

## LA NOCIÓN DE «PERSONA» EN XAVIER ZUBIRI. UNA APROXIMACIÓN A LA CONDICIÓN SEXUADA \*<sup>1</sup>

BLANCA CASTILLA Y CORTÁZAR

Xavier Zubiri vertebró su producción filosófica en torno a la noción de persona. En 1959 dictó un curso *Sobre la persona*. Después comenzó a redactarlo. De ese propósito nació el artículo *El hombre, realidad personal*, publicado en 1963<sup>2</sup>. Fue tal la importancia que le dio al tema que aquel curso le condujo a escribir el libro *Sobre la esencia*, que nació como una nota a pie de página a un tratado de antropología<sup>3</sup>.

Como señala Pintor-Ramos: «Zubiri es un filósofo profundamente preocupado por la persona, desde los inicios de su pensamiento, hasta el punto de que no es disparatado pensar que la peculiaridad metafísica de la persona como esencia abierta es el gran argumento contra el sustancialismo metafísico tradicional»<sup>4</sup>.

### 1. ALGUNOS ASPECTOS HISTÓRICOS

Zubiri comenzó recogiendo posiciones precedentes. Consta que los griegos carecieron incluso de noción de persona. Fueron los capadocios los que hicieron el titánico esfuerzo —dice— de distinguir entre sustancia y subsistencia, indicando que la persona se halla a un nivel más profundo que la sustancialidad. En su preocupación por cuestiones teológicas, distinguieron entre naturaleza y persona, despojando «al término de hipóstasis de su carácter de puro *hypokeímenon*, de su carácter de *subjectum* y de sustancia, para acercarlo a lo que el sentido jurídico de los romanos había dado al término persona, a diferencia de la pura *res*, de la cosa»<sup>5</sup>.

---

\* Conferencia pronunciada en la Real Academia de Doctores el 23 de octubre de 2002.

<sup>1</sup> Un estudio amplio en torno a este tema puede hallarse en mi libro: *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, ed. Rialp, Madrid 1996.

<sup>2</sup> ZUBIRI, Xavier, *El hombre, realidad personal*, en «Revista de Occidente», 2º época, n. 1, (1963) pp. 5-29.

<sup>3</sup> Cfr. ZUBIRI, Xavier, *Sobre el hombre*, Alianza editorial, Madrid 1986. Introducción de Ignacio Ellacuría, p. XX.

<sup>4</sup> PINTOR RAMOS, Antonio, *Las bases de la filosofía de Zubiri: realidad y verdad*, Publ. Univ. Pont. Salamanca, Salamanca 1994, p. 288, nota 52.

<sup>5</sup> ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios*, Alianza editorial, Madrid 1984, p. 323.

Este hallazgo, sin embargo, fue perdido en la definición boeciana que recae en la terminología sustancialista: persona es *individua substantia rationalis naturae*<sup>6</sup>. Tomás de Aquino volvió a recuperar el plano de la subsistencia. Entendió la persona como «subsistente espiritual»<sup>7</sup> y, en su opinión, la diferencia radical entre las cosas y las personas se halla en el orden transcendental<sup>8</sup>. Él supo ver y expresar mejor que ninguno la radicación de la persona en el *esse*<sup>9</sup>.

Sin embargo la Escolástica posterior volvió a recaer en la sustancia. Como señala Zubiri: «al considerar la novedad de la realidad personal en cuanto realidad subsistente, la filosofía se vio forzada a rehacer la idea de realidad en cuanto realidad desde el punto de vista no sustancial sino subsistencial. Ciertamente que en la metafísica clásica, desgraciadamente, se ha considerado la subsistencia como modo substancial, lo cual, a mi entender, ha desbaratado la subsistencia»<sup>10</sup>.

Zubiri recoge también otras aportaciones como la de Ricardo de San Víctor, que caracterizaron la persona como relación de origen. Todo ser personal se halla referido a alguien de quien recibió su naturaleza, y además a alguien con quien puede compartirla. Zubiri resume su posición diciendo: «La persona está esencial, constitutiva y formalmente referida a Dios y a los demás hombres»<sup>11</sup>.

Llama la atención, sin embargo, que apenas se detenga en el concepto de persona en los autores modernos. En su opinión, éstos, aunque rehicieron en parte el camino perdido por la Escolástica, no llegaron a la cuestión radical acerca de la persona. Descartes considera la persona como sustancia, *res cogitans*, de nuevo como sujeto. Kant, en la Crítica de la razón Pura habla del yo, y en la Crítica de la razón Práctica de la persona. Son tres estadios: sujeto, yo, persona. Pero aunque emplea la noción Kant no explica en qué consiste ser persona<sup>12</sup>.

Por otra parte constata que en el siglo XX se descubre el tema de la persona como uno de los problemas capitales del pensamiento. Los personalistas y los pensadores dialógicos han hecho hincapié en la importancia que en la persona tiene la relación y la comunicación. Sin embargo no están fundamentados en una noción clara y precisa de persona.

---

<sup>6</sup> **BOECIO**, *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium*, en J. MIGNE, *Patrologiae. Cursus completus*, Paris, Vrayet de Surcy, 1847, PL 64, 1343 C.

<sup>7</sup> **TOMÁS DE AQUINO**, *De Pot.*, 9, a.4, c: Persona es un subsistente distinto de naturaleza espiritual.

<sup>8</sup> Cfr. **FORMENT, Eudaldo**, *Ser y persona*, 2ª ed., Publicaciones Universidad de Barcelona, 1983, pp. 61-69. Cfr. también **CASTILLA Y CORTÁZAR, Blanca**, *Transcendentalidad de la persona* en «Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (SITA): Dignidad personal, Comunidad humana y orden jurídico», vol. I, ed. Balmes, Barcelona 1994, pp. 251-264.

<sup>9</sup> Cfr. **TOMÁS DE AQUINO**, *In Sent.*, I, d.6, q.2, a.1; d.7, q.1, a.1; d. 23, a.2; *S. Th.*, I, q. 29, a.1.

<sup>10</sup> **ZUBIRI, X.**, *Inteligencia sentiente/Inteligencia y realidad*, Alianza editorial, Madrid 1980, p. 131.

<sup>11</sup> **ZUBIRI, Xavier**, *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*, en *Naturaleza, Historia y Dios*, Alianza editorial, Madrid 1987 (1ª ed., 1944 en Editora nacional), p. 478.

<sup>12</sup> Cfr. **ZUBIRI, Xavier**, *En torno al problema de Dios*, en *Naturaleza, Historia y Dios*, Alianza editorial, Madrid 1987, pp. 425-426.

De la historia de la filosofía Zubiri recoge tres importantes características respecto a la persona «esa gran realidad», como él la llamaba<sup>13</sup>. «En la articulación entre *intimidad, originación y comunicación* estriba la estructura metafísica última del ser»<sup>14</sup>, afirma.

## 2. DIFERENCIA ENTRE EL COSMOS Y LA PERSONA

La primera aportación zubiriana es su afirmación de que las cosas del Cosmos no son propiamente sustantividades sino sólo fragmentos de un todo que es el Cosmos mismo. Zubiri elaboró el concepto de sustantividad, que le pareció más apropiado que el aristotélico de substancia, para designar las cosas reales y sobre todo a las personas. Por sustantividad entiende un sistema clausurado con suficiencia constitucional<sup>15</sup>; desde el punto de vista de la biología la sustantividad se caracteriza por tener actividad propia y un control sobre el medio<sup>16</sup>.

Pues bien, en palabras suyas: «Hablamos en plural de muchas sustantividades, cuando la verdad es que en realidad (prescindiendo del hombre en algún aspecto de su realidad) ninguna cosa tiene plenitud de sustantividad: todas son momentos más o menos abstractos y extractos de una única sustantividad que compete al todo»<sup>17</sup>.

Por lo tanto, propiamente hablando, sólo el Cosmos es sustantividad y, por tanto, sólo él tiene verdadera esencia. Sin embargo **cada persona constituye una sustantividad**. La primera diferencia entre el Cosmos y la persona es que la esencia del aquel es cerrada frente a la **esencia abierta** de cada una de las personas. La persona está abierta a los demás y a su propio carácter de realidad.

## 3. LA PERSONA COMO AUTOPROPIEDAD

Zubiri afirma que lo que formalmente constituye a la persona es que tiene su «realidad en propiedad». «Cada persona encierra en sí el carácter de un *mí*. Ser persona es ser efectivamente *mío*. Ser una realidad sustantiva que es propiedad de sí misma. **El ser realidad en propiedad**, he aquí el primer modo de respuesta a la cuestión de en qué consiste ser persona. La diferencia radical que separa a la realidad humana de cualquiera otra forma de realidad es justamente el carácter de propiedad. Un carácter de propiedad que no es simplemente un carácter moral. Es decir, no se trata únicamente de que yo tenga dominio, que sea dueño de mis actos en el sentido de tener derecho, libertad y plenitud moral para hacer de mí o de mis actos lo que quiera dentro de las posibilidades que poseo. **Se trata de una propiedad en sentido constitutivo**. Yo soy *mí* propia realidad, sea o no dueño de ella. Y precisamente por serlo, y en la medida

---

<sup>13</sup> ZUBIRI, Xavier, *Respectividad de lo real*, en «Realitas» III-IV (1979), p. 28.

<sup>14</sup> *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*, en *Naturaleza, historia y Dios*, p. 475.

<sup>15</sup> Un estudio sobre la noción de sustantividad se encuentra en *Sobre la esencia*, Alianza editorial, Madrid 1985 (1ª ed. 1962 en Moneda y Crédito).

<sup>16</sup> Cfr. *El hombre, realidad personal*, p. 8.

<sup>17</sup> ZUBIRI, Xavier, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza editorial, Madrid 1989, p. 98.

en que lo soy, tengo capacidad de decidir. La recíproca, sin embargo, es falsa. El hecho de que una realidad pueda decidir libremente entre sus actos no le confiere el carácter de persona, si esa voluntad no le perteneciera en propiedad. El 'mío' en el sentido de la propiedad, es un mío en el orden de la realidad, no en el orden moral o en el orden jurídico»<sup>18</sup>.

La realidad humana es no sólo un simple sistema de notas que 'de suyo' la constituyen, sino que es, ante todo y sobre todo, **la realidad que le es propia en cuanto realidad**.

#### 4. LA PERSONA COMO APERTURA

Pero la persona no sólo es autopropiedad; lo que los clásicos llamaban incomunicabilidad. La persona es también apertura, comunicación, relación de origen. ¿Cómo se articula esta apertura con la incomunicabilidad? ¿Forma parte de la constitución misma de la persona?

La persona es apertura por su inteligencia, por su libertad, por su capacidad de amar, apertura que es comunicación. Pues bien, para Zubiri esta apertura modifica a la persona estructuralmente.

Zubiri analiza qué quiere decir que la persona es «ser-con» o «realidad-con». La vida de la persona se realiza con las cosas y las personas. El «con» es una estructura de la vida personal<sup>19</sup>.

Pero el hombre no sólo hace su vida 'con' las cosas, con los demás y con-sigo mismo, además: «Cada hombre tiene en sí mismo, en su propio 'sí mismo', y por *razón de sí mismo*, algo que concierne a los demás hombres. Y este 'algo' es un momento estructural de *mí mismo*. Aquí **los demás** no funcionan como algo con que hago mi vida, sino **como algo que en alguna medida soy yo mismo**. Y sólo porque esto es así *a radice*, sólo por esto puede el hombre después hacer su vida 'con' los demás hombres. El mí mismo 'desde' el cual hago mi vida es estructural y formalmente un mí mismo respecto de los demás»<sup>20</sup>.

No se trata sólo del modo de realizar la vida, sino de la estructura misma de la sustantividad humana contemplada antes de su actividad. Se trata de que ese **sí mismo**, está internamente modificado por su versión a los demás. Por tanto, introduce la apertura a los demás en el nivel constitutivo de la persona. Los demás son en mí algo que en alguna medida **soy yo mismo**. Y esto tiene sus repercusiones transcendentales. Según Zubiri **es la realidad humana, en tanto que realidad, la que es afectada por los demás**<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> *La persona como forma de realidad: personéidad*, en *Sobre el hombre*, o.c., p. 111.

<sup>19</sup> Cfr. *Estructura dinámica de la realidad*, o.c., p. 225.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 251.

<sup>21</sup> Cfr. *El hombre, realidad social*, en *Sobre el hombre*, p. 259: «Esto es lo que confiere carácter físico y real a la sociedad sin darle el carácter de substancia».

Interesa resaltar que Zubiri da comienzo al análisis de la sociabilidad humana de un modo descriptivo: los demás influyen en la vida de la persona antes de que ésta pueda advertirlo. Recibe de los otros un patrimonio cultural que contiene una mentalidad y una tradición: es lo que él denomina «haber humano», un conjunto de poderes y posibilidades. Por otra parte la persona está afectada por los demás en tanto que otros, y de ellos recibe ayuda, educación, convivencia social y compañía. A esto Zubiri le llama **comunidad**. La comunidad tiene varias líneas: la pluralidad, la colectividad, y la institución. La persona convive con los demás y se organiza socialmente.

Pero además, la convivencia con los demás puede dirigirse al carácter que las personas tienen en tanto que persona. Esto da lugar a la **comunión de personas**. Las personas no se organizan, se compenetran. Y mediante la compenetración obtienen un tipo de unidad superior<sup>22</sup>, que se da fundamentalmente en la amistad y en el amor sexual<sup>23</sup>.

Desde el punto de vista talitativo (o de los contenidos) la comunidad la conceptualiza como una **habitud**, como la llamaban los griegos. Se trata de una especie de hábito entitativo, que designa el modo que tiene el hombre de habérselas con las demás personas<sup>24</sup>. Conforme a una habitud la persona “queda” frente a los demás de un determinado modo. La comunión es otro tipo de habitud. La unidad intrínseca de estas dos formas de versión a los demás, la comunidad y la comunión es, en opinión de Zubiri, «lo que de una manera integral puede y debe llamarse la sociedad humana»<sup>25</sup>.

Como se observa ese pertenecer los demás a la estructura del sí mismo no tiene solamente un carácter diacrónico según el cual la persona procede de sus progenitores. Esto es así pero no es sólo eso. La persona, también sincrónicamente considerada, lleva dentro de sí a los demás. En primer lugar a sus padres, porque la filiación es una relación que, además de significar origen, establece lazos perdurables. Pero además de los progenitores, están las relaciones que cada persona establece por propia iniciativa. Cada persona es algo más que hijo. Es también paternidad o maternidad, al menos como posibilidad. Se recoge aquí lo que Zubiri denomina como constitución filética del hombre: el hecho de que la persona pertenezca a un *phylum*, a una especie. Pues bien, esas relaciones son posibles debido a **una estructura constitutiva que configura a la persona desde su raíz**<sup>26</sup>.

En resumidas cuentas, los demás forman parte intrínseca de cada persona. Los demás son en mí algo que en alguna medida **soy yo mismo**. Y esto tiene sus repercusiones transcendentales. Según Zubiri **es la realidad humana, en tanto que realidad, la que es afectada por los demás**<sup>27</sup>.

---

<sup>22</sup> *Inteligencia sentiente*, o.c., p. 214: «Pero además al mantenerse como personas, esto es, como realidades relativamente absolutas, entonces los hombres tienen un tipo de unidad superior a la mera sociedad: es la ‘comunión personal’ con las otras personas en tanto que personas».

<sup>23</sup> Cfr. *El hombre, realidad social*, en *Sobre el hombre*, p. 270.

<sup>24</sup> Cfr. *Respectividad de lo real*, p. 14.

<sup>25</sup> *El hombre, realidad social*, en *Sobre el hombre*, p. 270.

<sup>26</sup> *Estructura dinámica de la realidad*, p. 251.

<sup>27</sup> Cfr. *El hombre, realidad social*, en *Sobre el hombre*, p. 259.

## 5. LA PERSONA EN SU DIMENSIÓN TRANSCENDENTAL

El orden transcendental entiende Zubiri la consideración de la realidad en tanto que realidad. Introduce en él algunas innovaciones con respecto a la tradición<sup>28</sup>. Quizá lo más original es la función transcendental que articula el ámbito talitativo y transcendental haciendo depender el segundo del primero. Dependiendo de las talidades así es la realidad en cuanto realidad.

En este sentido Zubiri admite que en el plano de la realidad se dan grados<sup>29</sup>. La realidad no tiene las mismas características si se trata de una esencia cerrada que de una esencia abierta. Y la diferencia mayor entre las cosas y las personas se encuentra en el orden transcendental<sup>30</sup>.

La realidad humana, diversa de la del Cosmos, hace que la dimensión transcendental de la persona adquiera unas características muy peculiares. En efecto, algunas notas de la persona, en concreto su inteligencia (también la realidad-con, la libertad, el amor), tienen una función transcendental propia y característica sólo de ellas. De ahí cabría deducir que la esencia abierta, transcendentalmente, tenga unos rasgos exclusivos de ese tipo de realidad.

Estos rasgos, a los que se podría llamar transcendentales antropológicos, todos ellos, están caracterizados por la **apertura comunicativa** diversa de la comunicación propia de las cosas. La inteligencia hace referencia a lo conocido y a aquel a quien se comunica lo que se dice. La libertad hace referencia a la acción libre y, sobre todo, a aquel para el que se actúa. El amor es siempre un amor a alguien.

En opinión de Zubiri, en el Cosmos una cosa sería mundanal aunque hubiera una sola. La persona, sin embargo, siempre dice referencia al menos a otra persona. La realidad humana, por sus características peculiares, pide pluralidad de realidades personales. Esto supone fundamentar la socialidad humana en la persona no en la naturaleza.

## 6. PRINCIPALES APORTACIONES ZUBIRIANAS

A mi modo de ver en el camino hacia la consideración radical de la persona, la metafísica de Zubiri da un paso más allá que la de los filósofos de la subsistencia.

En efecto, el plano de la subsistencia es un nivel más profundo que la división de la realidad en categorías y que la composición hilemórfica. Tomás de Aquino, después de

---

<sup>28</sup> Primero establece como primer y fundamental transcendental la **realidad**, lo que le lleva a negar la transcendentalidad radical del ser; en segundo lugar incluye el transcendental **mundo**, de hondo sabor kantiano y heideggeriano, como apertura de unas cosas a otras desde sí mismas, lo que supone ante todo no tanto comunidad sino comunicación. Por otra parte, distingue entre transcendentales simples y complejos. Además, introduce la terminología escotista de *transcendentales disyuntos*.

<sup>29</sup> Cfr. *Estructura dinámica de la realidad*, p. 156.

<sup>30</sup> Así lo afirma netamente Ignacio Ellacuría al explicar la antropología zubiriana. Cfr. **ELLACURÍA, Ignacio**, *Introducción crítica a la antropología de Zubiri*, en «Realitas» II (1976) 49-137.

describir a la persona como «subsistente espiritual»<sup>31</sup>, afirmaba que la principal diferencia entre las cosas y las personas se halla más que en su esencia en el plano de la subsistencia, pues reconoce que la subsistencia de las personas es de más categoría que la de las cosas. Sin embargo no precisa en qué consiste esa diferencia.

Sin embargo, Zubiri se ocupa de precisar cuál es esa diferencia. Recogiendo tres importantes características respecto a la persona «esa gran realidad», como él la llamaba<sup>32</sup>, afirma: «En la articulación entre *intimidad, originación y comunicación* estriba la estructura metafísica última del ser»<sup>33</sup> personal. Para describir a la persona forja su noción de sustantividad y califica a la persona como esencia abierta, frente a la esencia cerrada del Cosmos. La apertura de la persona es en primer lugar a su propia realidad, y añade que la persona tiene su realidad en propiedad, es decir, no sólo es real sino que su realidad es “suya”. Desde ahí forjará otro concepto propiamente personal: la «suidad». Pues bien, decir que la persona tiene su propia realidad en propiedad, es dar un paso más de lo dicho hasta ahora en la consideración filosófica de la persona.

Por otra parte Zubiri introduce la dimensión relacional a nivel constitutivo. La persona no sólo es esencia abierta porque esté abierta a sí misma, también está abierta, desde sí misma a los demás, y esa relación con los demás modifica su realidad en cuanto realidad. En mi opinión esta fundamentación de la socialidad en la persona, supone un paso con respecto a lo dicho hasta ahora. En efecto, desde Aristóteles se ha venido sosteniendo que el hombre es social por naturaleza. Era la naturaleza, en cuanto común, lo que fundaba la sociedad humana, mientras que la persona, en razón de su incomunicabilidad parecía tender sobre todo a la individualidad. Plantear una apertura social desde la persona —como es el caso de la comunión de personas en Zubiri—, supone una nueva y más profunda fundamentación de la relación de cada persona con los demás.

En resumidas cuentas Zubiri integra los dos aspectos constitutivos de la persona: la autopropiedad de su propia realidad —lo que llama “suidad”— y la apertura intrínseca de la realidad personal a los demás. Hemos pasado del “subsistente espiritual” tomista a la **“sustantividad abierta** (en cuanto a su esencia), **autopropietaria y comunicativa** (en cuanto a su realidad)”.

Aquí podría acabar el estudio de la persona en Zubiri. Sin embargo en mi trabajo he planteado dos cuestiones más que él no planteó. Una se refiere a la apertura radical de la persona. Me pregunto si la respectividad presente en todos los seres mundanales está modulado en el caso de la persona por alguna característica peculiar. En segundo lugar, en su concreción más inmediata las personas humanas son siempre varones o mujeres. Por ello es difícil hablar de persona sin incluir esa característica. Como es sabido desde hace un tiempo Julián Marías habla de persona masculina como diferente a persona femenina. ¿Sería posible hablar metafísicamente de una apertura ontológica en la persona que fuera la raíz de la distinción varón-mujer?

---

<sup>31</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De Pot.*, 9, a.4, c: Persona es un subsistente distinto de naturaleza espiritual.

<sup>32</sup> ZUBIRI, Xavier, *Respectividad de lo real*, en «Realitas» III-IV (1979), p. 28.

<sup>33</sup> ZUBIRI, Xavier, *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*, en *Naturaleza, historia y Dios*, en Alianza editorial, Madrid 1987, p. 475.

Estas dos cuestiones no planteadas directamente por nuestro autor, requieren en cierto modo proseguir el pensamiento de Zubiri en una de sus posibles vías. Quizá quienes conozcan más profundamente su filosofía juzguen que no es posible. Pero el pensar humano avanza tratando de resolver cuestiones difíciles que requieren audaces hipótesis no siempre posibles ni verdaderas. Este es el riesgo de toda investigación.

## 7. LA APERTURA RADICAL DE LA PERSONA

En resumen, hasta aquí, después de la consideración de la persona como «realidad en propiedad» se han estudiado las dimensiones de la apertura humana, tanto en el aspecto talitativo como transcendental. En nuestro trabajo seguimos preguntando: si la realidad es de suyo respectividad (apertura), porque el momento de realidad está constitutivamente abierto, y cada persona tiene su realidad en propiedad, ¿cómo será esa peculiar apertura de la persona que, por otra parte, desde sí misma pide pluralidad de personas?

Contestando a esta pregunta hemos planteado la posibilidad de distinguir entre dos tipos del transcendental «mundo»: aquel que proviene de la función transcendental del Cosmos, y aquel otro que se deriva de la apertura transcendental de las personas. Dicho con otras palabras, que a la distinción zubiriana de dos **tipos de realidades** se correspondan dos **tipos de respectividades**.

Según Zubiri, la apertura transcendental de la realidad cósmica en cuanto realidad es respectividad, que constituye el transcendental 'mundo'. Sin embargo, este mundo considerado por Zubiri como un transcendental complejo, en realidad tiene una fuerte unidad: aquella que se deriva de que todo el Cosmos forma una sola sustantividad. Si a esto se une que «el 'de suyo' concierne tan sólo al sistema mismo», querrá decir que todo el Cosmos tendrá un sólo de «de-suyo».

Sin embargo, refiriéndonos a las realidades personales, su respectividad ha de ser distinta, porque se trata de una respectividad entre realidades que son sustantividades plenas, a las que además les pertenece su realidad en propiedad. En consecuencia, esa respectividad goza de una mayor densidad metafísica. Por ello, la apertura entre las realidades personales no se deja reducir tan fácilmente a la unidad, porque acoge una pluralidad de realidades, que gozan, según afirma Zubiri taxativamente, de individualidad.

Es verdad que las realidades personales están también insertas en el cosmos, pero no se reducen a ser una parte del mismo, sino que en cierto modo trascienden la realidad cósmica. Pues bien, eso debería afectar al nivel transcendental. El nivel transcendental de las realidades personales es más complejo, y el «mundo» de las realidades personales es, en cierto modo, diferente al mundo del Cosmos. Por tanto, la 'comunicación' que lleva consigo la respectividad entre las personas será también diferente de la comunicación entre las cosas del Mundo.

Aunque indudablemente este tema es discutible, en nuestra opinión, esta hipótesis puede deducirse de la filosofía de Zubiri aunque él no lo haga.

## 8. PERSONA Y CONDICIÓN SEXUADA

Respecto a la distinción sexual (sexuada) no hemos encontrado nada en la obra de Zubiri salvo la afirmación de que la comunión de personas se da fundamentalmente en el amor sexual. En este sentido, en la búsqueda de una explicación para la condición sexuada, nuestra investigación es un intento de hacer avanzar la filosofía zubiriana por una de sus posibles prolongaciones. Se trata de explicar si la persona puede distinguirse transcendentemente como persona femenina y masculina.

En opinión de Zubiri los demás modifican mi realidad en tanto que realidad. La despersonalización que se vive en la sociedad permite coincidir en una realidad común. Ahora bien, «en la persona la realidad funciona en tanto que suya»<sup>34</sup>. Luego en **la comunión de personas** la realidad que se comparte es también suya, y a la vez es de dos. Esta comunión, que es compenetración, y se puede dar en la amistad, cobra unos matices peculiares entre personas heterosexuadas. Esa comunicación tiene como efecto no sólo la procreación sino diversos tipos de fecundidad.

Esto supondría plantear si la sexualidad modaliza dos tipos de persona cuya apertura fuera complementaria. Esta perspectiva llevaría a preguntar: ¿toda persona humana se abre del mismo modo a las otras o se podría hallar en el nivel transcendental una diferencia en la apertura personal? Dicho con otras palabras ¿qué papel juega, en esa apertura respectiva de una persona a otra, la sexualidad? ¿Formarían dos modos de apertura personal? En este trabajo se han buscado las razones que hicieran posible una respuesta positiva a esta interrogación.

### a. Aspecto talitativo

Refiriéndonos al aspecto talitativo de la sexualidad humana, ésta la hemos descrito como una habitud peculiar dentro de aquella habitud que da lugar a la comunión de personas. Se trataría de una habitud que incluiría además una relación constitutiva; es decir una relación que no fuera categorial ni accidental y que, por tanto, configurara desde dentro el talante de la sustantividad; una relación constitutiva, en la que se tenga en cuenta solamente el *esse ad*<sup>35</sup>.

Para poder conceptualizar filosóficamente en qué consiste la diferencia entre el varón y la mujer es preciso contar con descripciones fenomenológicas que recojan esas diferencias. En el trabajo que se señala al principio de este artículo se han reunido las

---

<sup>34</sup> *Estructura dinámica de la realidad*, p. 257.

<sup>35</sup> La teología medieval, para explicar la realidad trinitaria, descubrió un tipo de relación, que puede ser aplicada a Dios, en quien no hay accidentes. Esto fue posible porque descubrieron la diferencia entre el *esse ad*, propio de la relación, y el *esse in*, característico del accidente, de modo que a Dios se le puede aplicar la relación sólo en su vertiente de *esse ad*. Y esa referencia a otro, que es constitutiva, es el modo de conceptualizar teológicamente en qué consiste en Dios la distinción de personas en unidad de esencia. Las personas en Dios son relaciones subsistentes. Un puro *esse ad* que subsiste y constituye las personas, que son entre sí diferentes porque están constituidas por relaciones diferentes.

La distinción entre el *esse in* y el *esse ad*, aunque fue descubierta por la Teología tiene, en opinión de Zubiri «gran alcance filosófico» Cfr. *Respectividad de lo real*, p 17.

aportaciones de Buber, Feuerbach, Wojtyla y, sobre todo Lévinas. Aquí transcribiremos algunas a título de ejemplo.

Algunos han advertido, por ejemplo, la existencia en el ser humano de una dualidad originaria. Entre ellos Feuerbach:

«Donde no hay un tú no hay yo. Pero la diferencia de yo a tú (la condición fundamental de toda personalidad y de toda conciencia) es una diferencia tan real y vital como lo es la diferencia de hombre y mujer. **El tú entre hombre y mujer tiene un eco muy distinto que el monótono tú entre amigos**»<sup>36</sup>.

En este sentido, y como afirmación de la que habría que sacar todo el significado ontológico que puede encerrar, afirma que «el reconocimiento del individuo es, necesariamente, el reconocimiento de dos individuos»<sup>37</sup>. Es decir, esta afirmación parece sugerir que el ser humano está internamente diferenciado en dos tipos de individuos que forman en sí una unidad. No es posible reconocer al individuo humano, sin reconocer a los dos.

Lévinas, cuando al hablar de la casa, la compara poéticamente con lo femenino:

La casa «es poseída, porque es, desde un comienzo, hospitalaria para su propietario. Lo cual nos remite a su interioridad esencial y al habitante que la habita antes que todo habitante, **al que recibe por excelencia**, al recibir en sí: al ser femenino»<sup>38</sup>.

Esto no debe confundirse con los esquemas tradicionales que defendían que la mujer debía estar recluida en la casa y no trabajar fuera de ella<sup>39</sup>. La mujer es casa allí donde se encuentre, porque su modo de amar es acogida. Esto es lo que dice de maneras muy diversas Lévinas. La esencia de lo femenino remite «al habitante que habita antes que todo habitante, al que recibe por excelencia, al recibir en sí». Eso parece que es la definición de la femineidad: el recibir en sí, el sentido mismo de la morada<sup>40</sup>. Para Lévinas la función original de la casa es permitir que el «yo» se recoja para habitar en lo de sí<sup>41</sup>.

<sup>36</sup> FEUERBACH, Ludwig, *La esencia del cristianismo*, ed. Trota, Madrid, 1995, p. 140.

<sup>37</sup> FEUERBACH, Ludwig, *La relación existente entre "La esencia del cristianismo" y "El Único y su patrimonio"*, (1845), en *Principios de la filosofía del futuro y otros escritos*, PPU, Barcelona 1989, pp. 161.

<sup>38</sup> LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, ed. Sígueme, Salamanca 1977, p. 175.

<sup>39</sup> En este sentido puede cfr. mi estudio: *El arquetipo de la femineidad en 'La Perfecta casada'* de fray Luis de León, en «Revista Agustiniiana», 35 (1994) 135-170.

<sup>40</sup> Lévinas está definiendo de un modo poético lo que es la femineidad al hablar de la casa. Por eso aclara que sus palabras no significan la literalidad de que en cada casa tenga que haber necesariamente una mujer: «¿Es necesario agregar que de ningún modo se trata aquí de sostener, afrontando el ridículo, la verdad o la contra-verdad empírica que toda casa supone *de hecho* una mujer? Lo femenino ha sido recobrado en este análisis como uno de los puntos cardinales del horizonte en el que se coloca la vida interior, y la ausencia empírica del ser humano de 'sexo femenino' en una morada no cambia en nada la dimensión de femineidad que permanece abierta aquí, con el recibimiento mismo de la morada» LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, p. 175.

<sup>41</sup> La cita completa dice así: «La función original de la casa no consiste en orientar el ser por la arquitectura de la edificación, en descubrir un lugar, sino en romper lo pleno del

Esta intuición ha sido descrita por los literatos, es decir, de momento se ha expresado únicamente con lenguaje poético o simbólico. Así, por ejemplo, en un drama literario: *Esplendor de paternidad*. Su autor, Wojtyła, expresa la diferencia entre la paternidad y la maternidad humana y su diversa relación con el hijo. Ahí aparecen las siguientes palabras al hijo en boca de la madre:

«No te vayas. Y si te vas, recuerda que permaneces en mí. En mí permanecen todos los que se van. Y todos los que van de paso, hallan en mí un sitio suyo; no una fugaz parada, sino un lugar estable. En mí vive un amor más fuerte que la soledad (...) No soy la luz de aquellos a quienes ilumino; soy más bien la sombra en que reposan. Sombra debe ser una madre para sus hijos. El padre sabe que está en ellos: quiere estar en ellos y en ellos se realiza. Yo, en cambio, no sé si estoy en ellos; sólo les siento cuando están en mí»<sup>42</sup>.

Como se advierte en estas palabras la relación de la madre con el hijo se extiende a la relación con todas las demás personas, cuando afirma: «*en* mí permanecen todos los que se van. Y todos los que van de paso, hallan *en* mí un sitio suyo; no una fugaz parada, sino un lugar estable».

Analizando esas y otras descripciones acerca de la diferencia entre masculinidad y feminidad, se puede concluir diciendo que tanto el varón como la mujer están constituidos por una apertura personal, pero en el varón esa apertura implica **DIRECCIÓN HACIA** y en la mujer **ACOGIDA y REPOSO**. Estas diversas direcciones se han conceptualizado con proposiciones, correspondiendo al varón la preposición **DESDE** y a la mujer la preposición **EN**.

Por tanto, la condición sexuada humana se puede describir, desde el punto de vista talitativo como **una hábitud de comunión relacional constitutiva (*esse ad*) disyunta (*esse-ad-ex* y *esse-ad-in*) complementaria**.

## b. Dimensión trascendental

Respecto a la dimensión trascendental, la versión a los demás modifica, en opinión de Zubiri, la realidad de la persona misma en cuanto realidad. Desde este punto de vista, la Realidad humana se podría conceptualizar trascendentalmente como **REALIDAD-CON**. Ahora bien, la hábitud que compone la condición sexuada humana, según nuestra hipótesis, determinaría también la realidad trascendental. La persona masculina en virtud de la versión a la mujer sería **REALIDAD-CON-DESDE**, frente a la persona femenina que sería **REALIDAD-CON-EN**.

En definitiva, lo que aquí proponemos es que la hábitud relacional de la sexualidad configure en función trascendental dos tipos de persona, o la persona masculina o la

---

elemento, en abrir en él la utopía en la que el 'yo' se recoge al habitar en lo de sí. Pero la separación no me aísla, como si fuera simplemente arrancado a estos elementos. Hace posible el trabajo y la propiedad» *Ibídem*, p. 174.

<sup>42</sup> **WOJTYŁA, Karol**, *Esplendor de paternidad*, ed. BAC, trad. del polaco: Rodon Klemensiewicz, Anna, adaptación literaria: Parera Galmés, Bartolomé, Madrid, 1990 pp. 171-172. Tít. or.: *Promieniowanie ojcostwa*.

persona femenina, en la que su realidad misma está afectada intrínsecamente por el otro sexo. En la peculiar apertura de la persona hemos pretendido distinguir dos tipos de apertura respectiva y, por tanto, transcendental.

Esto supone hablar de transcendentales en un sentido diverso a los clásicos de verdad, bondad, belleza, e incluso de los otros transcendentales antropológicos como podrían ser la inteligencia, la libertad o la donación, porque todos estos transcendentales tanto a nivel cosmológico como antropológico se convierten con el ser. Buscar la transcendentalidad de la condición sexuada humana supondría encontrar unos transcendentales que no fueran nocionales, sino que su diferencia marcará una diferencia real en el seno de la Realidad-personal.

En este sentido nos ha parecido de una enorme fecundidad la terminología que Zubiri rescata de Escoto, que habló de otros transcendentales diferentes a los clásicos, a los que llamó transcendentales disyuntos<sup>43</sup>.

Sin embargo, para poderlos aplicar a nuestro tema, estos transcendentales disyuntos han de ser transformados dotándoles de unas características diferentes de las que les atribuyeron Escoto<sup>44</sup>.

Como afirma Gilson recogiendo el pensamiento de Escoto, en «necesario-contingente», que son propiedades disyuntas del ser, del término inferior se puede deducir el superior, pero no a la inversa: si hay un ser finito, hay también uno infinito; si hay uno contingente, hay también otro necesario, pero la inferencia inversa no es nunca buena. En todo caso lo imperfecto postula lo perfecto, pero lo perfecto no postula jamás lo imperfecto, a menos, que se trate de dos términos correlativos como los de 'causa' y 'efecto'. Pero ese no es el caso de lo necesario y lo contingente, donde el primero no postula al segundo<sup>45</sup>, y el mismo Zubiri<sup>46</sup>. En nuestra hipótesis estos transcendentales no estarían jerarquizados, ni existirían como efecto de la limitación de la

---

<sup>43</sup> En efecto, Duns Escoto distinguía entre dos grupos de propiedades del ente o transcendentales (*passiones entis*): aquellos que correspondían a los **transcendentales clásicos**, y que son convertibles con el ser, que eran transcendentales convertibles simples (*passiones convertibiles simplices*); y otros que, compuestos por parejas de contrarios, no son atribuibles a un ser más que disyuntamente: estos son los **transcendentales disyuntos** (*passiones disjunctae*): necesario-posible; infinito-finito, etc. En opinión de Duns Escoto las propiedades de este segundo grupo no son menos transcendentales que las del primero, porque no son determinaciones genéricas. Todo lo que es finito, se expresa en un género cualquiera, pero la 'finitud' no es ella misma un género del ser sino una modalidad. Por ello Duns Escoto afirma:

«utrumque membrum illius disjuncti est transcendens, quia neutrum determinat suum determinabile ad certum genus» *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q.3, a.2, n. 19; t. I, p. 606.

<sup>44</sup> En efecto, en opinión de Escoto los transcendentales disyuntos están jerarquizados, es decir, hay un extremo que es superior o más perfecto que el otro. Según Escoto a partir del término inferior de estas parejas es posible demostrar el otro término, lo cual era su método preferido para demostrar la existencia de Dios. Desde lo imperfecto se puede deducir lo perfecto pero no al contrario.

<sup>45</sup> Cfr. **GILSON, Étienne**, *Jean Duns Scot*, Vrin, Paris 1952, pp. 97, 314 y 317.

<sup>46</sup> Zubiri utiliza el término transcendentales disyuntos en varios momentos y sentidos. En su opinión, cercana a la de Escoto, la existencia de estos transcendentales disyuntos se debería a la limitación de la realidad. Es decir, solamente acontecen en el ámbito de lo finito. Cfr. **CASTILLA CORTÁZAR, Blanca**, tesis doctoral ya citada pp. 422-428.

Realidad. Habría que trasladar, por tanto, la disyunción del plano de la limitación al plano de la perfección. Partiendo de la idea de Zubiri según la cual «una disyunción completa que concierne a lo real en cuanto tal es *eo ipso* una disyunción trascendental»<sup>47</sup>, se plantea la posibilidad de situar la disyunción en aquel nivel que supone una mayor riqueza ontológica, porque explica la diferencia y, por tanto, la pluralidad. En efecto, la disyunción no explica toda pluralidad, pero sí explica la de la dualidad. En nuestra opinión explica la riqueza ontológica de la díada, que dejaría de ser manifestación de imperfección o de negatividad como ocurre en Platón, para significar mayor diversidad y riqueza de la realidad. Esto se ha aplicado fundamentalmente al plano humano, donde todas las personas están teñidas por la diferencia sexual, que abarca todos sus ámbitos.

Pues bien, trascendentalmente la diferencia sexual implicaría una diferencia interna en la Realidad misma. La realidad humana sería disyuntamente o REALIDAD-CON-DESDE o REALIDAD-CON-EN. Ahí radicaría la principal diferencia entre varón y mujer, en ser dos tipos de personas distintas, que se abren entre sí de un modo respectivo diferente y complementario.

Por tanto, a nivel trascendental, la sexualidad humana sería un trascendental antropológico real (no nocional) disyunto y complementario, que configuraría dos modos de realidad, de realidad personal.

En este sentido la Realidad humana sería también más rica que la realidad del cosmos, que es una y no está internamente diferenciada. Por lo cual se concluye que, en la peculiar respectividad del mundo de las personas, existe una apertura trascendental complementaria y disyunta entre dos modos de ser persona. Esto daría lugar a una comunión de personas más profunda, que por ser complementaria conllevaría una profunda unidad en la pluralidad de los distintos, de la que se derivarían diversos modos de fecundidad.

---

<sup>47</sup> *Sobre la esencia*, o.c., p. 431.