Para este último “el término *realidad* mienta el ser de los entes “ante los ojos” dentro del mundo (*res*)”<sup>253</sup>. Desde esta perspectiva heideggeriana, apelar a la realidad sería recaer, nuevamente, en el olvido del ser. Sin embargo, con lo expuesto hasta el momento sobre la filosofía de Zubiri, es suficiente como para no tener la mínima sospecha sobre el particular. Lo real es físicamente mundanal y mundo. Por tanto, muy por el contrario, definir lo real como lo trascendental equivale a rechazar que *ente* sea el carácter fundamental de las cosas.

Una segunda aclaración es que Zubiri no opone *su* concepto de realidad a *su* concepto de ser. Cuando Zubiri afirma que la realidad se distingue del ser, lo que está afirmando es que el ser *de* Parménides, Aristóteles, Tomás, Hegel o Heidegger, no sólo el *de* Zubiri, no es el carácter radical de las cosas. En este sentido, afirmar que lo que llama Zubiri realidad es lo que la filosofía tradicional llama ser es una imprecisión gravísima. Lo que sigue será revisar porqué el ser ente no es lo radical de las cosas.

La filosofía escolástica entendió el ser como el concepto donde coincidían todas las cosas. De esta manera el ser fue definido como “algo (*aliquid, res*) a lo que le conviene el ser (*esse*)”<sup>254</sup>. Es el concepto común de ente (*ens commune*). En otras palabras “*ens* es el nombre con que se designa toda *esencia real*, es decir no fingida por el pensamiento ni quimérica, sino verdadera y capaz de existir realmente”<sup>255</sup>. Según este concepto, todas las cosas coinciden en su posibilidad. Es decir, en tanto aptitud para recibir la existencia, el concepto común de ente se entiende como la aptitud para ser concebido: “incluso las negaciones, privaciones y contradicciones las conocemos como siendo de alguna manera pensada, aunque de

---

ontico. De la misma manera Zubiri no apela al mero haber sino a la realidad como formalidad de la aprehensión

<sup>253</sup> *El ser y el tiempo* p 229

<sup>254</sup> Beuchot M. *Op. Cit.* p 147

<sup>255</sup> Gilson E. *El ser y la esencia* P 134

hecho no sean<sup>256</sup>. Como ya hemos visto, se trata de un universal conceptual. Sin embargo, los filósofos tomistas han insistido en que más allá de la noción común de ente se tiene la noción de acto de existir, la cual escapa del concepto<sup>257</sup>. Sin embargo, el *esse* sólo se reconoce en el juicio de existencia. Etienne Gilson sostiene que no es este un juicio predicativo: “El juicio de existencia no consiste en atribuir al sujeto el predicado ser<sup>258</sup>; no obstante, es un juicio. Al serlo, no es lo primero que concibe el entendimiento, pero, precisamente, por no serlo, por ser juicio, dice referencia a la unidad trascendental del ente común con el pensamiento. La verdad del juicio depende de la conformidad de los extremos de éste, sujeto y predicado, con los extremos de la verdad ontológica de la cosa, o sea, su concepto y la realización<sup>259</sup> de éste. La verdad como *adecuatio* sólo es posible en tanto coinciden concepto con concepto, el divino y el humano, antes que el concepto y la cosa.

Esto condujo a la escolástica tardía a afirmar que el acto de existir es una modalidad del ser común, negándose con ello la distinción real entre esencia y existencia<sup>260</sup>. A esta modalidad del *ens commune* se le llamó *esse reale* o *esse existencie*, determinado como tal en contraposición al *esse essentie*<sup>261</sup>. Tomás se opuso a la concepción del acto de existencia como acto de alguna potencia, sin embargo, por ser modalidad del ente común, obligó a considerar la existencia como acto primero de la esencia. Como actualidad, representó la determinación de ser *extra animam*. La complejión *esse-reale* subrayó “la inevitable tendencia a considerar el *esse* como algo que abarca la existencia, la esencia y la cópula, sin que formalmente signifique ninguno de estos tres momentos<sup>262</sup>, sino algo *superior*.

<sup>256</sup> Beuchot, *Op Cit* p 144

<sup>257</sup> Gilson, *Op Cit* pp 231-265

<sup>258</sup> *Ibid.* p 264

<sup>259</sup> Tomás de Aquino *S Th. I.*, q 16, a 2

<sup>260</sup> Beuchot, M., *La esencia y la existencia en la filosofía escolástica medieval* pp 93-99

<sup>261</sup> Ver Suárez, Francisco. *Disputationes Metaphysicæ* disp XXXI sec 3-6 Para Tomás no había algo como un *esse existencie* o un *esse essentie*: para él, una *coacta* realidad, ni *esse* ni *essentia* son cosas, sino coprincipios de ellas) era *esse* y otra la *essentia* (Beuchot M., *La esencia y la existencia* pp 47-66)

<sup>262</sup> SF p 403

Para Gilson, el ser como cópula depende del ser como existencial<sup>263</sup>. En este sentido la cópula, implicando con ella la existencia, depende del ser sustantivo. Pero esto es falso, la cópula no implica la existencia, pues es posible hacer juicios de cosas ficticias<sup>264</sup>, ni depende del ser sustantivo, sino de la sustantividad real.

Conviene, después de tanto rodeo, determinar con claridad qué es ser y qué es realidad. Para ello seguiremos la línea de lo que determina la verdad del juicio. Afirmar que la verdad de la cópula depende de la verdad del ser sustantivo significa que el ser copulativo expresa la adecuación de la unidad del ser del sujeto y el ser del predicado, con el ser sustantivo; con lo cual el ser de la copulación “cobra una cierta autonomía”<sup>265</sup>. Esta autonomía es, en tanto tal, relativa al sujeto y al predicado como términos, y referencia de ellos dos en cópula a la sustantividad real. Como ya hemos dicho, tal adecuación supone la identidad estructural entre el juicio y la realidad. Esta estructura es la estructura de una complejión. La simple aprehensión es dual en tanto que la verdad ontológica consiste en la adecuación de la realidad a su concepto: de tal suerte que lo que podríamos llamar *verdad ontológica* del edificio, por ejemplo, depende en que tal edificio esté en conformidad con la idea que de él tiene su arquitecto<sup>266</sup>. En el caso de la sustantividad como sustancia, esta dualidad se expresa a través de los co-principios materia y forma; siendo la forma el principio que actualiza lo potencial de la materia, convirtiendo tal potencia a lo que es su concepto. Esto es más claro en el caso del sujeto humano. Desde esta perspectiva hilemorfista, será un hombre pleno quien actualice todas las potencialidades que están en el concepto de hombre.

Pero, según Zubiri, “la cópula procede de un desdoblamiento de la realidad y no de la complejión de dos seres”<sup>267</sup>. A esta conclusión puede llegarse desde dos

---

<sup>263</sup> *Op Cit* p 259

<sup>264</sup> Ciertamente, es posible hacer esto porque las cosas ficticias “tienen, a su modo, una cierta existencia (SE p 396)

<sup>265</sup> SE p 405

<sup>266</sup> Tomás de Aquino *St Th I* q 16 a 1

<sup>267</sup> SE, p 406

vías, a saber, desde la crítica de Zubiri a la noción de sustancia, y desde la inteligencia sentiente. Según la segunda, la cópula no depende del ser de sus extremos, sino de su realidad. Es decir, depende no de las cosas en tanto respectivas a una inteligencia, sino de las cosas en tanto nuda realidad. El juicio, pues, no es la complexión entre un entendimiento conceptivo y la realidad, sino entre una realidad aprehendida en aprehensión primordial de realidad (no simple aprehensión)- lo que se juzga<sup>268</sup> y otra realidad *desrealizada*. Detengámonos en lo último. *Desrealizar* no es salir de lo real, sino inteligir “lo que sería la cosa “en realidad”<sup>269</sup>. Es decir, dado que *lo real* no es ninguna contracción de *la realidad*, lo que representa la cópula no es esta relación entre real y realidad, sino entre lo real y lo que éste sería en realidad. El *sería* no es ninguna potencia en sentido sustancial, es una posible perspectiva de re-actualización intelectual en relación con otra realidad. La verdad del juicio, por tanto, no reproduce la nuda realidad, sino que afirma lo que es la realidad *entre otras*<sup>270</sup>. La unidad entre cópula y realidad “no está en un “ser” larvado en la “realidad”, sino en la unidad de desdoblamiento en la intelección”<sup>271</sup>. Este desdoblamiento consiste en la separación entre la realidad y el sería de la realidad, el cual es possibilitado por la constitutiva apertura de lo real al mundo.

Con base en todo esto, es posible definir el ser como “la actualidad mundana de lo real”<sup>272</sup>. Por tanto, confundir ser y realidad, implica confundir lo real mismo con lo que lo real es en realidad. Esto es confundir la realidad con la estructura del juicio, y, lo más grave, introducir una dualidad injustificable en el orden de la realidad la cual se ha llamado verdad ontológica, que consiste en la adecuación del ser a su idea. No obstante lo anterior, hemos de precavernos contra un posible equívoco: el ser no es algo subjetivo. Aunque no hubiera personas, la realidad no por eso dejaría de estar actualizada frente al mundo.

---

<sup>268</sup> IL pp 147-150.

<sup>269</sup> IL p 87

<sup>270</sup> Ibid p 260

<sup>271</sup> *Sf* p 408

<sup>272</sup> Ibid 434

¿Y todo esto a qué viene? Era preciso señalar qué era realidad, pues filosóficamente, sólo desde el concepto general de ella puede darse razón del hombre. Que el hombre sea real antes que ser es mucho que una sutileza conceptual, implica que el hombre, por ser real antes que ser no consiste en plegarse a ninguna idealidad humana, o sea, que la sustantividad humana no es de manera radical sujeto de predicación o *caso particular*. En el hombre no sólo no se da la dualidad cuerpo-alma, sino que, en tanto realidad, tampoco se da la dualidad concepto-realización o positividad-negatividad. El hombre, desde y por sí mismo es estricta positividad, sin oquedad ontológica alguna, sin desfase entre él y su *predicado*. Ser realidad significa plenitud constitutiva. No es esto cinismo o ingenuidad. Puede hablarse de negatividad en el sentido de que el hombre o cualquier realidad está sujeta a su negación. Pero esta negación no es potencia *ni negatividad*, sino *positiva* extinción física o muerte. En una metafísica del ser, el ser humano, su constitutiva estructura individual sólo cabe como negatividad o como abstracto

### 3.4. Modos de realidad.

El hombre es animal de realidades, pero también es animal real, o sea, algo que es de suyo y que se actualiza como tal para sí mismo en inteligencia sentiente. El hombre es, pues, realidad. La realidad puede considerarse según dos aspectos. Uno de ellos es la talidad, el otro es el aspecto trascendental. Talidad es lo que hace que una cosa sea *tal* y no otra<sup>273</sup>. Se trata de una determinación, pero no en el sentido de actualidad sustancial. Es determinación en el sentido de un conjunto determinado de notas que constituyen la sustantividad como sistema. Desde este punto de vista la realidad humana es tal que se distingue de manera categórica de cualquier otra. El hombre no es un perro porque tiene determinadas notas que lo *talifican* como hombre. La talidad es "objeto de la ciencia positiva en el más amplio sentido del

<sup>273</sup> ST, p 357

término<sup>274</sup>. Lo real se divide en infinito número de talidades. El hombre es una realidad tal. la realidad humana tiene una determinada talidad.

Pero también hay distintos modos de ser real no sólo por lo que toca a las notas constitutivas de determinada realidad, sino en razón del propio carácter de realidad. Se trata, por tanto de distinciones trascendentales. Más allá de ser tal y no otro, está el ser de suyo de un modo o de otro. Hay sustantividades cuya función trascendental o modo de ser real se reduce a ser real y nada más<sup>275</sup>. Este modo de ser real es propio de las sustantividades cerradas. Se les llama cerradas porque su actividad concierne tan sólo “al contenido de lo que talitativamente son”<sup>276</sup>. Es decir, son realidades, pero cerradas a su realidad propia. “Es el caso de los minerales, de los astros, etc.”<sup>277</sup>.

El otro tipo de realidad es la sustantividad abierta. Este tipo de realidad no sólo actúa determinada por lo que es talitativamente, sino de acuerdo a su carácter de realidad en tanto tal. Es decir, es sustantividad abierta porque está abierta más allá de las notas que le son propias a la realidad como formalidad. Tiene notas, ciertamente es realidad tal, pero su actividad concierne al carácter real de esas notas. “En su virtud, el sistema se comporta no sólo respecto de lo que son sus notas, sino que se comporta también respecto de la realidad misma del sistema”<sup>278</sup>. Estar abierto al propio carácter de realidad, lo hemos visto, implica estar vertido al mundo. Por esto, la realidad abierta es capaz de rebasar lo que ya es, es decir está abierta, en principio, a todo lo real en cuanto tal. No se trata de ninguna potencia absoluta. Lo real no se rebasa, es ultimidad, lo que se rebasa es una realidad tal.

Por lo visto, se debe concluir que las sustantividades abiertas son las sustantividades intelectivas. Intramundaneamente, sólo el hombre es realidad

65 SH p.153

<sup>274</sup> SE p 499

<sup>275</sup> SH p 66

<sup>276</sup> Ibid p 67

<sup>277</sup> Idem

intelectiva. Este tipo de sustantividades están abiertas a la realidad en actualización, es decir, a sí mismas se actualizan como de suyo. De esta forma, la realidad abierta es de suyo reduplicativamente<sup>279</sup>. Es decir, en tanto mera realidad es algo de suyo. Pero en tanto abierta, está abierta a su mismo carácter de realidad. De esta manera, la realidad cerrada es sólo “materialmente suya”<sup>280</sup>, pues las notas que le pertenecen de suyo sólo se actualizan, en el caso del animal, como estímulo. La realidad cerrada se actualiza a sí misma de manera a-real, no como algo de suyo. La realidad abierta es de suyo, y como tal se actualiza. Las notas de la realidad abierta son de suyo de manera doble. La realidad es suya de manera material en tanto es realidad, pero también formalmente en tanto la formalidad de su aprehensión es realidad. Dice Zubiri de la realidad abierta: “no sólo se *pertenece* a sí misma, sino que tiene un modo peculiar de pertenecerse que es *poseerse* en su propio y formal carácter de realidad”<sup>281</sup>. En palabras de Ignacio Ellacuría: “la forma de realidad humana no consiste tan sólo en ser *su* realidad, sino que consiste formalmente en ser formalmente “suya”: es realidad en forma de suidad”<sup>282</sup>.

La vida es un modo de realidad, el cual ya hemos indicado que es definido por Zubiri como “autoposición en decurrencia”<sup>283</sup>. Ya se señaló el sentido de esta definición en 2.1. Lo importante es señalar aquí que esta autoposición sólo se da de manera plena en el hombre. De esta manera “esta realidad constitutivamente autoposeída es la culminación del proceso evolutivo en la línea de una mayor independencia y control sobre el medio”<sup>284</sup>. Pues bien, este modo de realidad donde se logra esta autoposición de manera constitutiva, es la persona. “El *poseerse* como carácter del acto primero, este modo de ser suyo es justo lo que constituye la persona”<sup>285</sup>.

---

<sup>279</sup> Ib p 504

<sup>280</sup> Idem

<sup>281</sup> Idem

<sup>282</sup> Op Cit p 206

<sup>283</sup> SH p 13 Ver CDR pp 104-203

<sup>284</sup> Ellacuría 1 Op Cit p 206

<sup>285</sup> SL p 504

#### 4. La realidad humana: realidad personal.

El hombre es realidad abierta. ¿Abierta a qué? Abierta a la realidad: la suya y la del mundo. Esta apertura no pasa de manera primaria por la negatividad del ser para sí. El hombre está abierto al mundo por razón de su carácter absoluto no de su carácter abstracto.

Este absoluto no es la falsa representación de un pensamiento identificado de manera inmediata con sí mismo. El absoluto en este caso no es autoconciencia ni aseidad, sino ser realidad de modo doble. La realidad es algo de suyo. Pero el hombre es *realidad* de *realidades*. Es decir el hombre es doblemente de suyo: su realidad, su de suyo, es suya. A esto se le llama suidad.

Suidad no es aseidad. La idea de realidad no supone que ser de suyo signifique ser en sí y para sí. La persona es absoluta, pero su realidad es debitoria y vulnerable; es necesario que se haga a sí misma. Tiene que responder al desafío de seguir siendo real. Por esta razón, aparte de la personeidad como realidad humana, el hombre cobra personalidad. No son lo mismo, pero una se debe a la otra. La personeidad como absoluto necesitante requiere cobrarse ese absoluto mediante su personalidad. Personalidad no es la realización de potencias, es un cobro. El criminal es cabalmente persona, sin que esto implique que su personalidad no sea deplorable.

Por otra parte, el carácter absoluto de la persona no la hace una isla. En tanto realidad, la positiva versión a los demás es inconcusa. Pero no se trata de versión interatómica. El llamado problema de la intersubjetividad no se plantea desde un yo a otro yo, sino de una realidad personal a otra realidad personal, cada una de las cuales en proceso de yoización de su realidad. El otro jamás es otro yo.

Por último, el absoluto relativo o debitorio en que consiste la persona, traduce esta relación de deuda hacia lo real, lo cual constituye la religación en religión. La

persona, por su carácter absoluto, es un ser inevitablemente religioso, pues necesariamente se encuentra religado a lo real. Religión por tanto, es la respuesta al poder de lo real.

#### 4.1. Realidad en forma de suidad.

Tenemos ganado hasta el momento que el hombre es animal de realidades y animal de realidades *real*. La conjunción de ambos momentos es lo que constituye al hombre como un tipo especial de realidad. El hombre es realidad abierta, es decir, es realidad abierta a su propio carácter de realidad. Es realidad, radicalmente antes que ser, por lo cual su sustantividad es completa y *suficiente*; ni caso particular, ni momento abstracto, sino individualidad<sup>286</sup>. Toda realidad es algo materialmente de suyo, el hombre además, lo es formalmente: el hombre es reduplicativamente suyo. En el hombre su realidad de suyo es suya. Este carácter de ser material y formalmente suyo constituye lo llamado por Zubiri realidad en forma de suidad, y “esta realidad distinta de realidad, definida como suidad, es la persona”<sup>287</sup>.

Hemos entrado de lleno al tema de la persona. Conviene recordar la perspectiva que hemos elegido, a saber, el concepto cristiano de persona. Recordemos, persona consiste en un tipo de individualidad, cuya individuación es de índole corporal o carnal, pero no de índole natural: en tanto realidad es individualidad plena. Pero en cierto sentido *toda la realidad es plena*. ¿Qué añade la suidad, entonces? En hipótesis, no ser *cosa entre las cosas*.

El ser *cosa entre las cosas* lo entendió la filosofía clásica como ser un mero caso restringido de lo universal o la mera realización en singular de lo universal. Esta característica se extendía al todo de lo real. No era la individualidad misma la que constituiría la entidad del individuo, sino su forma, la cual es principio de definición. Por esta razón la definición de Boecio de persona era incorrecta, pues se trataba en él de una naturaleza racional individualizada. Frente a esto se añadió la noción de espíritu, pero sin lograr integrarse coherentemente, acabando por ser

---

<sup>286</sup> Más adelante se insistirá en ello, pero desde ahora debe quedar claro que suficiencia *no es necesidad*. Lo real lo que sea, tiene suficiencia constitutiva, lo cual no implica que no pueda darse la realidad. La realidad no es divina.

<sup>287</sup> Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*. P 266

totalizada. Tomás, recordemos, insistía en el *supuesto*, antes que en la naturaleza individualizada; no obstante, su posición puede dar lugar a un *sin fin* de equívocos. A fin de cuentas, estructuralmente el hombre era definido como sujeto, es decir, desde el seno de una metafísica del ser.

Zubiri entiende la individualidad, no sólo del hombre, sino de cualquier realidad, de manera distinta a como lo entienden las filosofías clásicas. Nuestro filósofo niega de raíz que la realidad sea sustancia. También niega que la individuación sea un problema. Para él la esencia no es la quiddidad, pues su carácter no es *definitorio*, sino constitutivo. Lo primario, pues, en la realidad es el individuo. Por esto, no hay individuación de la especie, sino especificación del individuo<sup>288</sup>. Todo esto lo hemos visto ya. Sin embargo, sólo la realidad abierta es *estrictamente* individual. Dice Zubiri que “no hay individuos físicos ni individuos biológicos”<sup>289</sup>. La razón de esto es porque la razón formal de individualidad es ser “indivisa en sí y estar dividida de todo lo demás”<sup>290</sup>, y los vivientes animales, lo mismo que las cosas inanimadas son *sólo* partes de su medio. No se trata, empero, de que sean momentos negativos del universal específico negativo. Insistimos, esta concepción de individualidad no la acepta Zubiri bajo ninguna forma. Se trata simplemente, de que son estructuras que no rebasan el orden de lo natural, entendiendo aquí natural no como *physis*, pues no son realidades *suyas*. Zubiri las llama particulares, no individuos.

El punto ahora es mostrar cómo el tipo de individualidad humana no pertenece al orden de la sustancia, ni es mera particularidad. No es sólo que no sea caso del universal, eso no lo es ninguna cosa, ni siquiera las piedras; hay que mostrar cómo su individualidad rebasa lo particular.

---

<sup>288</sup> SF pp 184, 212-213

<sup>289</sup> SH p 119

<sup>290</sup> Idem

La filosofía medieval no da razón de esto. Veamos: Según ésta, ser persona es ser distinto que su naturaleza. Recordemos que para Tomás de Aquino “la persona, en toda naturaleza significa aquello que es distinto en esa naturaleza”<sup>291</sup>. Pero entonces, qué es persona. Dice Tomás que es el supuesto, es decir, el sujeto del cual se predicán las operaciones de su naturaleza. Para Zubiri esto es insostenible, pues conduce a la conclusión de un “sujeto evanescente”<sup>292</sup>. A esta conclusión se llega por el hecho de que tal sujeto ejecuta los actos que le son propios. Estos actos son actos de las facultades. Pero el sujeto no es las facultades. De esta manera, los actos serían ejecutados *en* el sujeto, mas no *por* el sujeto. Para que el sujeto pudiera ejecutar sus actos, habría que dotarlo de las estructuras necesarias para ello. Con esto, habremos introducido en el supuesto “la naturaleza entera de que dimanán estas facultades”<sup>293</sup>. En conclusión “esta concepción de la persona humana como sujeto nos hace perder la persona, sea desvaneciéndola, sea convirtiéndola en pura naturaleza”<sup>294</sup>. Conscientes de este riesgo se prefirió en el concilio de Calcedonia, como vimos en el primer capítulo, el término *máscara* que el término *supuesto*. No hay por qué repetirlo.

Zubiri explica la transnaturalidad del hombre de otra manera. En primer lugar sosteniendo que es imposible reducirlo a mera singularidad. La razón es que la realidad humana, en tanto suidad, es irremplazable. ¿Por qué? Porque la persona es, de manera constitutiva, un *mí*<sup>295</sup>. No se trata de una mera indicación abstracta y externa a la persona. La persona, al ser realidad y realidad abierta, es realidad en forma de *mí*. No es que mi realidad sea propiedad de un sujeto: no, la realidad misma es constitutivamente y físicamente suya. Pero el *mí* es *irreductible*. La realidad que soy yo mismo es inapropiable por cualquier otro: el *mí* es intransferible. Por este motivo a Miguel de Unamuno le parecía *inconcebible* que alguien quisiera

---

<sup>291</sup> *STh I* q 29, a 4.

<sup>292</sup> SH p 108

<sup>293</sup> *Ibid* p 109

<sup>294</sup> *Idem*

<sup>295</sup> SH p 111

ser otra persona. Es posible concebir que alguien quisiera tener las pertenencias o habilidades o facultades de otro; pero ser la otra persona es inconcebible de manera literal: *no puede concebirse siquiera*<sup>296</sup>. Yo no puedo concebirme como siendo tú. “Yo-tú-él son intrínseca y formalmente irreductibles. Y lo son porque cada uno de los tres encierra en sí el carácter de un *mi*”<sup>297</sup>. Vale esto también en el caso del suicidio, que hemos apuntado en 1.3., a propósito de Marcel. El punto ahora es que la razón de esta afirmación radica en la llamada *suidad*.

Suidad es realidad, por lo cual, el *mi* no es autoconciencia. Ser *mi* reduplicativamente *suyo*, es decir, realidad abierta no significa participar de ninguna subjetividad trascendental.. Dice Ellacuría: “Más profundo que ese carácter de oposición al objeto o de contradistinción comunicativa con otros sujetos o de reafirmación propia frente al todo de la realidad, está ese poseerse en propio formalmente en tanto que realidad”<sup>298</sup>. Por otra parte, *suidad* es forma de realidad, por tanto, perteneciente al *orden trascendental*. Esto nos lleva a *distinguir*, en la realidad humana, su subsistencia de su consistencia.

Consistencia es aquello en que algo *consiste*. Es decir, es aquello que pertenece al orden del *qué*<sup>299</sup>. La consistencia, por tanto, es una función talitativa: ¿Qué es el hombre? – Es un animal de realidades. En esto consiste su *qué*, el cual lo define y lo distingue talitativamente de cualquier otra cosa. Pero la realidad en forma de *suidad* no sólo es un *qué*, es también un *quién*. Todos nosotros somos animales de realidades. Pero no todos somos el mismo quien. Esta afirmación no es ninguna ingenuidad lingüística, pues afirmar que el ser humano sea un *quién* no se fundamenta en el uso de la lengua. Simplemente es un *quién* en el sentido de que es realidad en forma de *suidad*. El *quien* no hace referencia a una práctica lingüística sin otro fundamento que su mero uso. Hace referencia a una estructura

<sup>296</sup> *Del sentimiento trágico de la vida* p 31

<sup>297</sup> SH pp 111-112

<sup>298</sup> *Op Cit* p 260

<sup>299</sup> SH p 116

trascendental. El *qué* se refiere a la realidad humana por su mero carácter talitativo, *el quién* hace referencia al hombre en tanto realidad abierta y *suya*. La realidad abierta es un *quién* porque es realidad *suya*.

Pues bien, el hombre, en tanto *quien*, es subsistente. Subsistente es aquel “indiviso en sí y [...] dividido de todo lo demás”<sup>300</sup>. Tal característica muestra que sólo la realidad como suidad es subsistente, pues hace falta ser realidad *suya* para *dividirse de todo lo demás*. “No basta con que sea clausurada y total”<sup>301</sup>, esto lo tiene toda realidad, la que sea, por ser real; hace falta también que se pertenezca a sí misma. Insistimos en que no se trata, por tanto, al hablar de subsistencia de un *ser para sí*; esto conduce a la ya criticada identificación entre persona y sujeto. Se trata de una estructura real hiperformalizada, en la cual este carácter le obliga a hacerse cargo de la realidad, y, por su parte, nos obliga a calificarla como realidad en forma de suidad. “La persona humana no consiste en ser sujeto, sino en ser subsistente”<sup>302</sup>. Suidad, como forma de realidad, no significa que un sujeto sea dueño de sus propiedades, significa que sea realidad subsistente. “su apertura pertenece constitutivamente y formalmente a su propia realidad en sí”<sup>303</sup>. Todo esto evita formalismos de tipo kantiano o existencialista: realidad en apertura no es indeterminación, es realidad concreta en forma de suidad. El hombre no es puro suceder o acontecer, por lo cual lo que constituye la persona no es “una cosa que tiene que *completar* o *añadirse* a aquello en que se consiste”<sup>304</sup>.

De esta forma persona no es ningún valor. En contra de Marcel o Kant, el hombre no *se* constituye como persona, su estructura misma es *ya* persona. Al igual que Levinas, aunque desde otra perspectiva, al rechazar la realidad personal como valor, reevalúa la pasividad como estrictamente *personal*: no sólo le pertenecen

---

<sup>300</sup> SH p 117

<sup>301</sup> Idem

<sup>302</sup> *Ibid* p 122

<sup>303</sup> SI p 502

<sup>304</sup> SH p 121

al hombre “sus actuaciones, sino también sus pasividades, las pasividades suyas”<sup>305</sup>. Por esta razón, dice Zubiri “El oligofrénico es persona; el concebido, antes de nacer es persona.”<sup>306</sup> La lista podría seguir, el criminal es persona, el *yupi* que lleva una vida despersonalizada es persona, el niño chiapaneco cuya miseria, su falta de alimento y mala educación no ha permitido que se desarrolle adecuadamente la zona cortical de su cerebro como para llevar una vida personal, es persona: “son tan personas como cualquiera de nosotros”<sup>307</sup>.

Para Zubiri ser persona es tener ciertas estructuras *desde la concepción*. Es decir, la persona, por su propia índole, es anterior a toda decisión; formalmente anterior a toda actualización. A este carácter estructural de la persona, anterior a toda actualización, Zubiri lo llama *personidad*. *Personidad* es la persona como realidad. Es distinto de *personalidad*. *Personidad* es persona en el ámbito estructural, *personalidad* es persona en el ámbito operativo<sup>308</sup>. *Personalidad* es el modo como se actualiza la *personidad* frente al mundo; de tal suerte que pudiera haber personas sin *personalidad*. Esto, ciertamente, tendrá repercusiones en la *personidad*, pues no es adventicio que la *personalidad* tenga *personidad*.

## 4.2. Personidad y personalidad.

Vimos que Emmanuel Mounier distinguía entre la persona y su personalidad, sin profundizar, empero, en tal distinción. Xavier Zubiri, en cambio, le dedica a tal distinción un análisis detallado.

<sup>305</sup> SH p 135 (Cfr. Levinas, Emmanuel, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* pp 107-111)

<sup>306</sup> *Ibid* p.113

<sup>307</sup> *Idem* En otro ámbito, el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez escribe lo siguiente “Nuestra pregunta es más bien como decirle al no persona, al no humano, que Dios es amor” (*La fuerza histórica de los pobres* p 354) El lenguaje es equivoco, pues Gutiérrez concibe a la persona como *agregado*. Como veremos después, se confunde *personidad* con *personalidad*.

<sup>308</sup> GÓMEZ CAMBRÉS, Gregorio *Zubiri: el realismo trascendental* p 34

La persona es realidad antes que nada. Por tal motivo, no es ella ningún punto de llegada, sino siempre punto de partida. Por otra parte, la sustancialidad no es el carácter fundamental de las cosas reales, sino la sustantividad. La persona no es ninguna sustancia cuyo carácter de persona consistiría en su actualización plena, de tal manera que el hombre tuviera un aspecto personal-lo actual en sentido aristotélico- y otro no -lo material o potencial. Por su carácter estructural, el hombre es persona plena. "Tan plenaria es la forma humana de un criminal como la de un santo"<sup>309</sup>.

Por ser realidad, la persona es algo respectivo. La respectividad de lo real en cuanto real constituye por sí misma el mundo. Pero realidad "no es tan sólo algo que constituye mundo sino que es actual en el mundo ya constituido por ella"<sup>310</sup>. Es decir, toda cosa por ser real es mundanal, pero también, por ser tal, se actualiza mundanalmente. Toda cosa real, entonces, tiene su ser.

Ya vimos con mínimo detalle lo que significa ser y lo que significa realidad, simplemente recordémoslo: *ser es la actualidad mundana de lo real*<sup>311</sup>. El viviente se actualiza de manera distinta que los minerales. El viviente se actualiza en autoposición decurrente, mientras que la realidad férrea lo hace como mero *hierro siendo*. La persona se actualiza, por su parte, como suidad. De suerte tal que no es de la misma índole el *ser* del hierro y el *ser* de la persona. Es difícil distinguir la realidad del hierro de su ser, razón por la cual no resulta clara la distinción zubiriana, pareciendo una sutileza ininteligible. Pero la diferencia entre la realidad de la persona y su ser es donde la distinción zubiriana es más fecunda. Un mineral se actualiza frente a lo real simplemente siendo, en castellano diríamos que tal actualización consiste en *pasarla*. El animal se actualiza como estimulidad. La actualidad animal implica el proceso sentiente de suscitación, modificación tónica y

<sup>309</sup> Corominas, Jordi, *Ética primera Aportación de A. Zubiri al debate ético contemporáneo* p 133

<sup>310</sup> IL p 351

<sup>311</sup> SE p 434

respuesta. La persona se actualiza como realidad. En este caso la liberación del proceso sentiente es radical, por lo cual la realidad y su ser muestran su radical heterogeneidad. Conviene, por otro lado, estar precavidos para no confundir la personalidad con los actos de un sujeto que sería la personeidad. Ser es actualidad, no actividad. Inclusive si no *actuara*, la persona tendría un determinado ser.

La realidad de la persona es lo que Zubiri llama personeidad. Personalidad es el ser de la persona. Es decir, la personalidad es la actualidad mundana de la personeidad.

La personeidad, por su carácter llamado *suidad*, constituye un absoluto. La persona es realidad absoluta porque es formal y materialmente real, por encima de toda reactualización. Pero cuidado con los términos: ser absoluto significa algo muy preciso. Ignacio Ellacuría lo define de la siguiente manera: “Es el hacerse cargo de la realidad. el hacerse cargo de sí mismo y de todo lo demás como realidad, lo que fundamenta mi propio carácter de absoluto”<sup>312</sup>. Es decir, absoluto no significa aseidad, de tal suerte que ser absoluto, en el caso de la personeidad, no implica que la realidad personal se baste a sí misma. Dijimos que la personalidad no es algo adventicio. En efecto, la personalidad es exigida por la personeidad. El absoluto de la persona es relativo, a qué, a su actualización como viviente que tiene a su cargo la vida. Recordemos que la inteligencia es una exigencia biológica. La inteligencia, en tanto facultad de lo real, está abierta a un modo de esta realidad, que es lo que Zubiri llama realidad en “hacia”<sup>313</sup>. Esto implica una insuficiencia de la aprehensión primordial de realidad, lo cual la mueve a intelecciones ulteriores, a saber, inteligir no sólo lo real, sino lo que esto real es *en* realidad (o lo que se es respectivamente a otras cosas reales) y lo es esto mismo *en la* realidad (o lo que se es en respectividad al fundamento)<sup>314</sup>. Tal insuficiencia no es insuficiencia en el sentido de que realidad

<sup>312</sup> *Op Cit* p 279

<sup>313</sup> *IR* p 255

<sup>314</sup> *Ibid* pp 265-279

fuera un concepto abstracto o negativo. No se trata del *concepto* mostrando ninguna contradicción en la aprehensión primordial de realidad. La insuficiencia es en el orden de la respuesta a la modificación suscitada por el medio. Pero la insuficiencia, paradójicamente, es riqueza. De manera análoga, la personeidad necesita reactualizarse como personalidad, no porque sea potencia o negatividad enderezada a su actualización, sino que no basta con ser personeidad para que esta subsista por sí misma. La personeidad es absoluta, pero también necesitante o relativa, y no hay contradicción, pues absoluto no significa *actitud pura*. Desde la noción zubiriana de realidad, relativo y absoluto no son términos contrarios<sup>315</sup>. De esta forma, no basta con ser persona *y ya*. La índole misma de ella es exigencial: “Por el hecho de ser sentiente la persona humana, que es constitutivamente persona, tiene que desplegar forzosamente una serie de actos y cobrar una figura constitutiva de personalidad”<sup>316</sup>.

Sin embargo, no olvidemos que se trata de dos cosas distintas personeidad y personalidad, si se olvida puede pasarse por alto el carácter absoluto que tiene de hecho, por sólo ser tal, la personeidad.

La personeidad, para subsistir como tal necesita desarrollar su personalidad, lo cual no implica que lo haga *necesariamente*. Puede haber un viviente frente a nosotros, cuya realidad sea un dato inconcuso: Juan está frente a nosotros viviendo, es realidad viviente plena. Para conservar su persona no le basta, con todo, ser real. Es realidad *suya*, pero necesita comer. Al margen e insistiendo por enésima vez: esta necesidad, lo mismo que cualquier otra, no se debe a ningún déficit ontológico o a una realidad deficiente; por el contrario, comer, satisfacer necesidades, constituye el modo específico de ser realidad viviente. En el caso de un animal de realidades la suscitación sentida como hambre, se siente como hambre real, la cual debe ser

---

<sup>315</sup> En Hegel, ciertamente, el espíritu absoluto o totalidad es un absoluto relativo, pero en tanto lo universal y lo particular son momentos abstractos del proceso absoluto. Zubiri habla de otra cosa.

<sup>316</sup> *SH* p 114

satisfecha por alimento real. La persona no se enfrenta al alimento estímúlicamente, por tal motivo, el hambre misma no indica qué deba comerse. La radical alteridad de la forma de realidad exige, por ejemplo, el desarrollo de una personalidad que distinga el aguarrás del agua, lo cual no hace un niño de poca edad. Falta una personalidad adecuada para distinguir eso. Pero coma o no coma, la persona es persona, tiene personeidad. De esta manera, no es ningún contrasentido que alguien muera de hambre. Poder morir de hambre no le quita al hombre su suidad, su absolutéz. El concepto formal de personeidad no implica el *estar comiendo*, como no implica la personalidad. Pero si la personeidad no se alimenta muere. Una persona sin personalidad también está enderezada hacia la muerte. No es esto ningún contrasentido, pero sí es *contra-realidad* o “una destrucción radical y primaria de la cosa”<sup>317</sup>. Más radical que el contrasentido, pero sin embargo, posible<sup>318</sup>. Un muerto por desnutrición no es ninguna ilusión, la muerte es real. No cabe en este caso ningún cinismo monista-materialista que sostenga que *todo* se conserva en el *todo*. Muriendo la persona, se extingue el *mi* totalmente. Contra Marcel. Zubiri no piensa que el ámbito de la persona sea la eternidad. Cuando muere una persona está muriendo un absoluto, ciertamente, pues se extingue un *mí*, pero no por absoluto ha de ser eterno. En todo caso, la muerte de la persona implica una pena eterna.

Profundizando más en esto, tenemos que puede haber, y de hecho hay, personas sin personalidad. Zubiri sostiene que el embrión humano es personeidad, aunque no tiene personalidad alguna. La vida en sociedades notablemente despersonalizada, sus miembros sufren de una personalidad es paupérrima si no es que nula, pero son personas, realidades absolutas. No es que en las sociedades mecanizadas no haya personas; hay personas sin personalidad y punto. Tampoco significa esto que no se sea persona de manera plena. Personalidad es personeidad

<sup>317</sup> SE p 30

<sup>318</sup> Por definición, un contrasentido es algo imposible. Un triángulo tiene tres lados necesariamente, por este motivo, decir que un triángulo tiene cuatro lados es un contrasentido, pues es imposible. La contra-realidad es posible aunque ciertamente es imposible que la cosa siga siendo físicamente la misma que era” (idem) Pero destruir algo tiene sentido: no lo tendría si fuera la misma después de aniquilada.

actualizada. Pero actualidad no es actuidad. Personeadad no es potencia y personalidad acto. La personeadad es realidad absoluta hasta que muere. Una sociedad impersonal no es la que inhibe *potencialidades*, sino la que amenaza la vida de las personas, abarcando desde la muerte física de los hambrientos, hasta la regencia del principio de muerte Personeadad no es personalidad, pero ésta es exigida por aquélla. No hay falacia naturalista alguna, pues puede no haber realización, empero, no puede pasarse por alto la “estructura deuditoria”<sup>319</sup> de la persona.

La personeadad tiene ciertas notas, desde las cuales se originan sus exigencias propias. Tales notas, las hemos ya revisado, consisten en ser notas psico-orgánicas que constituyen una realidad abierta. La personalidad, como reactualización de una realidad *suya*, requiere de ciertas características que la pongan a tono con tal realidad. Personalidad es como se llama al ser de una realidad que es abierta.

En primer lugar, la personalidad debe poseer “cierta estabilidad”<sup>320</sup>. Puede haber personas sin estabilidad: son casos patológicos. La estabilidad es algo más que una ocurrencia cultural, ciertamente algo hay de esto<sup>321</sup>, pero el criterio radical de la estabilidad es la realidad personal: la patología se define de manera radical en tanto constituye una amenaza *de muerte* contra la personeadad. Pero, insistimos con Zubiri: “Esas disociaciones de la personalidad nada tienen que ver con la personeadad, sino con la personalidad”<sup>322</sup>. Estabilidad no es mera repetición, pues es fruto de exigencias variables. Tampoco es variabilidad unida meramente bajo la

---

<sup>319</sup> Corominas, J., *Op. Cit* p 355.

<sup>320</sup> SH, p 127

<sup>321</sup> Zubiri no acusa ninguna ingenuidad a-histórica o naturalista. él mismo señala que “todo hombre, por el hecho de vivir en una sociedad, recibe una cierta idea de lo que el hombre debe ser, recibe un sistema de valoraciones, de normas, etc” (Ibid p 354) Sin embargo, para que se reciban tales ideas, normas, valores y sistemas, se necesitan dos cosas mínimas. una que esté vivo quien las reciba; segunda, que estén vivos quienes las transmiten La realidad manda En relación con esto, dice Jordi Corominas “Zubiri acepta, sin más como absurda, la pretensión de que pueda haber alguna acción con valor eterno o simplemente válido a lo largo de toda la historia, pero, como siempre, lo que nos hace ver Zubiri es que esta no es toda la verdad” (*Op Cit* p 129)

<sup>322</sup> SH p 127

razón de ser *propia de un mismo sujeto*, pues también debe haber continuidad<sup>323</sup>. Pero en último término, la continuidad y la coherencia se reconocen no sólo formalmente, sino siempre en relación con la personeidad. Habrá quien pueda tener personalidades varias, aparentemente incoherentes y sin ninguna continuidad, sin que ello afecte la capacidad de respuesta de la persona frente a la realidad. En tal caso habrá continuidad y coherencia<sup>324</sup>. Esto nos lleva a una tercera nota: Como hemos venido diciendo, la personalidad califica a la persona, al grado que puede haber una *personalidad* suicida que determine su personeidad aniquilándola. Se trata de un caso límite, pero “la personalidad es la figura real y efectiva que una persona subsistente, en el decurso de sus actos, ha ido cobrando a lo largo de su vida: es la figura de lo que el subsistente ha hecho de sí mismo”<sup>325</sup>. No es que la personalidad añada algo a la estructura de la persona, simplemente la reactualiza<sup>326</sup>. Por esto, Zubiri llama a la personalidad acto segundo, no en sentido escolástico, obviamente. De esta forma, “como acto primero[...] la persona es la realidad que se pertenece a sí misma, que es autopropiedad [personalidad], como acto segundo, esa reactualización consiste en afirmarse ejecutivamente”<sup>327</sup>.

Tenemos, por lo tanto, una forma de realidad, suidad, que es propia de la persona, la personeidad; y ésta misma, “en cuanto afirma o reafirma metafísicamente esa suidad frente a todas las demás”<sup>328</sup>, la personalidad. La forma absoluta de afirmación de la realidad frente al mundo- la forma absoluta del *ser* humano- es el Yo.

<sup>323</sup> Ibid p 128

<sup>324</sup> Un ejemplo serían los casos de in-culturación. Curiosamente, Juan Luis Segundo alude a estos para hacer comprender el concepto de persona del Concilio de Calcedonia. Toma el teólogo uruguayo la novela *Seven Pillars of Wisdom* de T. E. Lawrence. En ella, un espía inglés infiltrado en el ejército turco logra incorporarse a la cultura árabe de tal manera que es tomado como tal por ellos. Es un hombre que logra poseer dos maneras de ser o dos personalidades completamente distintas, la árabe y la inglesa. “No es un esquizofrénico, hay una profunda unidad personal en esa hazaña” (*¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Que Dios?* p 367) No se debe solo a que *sean* dos personalidades en un mismo sujeto, lo mismo pasa con un esquizofrénico, se debe a que ambas no atentan contra la unidad sustantiva (contra la vida) de la persona

<sup>325</sup> SH p 128

<sup>326</sup> Ibid p 132

<sup>327</sup> Ib p 133

<sup>328</sup> *Elacuria 1 Op Cit* p 271

### 4.3. “Yoización” de la realidad humana.

El pensamiento moderno puso énfasis de manera exagerada en el yo, a tal grado que lo llegó a confundir con la persona. Vimos que el personalismo reacciona contra esta identificación entre yo y persona. Suidad no es ser para sí. El personalismo no pretende disolver al yo, pero tampoco en erigirlo en ninguna instancia *divina*. Ciertamente hay ser para sí, pero este no es sino una modalidad de la persona reactualizada.

Zubiri rechaza tajantemente que el yo sea la realidad de la persona. No niega al yo, pero al hacerlo depender de la realidad personal, en tanto ser y no realidad, lo convierte en un absoluto *cobrado*, en donde tal *cobro* pasa de manera ineludible por las realidades respectivas filéticamente. Personidad y yo son absolutos, pero la realidad es deudora y al absoluto cobrado.

Explicemos lo anterior. El absoluto muere *si no cobra a tiempo*, es decir puede no cobrarse. Absoluto implica que la persona “en virtud de la suidad tiene en sus manos su destino, su capacidad de realizarse; tiene el “serse de su vida”, que diría M. De Unamuno”<sup>329</sup>. Pero no es esta sólo una capacidad, por ser realidad es también una exigencia a las determinaciones del propio carácter de realidad; De tal suerte que la personidad es absoluta pero también necesitante o deudora, según dijimos. Este carácter podría llamarse vulnerabilidad<sup>330</sup>. Por ser vulnerable, el hombre necesita configurar una personalidad, como respuesta a su responsabilidad por la realidad. Personalidad es reactualización de la realidad frente al mundo, pero la realidad divina, en el caso que la hubiera, es “formalmente extramundana”<sup>331</sup>, razón por la cual la divinidad no tiene ser. La persona humana, en cambio, no sólo tiene ser, sino que éste es exigencia de su realidad. Luego, suidad no es divinidad.

<sup>329</sup> Rivera de Ventosa, E., “Filosofía de la religión en X Zubiri: lo teológico y lo teológico”, en *Estudios filosóficos de España* p 517.

<sup>330</sup> No la llama así Zubiri, pero me parece un término adecuado. Cfr. Levinas, E., De otro modo que ser, o más allá de la esencia pp. 107-111, 133-139

<sup>331</sup> SE p 430

En tanto ser de una realidad absoluta, también la personalidad es absoluta. El yo representa el absoluto del ser, pero, en tanto es ser de una realidad deudora, se trata de un “absoluto cobrado”<sup>332</sup>. Por esta razón, a pesar del carácter absoluto del yo, es imposible concebirlo a la manera cartesiana. En primer lugar, porque no descansa el yo sobre sí mismo, sino sobre la realidad de la cual es actualidad. En segundo porque se trata, en tanto descansa sobre un absoluto deudor, de un absoluto cobrado. De esta manera, incluso si se concibe el yo como distinto de la personalidad, no se le puede hipostasiar ni siquiera bajo la figura de un proyecto. No es el caso que la personalidad busque un yo, pues “lo primario no es configurar mi Yo, sino constituir mi realidad personal en Yo”<sup>333</sup>.

Antes de continuar conviene parar mientes en una posible objeción que pudiera hacérsenos. Por un lado hemos afirmado que toda realidad mundana tiene ser por el sólo hecho de ser real. Pero por otro afirmamos que hay personalidades sin personalidad, y dado que la personalidad es el ser de la personalidad, resulta que habría realidades personales sin ser. Para eliminar esta contradicción conviene insistir en el carácter cobrado del ser absoluto de la persona.

En relación con la primera afirmación, nos mantenemos, *todo* lo real mundano tiene ser. En relación con la segunda, aclaramos que no tener personalidad no significa que la personalidad no tenga ser. Toda, *absolutamente toda* persona humana tiene ser, aunque este ser no sea siempre personal. En efecto, es posible que una persona se actualice frente al mundo *como* las piedras, por lo cual no logre configurar nunca su yo.

Aquí cabe una objeción muy grave, a saber, ¿cómo es posible que la persona se actualice como piedra, si no es piedra? En otras palabras, ¿cómo una persona o un humano podrían ser impersonales o inhumanos? ¿En qué sentido la persona se

<sup>332</sup> HD p 137

<sup>333</sup> SH p 101

actualiza *como* lo que no es? ¿No habrá acaso una falacia naturalista? La falacia no existe porque no son lo mismo personalidad y personeidad. En este sentido, en tanto realidad, la personeidad es personeidad de manera absoluta, y no hay otra manera que deje de serlo que muriendo. Es decir, afirmar que la personeidad se puede actualizar como piedra no significa que la persona se transforme en piedra. Por esta razón, el *como* debe entenderse como mera metáfora. Es la realidad personal la que en realidad se actualiza, pero sucede que su modo de actualizarse no responde a las exigencias debidas para la personeidad. Más que poderse actualizar como piedra, la persona se actualiza *siempre* como persona, pero de tal manera que hay posibles actualidades que solamente le bastarían a una piedra para conservarse como tal. Un estado de abulia, por ejemplo, es inhumano no porque no corresponda a las potencialidades del ser del hombre, lo es, en todo caso, porque está enderezado a la destrucción de la realidad personal. Pero por esto, en rigor, no debe calificarse como *inhumano*, pues aquello llamado inhumano es tan plenamente humano como lo más excelente<sup>334</sup>. Los actos llamados impersonales, por tanto, en rigor son personales por ser actualidad de la persona, pero son llamados impersonales porque no son adecuados para la conservación de la realidad de la cual son actualidad; , sería mejor llamarlos contrapersonales. Sin embargo, en relación no ya con la realidad, sino con el ser, puede hablarse de despersonalización y de grados de personalización. Insisto, para la personeidad no hay más despersonalización que su muerte, pero la personalidad admite grados

Con esto tenemos que el ser de la persona tiene una estructura particular, la cual podemos definir como estructura “gerundial”<sup>335</sup>, es decir, la estructura de la personalidad es un *siendo*. Con esto retomamos el asunto de que el yo, antes que un resultado, es un proceso. Este proceso abarca desde formas elementales hasta lo que podría llamarse, yoización absoluta. Esto no significa, por tanto, que no se pueda

---

<sup>334</sup> Ya lo dijimos pero debe repetirse “tan plenaria es la forma humana de un criminal como la de un santo”  
Corominas, *Op Cit* p 133

<sup>335</sup> SH p 167

interrumpir o inhibir el proceso. Lo de que la personabilidad no era yo, estaba ya dicho, ahora tenemos que tampoco la personalidad es idéntica al yo. Pero el yo es el modo de ser exigido por la realidad personal. El ser de la persona como sea, se da, pero no siempre logra su culminación como yo. No se trata de que la persona tienda, como figura abstracta, al yo. La persona es siempre concreta y absoluta, sólo que vulnerable, y por eso apunta, aunque no como causa final, al yo. El yo es la forma plena de la personalidad, pero esto no implica que sus *precedentes* estén afectados de negatividad alguna.

En primer lugar, se tiene un modo de ser que no es ser yo, pero es ser *me*. “Abierto a la aprehensión de lo real como real [...] puedo hacer [...] por ejemplo, comerme una manzana, irme de paseo, ponerme contento o triste”<sup>336</sup>. El *me* alude, precisamente, al momento del *de suyo*. Dice Zubiri “Este momento del *me* es una actualización de mi realidad respecto a toda realidad en cuanto tal”<sup>337</sup>. Sin embargo, no basta con esto para que siga viviendo la persona. Para Zubiri “vivir es resolver el problema de acertar a seguir viviendo”<sup>338</sup>, y la vida humana tiene ciertas exigencias: hacerse cargo de la realidad, las cuales implican el desarrollo del incipiente *me*, el cual alude a la actualización humana sólo de forma medial. Cuando el ser es determinado no en forma medial, sino activa, el *me* es un “mí mismo”<sup>339</sup>. En este momento, la *suidad*, en la que de hecho consiste la persona, es vivida de manera más expresa y radical, por lo cual, el desafío de seguir viviendo es más probable. No es que la realidad sea *más* real, es que la realidad se asume de manera más *poderosa*. Pero es posible actualizar la realidad *suya* con máxima explicitud. Es el yo. “Ser yo es el máximo modo humano de determinar mi ser en un respecto absoluto”<sup>340</sup>. La

---

<sup>336</sup> Ibid p 170

<sup>337</sup> Idem

<sup>338</sup> EDR, p 183 Podría agregarse que no se trata, en el caso de la persona, de mera subsistencia biológica, pero más que un agregado es una aclaración, una vida estrictamente biológica es imposible para la persona. Es decir, una vida humana *puramente* biológica, no acertaría a seguir viviendo

<sup>339</sup> SII p 171

<sup>340</sup> Idem

persona es siempre absoluto, pero ese absoluto sólo llega a ser cobrado totalmente en un Yo.

Ahora bien, el yo del cual habla Zubiri no es un yo trascendental en el sentido kantiano. Es un yo determinado fundamentalmente, en tanto cobrado, por las exigencias de su realidad. El yo absoluto se funda en la realidad personal, también absoluta. Tampoco se trata de ninguna autoconciencia, pues ésta supone la realidad, pero no la recíproca.

En tanto cobrado por la realidad, al “afirmarse el yo como absoluto se afirma congénicamente”<sup>341</sup>, es decir, desde la esencial versión a los demás. El yo no es una isla, pues es ser de la realidad. La versión a los demás no es en el sentido de que el yo se constituye por gracia del reconocimiento, como en Hegel; ciertamente hay algo de eso, pero no es lo radical. El tema de la versión a los demás, dice Ellacuría, “no es primariamente cuestión de intersubjetividad, sino de respectividad real y de coherencia filética”<sup>342</sup>. El yo es algo cobrado, pero no merced a una lucha por el reconocimiento. El yo implica al tú, pero no porque el tú sea otro yo, sino porque la realidad personal está filéticamente vertida a otras realidades personales. En la relación yo-tú no hay dos *yos* sino dos realidades personales *yoizadas*, el tú jamás es yo. Antes que lucha de las autoconciencias hay realidades, filéticamente comunes en respectividad. La relación con la madre, por ejemplo, en un recién nacido, es personal, pero no hay ninguna lucha por el reconocimiento.

Tal versión a los demás, por tanto, es cosa de respectividad. Obviamente, la respectividad de las realidades abiertas es de distinta índole que la respectividad de las realidades cerradas

En primer lugar, debe destacarse el hecho de que toda realidad, por el solo hecho de serlo, es respectiva a todas las cosas reales. En segundo lugar, hay

---

<sup>341</sup> Ellacuría, *Op Cit* p. 296

<sup>342</sup> Idem

realidades, como la humana, que pertenecen a un *phylum*. Esta pertenencia no es la pertenencia de un individuo subordinado a una especie, pues no se trata de pertenencia conceptiva, sino de respectividad. En efecto, el hombre no sólo es respectivo a otras realidades por ser reales, sino que es también respectivo a ciertas realidades con las cuales comparte físicamente un mismo esquema filético o un mismo “esquema según el cual se “edifica” la esencia constitutiva del engendrado”<sup>343</sup>. En este último caso hay respectividad cósmica, no respectividad mundanal, pues para Zubiri “es mundo la unidad de todas las cosas reales “en y por” su mero carácter de realidad, como contradistinto al contenido determinado de aquellas; en cambio, la unidad de las cosas reales por razón de su contenido [de su talidad...] constituiría un cosmos”<sup>344</sup>. Esto implica no sólo versión a los demás por su carácter de realidad, sino convivencia. Ahora bien, el tipo de realidad engendrado en comunión filética, es realidad abierta. Por esta razón, la versión a los demás miembros de la especie, tiene una dimensión trascendental. En efecto, la realidad abierta tiene un modo de respectividad abierta, gracias a la cual, el otro no es sólo congénere sino también *tú* o *él*. No es ya mera respectividad, sino respectividad personal. Ahora bien, dado que *tú* y *él* son figuras de realidad, lo que expresan no son distintas perspectivas de un mismo yo, sino respectividades de una misma realidad personal: *yo*, *tú* y *él* son figuras absolutas e irreductibles. La persona es el otro en tanto que otro.

Insistamos en esto último, puesto que la realidad humana es recibida genéticamente<sup>345</sup>, es respectiva física y talitativamente a los demás miembros de la especie, los cuales, tomados en dimensión trascendental toman una determinada forma de suidad (*yo*, *tú*, *él*). Son formas irreductibles, pues cada una, desde un nivel talitativo dice respectividad a la otra, pero desde un carácter trascendental preciso y propio. El *tú* no es otro *yo*, pues solamente constituye al *yo*, desde la dimensión

---

<sup>343</sup> SE p 244

<sup>344</sup> Ibid pp 199-200

<sup>345</sup> Ellacuría *Op Cit* p 303

filética, en tanto distinto de sí mismo. Así, en tanto filéticamente determinada la realidad humana, su yoización implica de manera necesaria la versión a los demás, los cuales, en tanto animales de realidades, constituyen sociedades y comunidades. Resulta, entonces que “lo absoluto de mi ser lo es comunalmente”<sup>346</sup>, es decir, en versión constitutiva a congéneres y desde las determinaciones trascendentales que les son propias. Sin animales de realidades que convivan en proporción a su carácter personal, simplemente no habría personalidad, pues así como el hijo implica al padre, el yo implica al tú. Repito, no es cosa de reconocimiento. La versión constitutiva del yo al tú es un “problema de realidad y de realización, antes que un problema de reconocimiento”<sup>347</sup>. El absoluto cobrado que es el yo, tiene el carácter de cobrado no porque la personeidad sea un momento abstracto, sino porque es realidad necesitante, concreta realidad vulnerable. Falta, por tanto, mostrar la estructura y el modo como la persona es capaz de reconocer la *deuda* que mueve a *cobrar* el ser. Por lo pronto, tenemos que “La realidad es lo que *“me hace ser yo”*”. El ser absoluto es cobrado por la determinación física del poder de lo real como algo último, posibilitante e impelente”<sup>348</sup>. Pues bien, la actitud radical de la persona, en la cual ella aparece “implantada en algo que le hace *ser y realizarse*”<sup>349</sup>, es lo que se llama religación.

#### 4.4. La persona, realidad religada.

La realidad de la persona es una realidad absoluta porque tiene un modo de ser real que Zubiri llama suidad. Este carácter consiste en tenerse a sí y al entorno como cosas “de suyo”, razón por la cual, la persona tiene la realidad a su cargo. Pero también se trata de un absoluto vulnerable. Es decir, la persona es absoluta pero

---

<sup>346</sup> SH p 198

<sup>347</sup> Ellacuría *Op. Cit.* p 295

<sup>348</sup> HD p 140

<sup>349</sup> Rivera de Ventosa E. *Op. Cit.* p 518

relativa, en tanto se halla “esencialmente pendiente del poder de lo real”<sup>350</sup>. En efecto, antes que nada, la persona es realidad, por lo mismo, no puede escapar a las determinaciones que por ser tal posee de manera esencial. Como puede verse, en este caso, no se identifica con incondicionalidad, la persona es absoluta pero su condición de realidad lo abarca de manera total.

Pero la persona no sólo es real, sino que se las ha consigo y con el mundo en tanto reales. No sólo es realidad la persona, sino que su habitud definitiva lo lanza de manera necesaria frente a la realidad. A pesar de que la persona, por gracia de la santidad no se asimila a ninguna totalidad, empero, esto no implica que de un lado esté la persona y del otro la realidad. El carácter absoluto de la persona no significa incondicionalidad, pues ese mismo absoluto se halla marcado de manera ineludible por lo real mismo. Ese carácter reduplicativamente real del hombre, *real y de realidades*, hace que se encuentre “*inquieto* entre las cosas”<sup>351</sup>. Es decir, la persona tiene su propia realidad a cargo, es él mismo quien configura su personalidad. La persona esta inquieta a lo real, precisamente porque la realidad está en sus manos, en tanto que se le presenta como de suyo, es decir, como excediendo al mero proceso estímulo. “Última y radicalmente lo que le tiene inquieto al hombre es la propia realidad frente a la cual el hombre va cobrando la figura de su ser”<sup>352</sup>

El hacerse cargo de la realidad es la actitud radical de la persona, es, incluso, aquello que la define. Toda actividad o actitud ulterior no es sino modalización de esta actitud primera. Actitud es la versión de la personeidad hacia la configuración de su ser. Antes que nada, la realidad humana está enderezada esencialmente a su realización, es decir, al responder de ella. La actitud radical de la cual habla Zubiri envuelve formalmente toda otra actitud, por lo cual, puede afirmarse que el contenido de toda actitud humana, la que sea, es la realización de la persona. Como

<sup>350</sup> Rivera de Ventosa, Enrique. “Filosofía de la religión en Zubiri: lo teológico y lo teológico” p 517

<sup>351</sup> PEHR p 32

<sup>352</sup> Martínez Santamaría, Ceferino, *El hombre y Dios en Xavier Zubiri* p 72

la persona es viviente debe concluirse que tal realización no es otra cosa que la “conservación, reproducción y desarrollo de la vida humana”<sup>353</sup>.

A fin de cuentas “la realización de la persona como relativamente absoluta está absolutamente impuesta por la realidad misma”<sup>354</sup>. De esta forma, la persona misma se encuentra dominada de manera inexorable y fundamental por la realidad. La realidad misma, por tanto, aparece como poderosa. Es algo includible, el hombre “vive desde la realidad de lo real”<sup>355</sup>. Inclusive un acto como el suicidio está determinado totalmente por la realidad misma, pues éste acto sólo es posible porque la realidad del suicida es su propia realidad<sup>356</sup>. El hombre hace su ser desde la realidad, pero también *por* la realidad. El hombre se hace cargo de la realidad, *por* y *desde* la realidad misma. La *subordinación* de la persona a la realidad, material y formalmente, es lo que Zubiri llama religación. “Religación-dice Zubiri- es la ligadura a la realidad en cuanto realidad para ser”<sup>357</sup>. La persona se halla religada a la realidad. Es un hecho incontestable éste.

El poder de lo real es dominante, pero tal dominancia no es en sentido estricto una fuerza, tampoco se reduce a causalidad ninguna. La realidad, por el mero hecho de ser real tiene una esencial capacidad de dominio, la cual podemos definir con base en tres características, a saber, ultimidad, posibilitancia e impelencia. La realidad, en efecto es algo último, pues “decir de algo que es real es lo último que se puede decir de ello”<sup>358</sup>. Podrán faltarle al hombre varias cosas, pero mientras “sea real y haya realidad no todo está perdido”<sup>359</sup>. Es posibilitante porque es condición de toda apropiación personal. Recordemos que “la persona se va realizando en

---

<sup>353</sup> Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Capítulo 1. Cfr. Corominas, Jordi, *Ética primera. Aportación de A. Zubiri al debate ético actual*. “E. Dussel: la interpretación bio-antropológica” pp 144-145

<sup>354</sup> Rivera de Ventosa, *Op Cit* p 518

<sup>355</sup> PFHR p 38

<sup>356</sup> Idem

<sup>357</sup> Ibid p 40

<sup>358</sup> Martínez Santamaría, C. *Op Cit* p 74

<sup>359</sup> Ibid p 82

cuanto asume las *posibilidades* que tiene ante sí<sup>360</sup>, y la realidad es “la posibilidad de todas las posibilidades”<sup>361</sup>, en el sentido que “si yo quiero hacer una puerta, no puedo hacer una puerta de agua líquida”<sup>362</sup>. Por último, es impelente, porque la realidad se impone<sup>363</sup>. Es decir, uno no puede desatenderse de ella. La realidad “impulsa al hombre a realizarse”<sup>364</sup>. Este impulso es algo más que un apego o tendencia natural, es más bien un impulso donde la realidad aparece como propia, y por tanto, a cargo de la persona. Es algo más que tendencia a la conservación, pues ésta es desmentida por el suicidio. Se trata, repito, simplemente de tener la realidad a cargo, obligados a ella por no otra obligación sino porque es nuestra. Constatar estas tres características es lo que mueve al hombre de manera ineluctable a configurar su propia personalidad, y es lo que constituye la religación. La realidad es condición. Es decir, la realidad es la fundamentalidad de la personalidad, en tanto es actualidad de la personidad o de la realidad de suyo, y en tanto que la apropiación que constituye el ser personal tiene apoyo último, es posibilitada e impelida por la realidad propia y circundante. De esta manera, basta con tener frente a nosotros a una persona viva, para poder afirmar sin ningún cuidado que tal persona está religada. La religación es un hecho un universal.

Esta dimensión de la persona, según la cual, su ser está configurado formal y genéticamente por el poder de lo real, es lo que Zubiri llama teologal, lo cual, como vimos, es una “estricta estructura humana accesible a un análisis inmediato”<sup>365</sup>. Lo teologal muestra el poder de lo real como poder último, posibilitante e imponente, como deidad. Deidad, debe quedar claro, no es Dios. Deidad es la realidad misma como poderosa, aparecida como tal a la persona en esa actitud radical que es la religación

---

<sup>360</sup> Rivera de Ventosa, *Op Cit* p 518

<sup>361</sup> Idem

<sup>362</sup> PFHR p 43

<sup>363</sup> ID p 83

<sup>364</sup> PFHR p 39

<sup>365</sup> ID p 12

## 5. Conclusión.

La primera parte de la tesis arrojó que el concepto de persona, al cual acudieron los autores personalistas contra la amenaza de la modernidad (capitalismo, colectivismo, fascismo) tiene las determinaciones que siguen:

-La persona es corpórea: la persona es carne.

-La persona es individualidad transnatural.

-La persona es constitutivamente apertura.

-La persona es absoluta.

Tales notas no pudieron ser articuladas de manera efectiva ni por los autores medievales ni por los autores modernos. Contra esto, la filosofía personalista intentó rescatar estas notas, lo cual, sin embargo no pudo acabar de justificarse filosóficamente. Hacia falta tomar de una punta al calcetín de la filosofía y darle la vuelta.

El obstáculo ante el cual se enfrenta la noción cristiana de persona en relación con la filosofía, es que esta, en sus grandes líneas ha entendido la realidad como totalidad, es decir, idéntica a su inteligibilidad, por lo cual, sus momentos sólo pueden ser subsumidos a ella como negatividades. Con Zubiri llegamos a que el orden trascendental, en efecto, tiene unidad, pero una unidad no conceptiva. De esta manera la persona, sin ser un átomo, tampoco es negatividad. La justificación del concepto de realidad pasa por la consideración del hombre mismo. El concepto zubiriano de realidad no es ningún realismo redivivo, pasa por la constatación del hombre como animal de realidades. Realidad, por tanto, es una formalidad según la cual aparecen al hombre los estímulos, es decir, entre realidad y estímulo no se da distinción física. Tal formalidad afecta al humano de manera integral, es la realidad

humana entera la que se enfrenta a lo real como real. La facultad de realidad, la inteligencia, entonces, no es una potencia autónoma del cuerpo. Por el contrario, la realidad humana, como cualquier otra realidad es sustantividad, donde sustantividad se define como un sistema clausurado *de* notas, en el cual, el *de* constituye el carácter formal de tales notas. El hombre, por lo tanto, es corporalidad, y la persona también.

El hombre tiene un enfrentamiento con las cosas según la forma de realidad. Este enfrentamiento es actualidad. En el caso de la realidad humana, la actualidad es la presencia desde sí misma de la realidad de las cosas y la realidad humana. La actualidad es presencia de realidad a realidad. El hombre, por lo tanto no sólo es animal de realidades, también es animal real. Por otra parte, la realidad, como tal, no es algo individualizado, sino individuo. Es decir, el carácter primario de cualquier realidad no es ser momento contracto de una especie, sino ser individuo. En este sentido, el hombre, como realidad, no es un mero caso de una naturaleza, es decir, su individualidad no es natural. La individualidad de la persona tampoco lo es. Persona es transnaturalidad.

La realidad no sólo es individual, sino que está vertida, por su mismo carácter de realidad, a todo lo real. La afirmación precedente no implicaba ningún atomismo. La idea zubiriana de realidad precave contra eso. Aunque sólo hubiera un individuo real, éste sería mundanal. Pero mundanidad o respectividad a lo otro no es negatividad. No es que el individuo sea un momento abstracto de la totalidad, sino que, desde sí mismo y positivamente es respectivo al mundo. En este sentido el hombre no solo es mundanal, sino que está abierto a este carácter mundanal. El hombre es apertura constitutiva, también la persona.

Por último, la realidad se define como algo que es de suyo. El hombre, en tanto real, es de suyo, pero en tanto de realidades es doblemente de suyo. El hombre, por su inteligencia, es formal y materialmente suyo. A esto se le llama

suidad. La realidad del hombre no sólo es de suyo, sino que es suya. Con esto se articulan todas las notas anteriores. La transnaturalidad implícita en las tres anteriores características no consiste ni en negatividad ni en una entidad parecida al alma. Persona no es yo. Persona es realidad de suyo. Por esta razón, la realidad humana está en sus propias manos, distinguiéndose así de la totalidad. Pero no es esto algo que se quiera o no. La persona es persona y punto. Persona no es valor. No se llega a ser persona ni jugándose la vida ni nada por el estilo, se es persona genéticamente. La personeidad es algo filético, lo cual no significa que sea naturaleza. Persona es realidad, pero es realidad absoluta, no porque sea divina, sino porque es físicamente suya (transnatural). La persona también es absoluta, otra que la naturaleza.

Por tanto, puedo concluir con que el ser humano es persona, entendiendo persona en el sentido que lo entendieron los obispos y padres del concilio de Calcedonia.

## Bibliografía:

Obras citadas de Zubiri.

- [NHD] *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid, Editora Nacional, 1944.
- [SE] *Sobre la esencia*, Madrid, Alianza, 1985.
- [HRP] “El hombre, realidad personal” en *Revista de Occidente*. 2ª época, No. 1. Madrid, 1963.
- [IR] *Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza, 1980.
- [IL] *Inteligencia y logos*, Madrid, Alianza, 1982.
- [IRZ] *Inteligencia y razón*, Madrid, Alianza, 1983.
- [HD] *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza, 1984.
- [SH] *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza, 1986.
- [EDR] *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid. Alianza, 1989.
- [SSV] *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid, Alianza, 1992
- [PFHR] *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid, Alianza, 1993.

Otras obras citadas.

Aristóteles, *Metafísica*. Madrid, Gredos, 1992.

--- *De Anima*. Madrid, Gredos, 1991.

--- *Ética Nicomaquéa*. México, UNAM, 1972.

Bernardino, Angelo di, *Patrología III. La edad de oro de la literatura patristica latina*. Madrid, BAC, 1968.

Beuchot, Mauricio, *La ontología aristotélico-tomista de Francisco de Araujo*. México, UNAM, 1987.

--- *Signo y lenguaje en la edad media*. México, UNAM, 1997.

--- *Ética y derecho en Tomás de Aquino*. México, UNAM, 1998.

--- *Esencia y existencia en la filosofía medieval*, México, UNAM, 1996.

Corominas, Jordi, *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*. Bilbao, Descleé de Brouwer, 2000.

De Lubac, Henri, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*. Madrid, Encuentro, 1988.

Dussel, Enrique, *Método para una filosofía de la liberación*. México, U. de G., 1992.

--- *El dualismo en la antropología de la cristiandad*. Buenos Aires. Ed. Guadalupe, 1974.

--- *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, Trotta, 1998.

Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid, Trotta, 1990.

Gilson, Etienne, *El ser y la esencia*. Buenos Aires, Descleé de Brouwer.

Gómez Cambres, Gregorio, *Zubiri, el realismo trascendental*. Málaga, Agona, 1991.

Gracia, Diego, Antonio Pintor y otros, *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*. Madrid, Trotta, 1994.

Hegel, GWF, *Fenomenología del espíritu*. México, FCE, 1998

--- *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid, Alianza, 1998

--- *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires. Ed. Sudamericana, 1975

Heidegger, Martín, *Ser y Tiempo*. México, FCE, 1999.

Hinkelammert, Franz, *Las armas ideológicas de la muerte*. San José, DEI, 1981

- Kant, Emmanuel, *Crítica de la razón pura*. Madrid, Alfaguara, 1996.  
 ---*Crítica de la razón práctica. Metafísica de las costumbres*. México, Porrúa, 1996.
- Lafont, Ghislain, *Método y estructura en la Suma Teológica de santo Tomás de Aquino*. Madrid, Rialp, 1964.
- Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito*. Salamanca, Sígueme, 1974.  
 ---*Humanismo de otro hombre*. México. Siglo XXI, 1976.  
 ---*De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Sígueme, 1977.
- López Quintas, Alfonso, *Pensamiento cristiano contemporáneo*. Ebner, Wust, Przywara, Zubiri. Madrid, BAC, 1968.
- Luengo Rubalcaba, *Zubiri y Kant*. Bilbao, Universidad de Deusto, 1998.
- Marx, Karl, *El capital*. México, Siglo XXI, 1998.
- Machado, Antonio. *Antología poética*. Madrid, Salvat, 1976.  
 --- *Juan de Mairena*. Madrid, Alianza, 1998.
- Marcel, Gabriel, *Posiciones y aproximaciones en torno al misterio ontológico*. México, UNAM, 1964.  
 ---*El misterio del ser*. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1968.  
 ---*Ser y tener*. Caparrós, 1998.
- Mariás, Julián, *Obras Completas*. Madrid, Revista de occidente, 1963.
- Maritain, Jaques, *Humanismo integral*. Buenos Aires, Descleé de Brouwer, 1969.
- Martínez Santamaría, Ceferino, *El hombre y Dios en Xavier Zubiri*. Salamanca, Caja de Ahorros y Monte de Piedad, 1981.
- Moratalla, A Domingo. *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*. Madrid, Cincel, 1992.
- Moumier, Emmanuel, *El personalismo* Buenos Aires, EUDEBA, 1962.  
 --- *Manifiesto al servicio del personalismo: personalismo y cristianismo*. Madrid, Taurus, 1976.
- Pascal, Blaise. *Pensamientos*. México, TOR, 1958.
- Ruíz Bueno, D. *Padres apostólicos* Madrid, BAC, 1954

Rivera de Ventosa, Enrique, "Filosofía de la religión en X. Zubiri: lo teologal y lo teológico" en *Exilios filosóficos de España*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1992.

Segundo, Juan Luis, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?* Santander, Sal Terrae, 1991.

Suárez, Francisco, *Disputationes Metaphysicae*. Madrid. Gredos, 1994.

Teilhard de Chardin, Pierre, *El fenómeno humano*. Madrid, Taurus, 1969.

Tomás de Aquino, *De ente et essentia*. México, Tradición, 1979.  
---*Summa theologiae*. Madrid, BAC, 1964.

Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*. Buenos Aires, Orbis. 1984.

Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros*, Barcelona, PPU. 1993.