
PERSONA

Ver: *Esencia abierta / Personalidad / Personidad / Yo / Yo y mismo / Yo – mí – me / Sujeto / Historia / Mismidad / Identidad / Persona y su carácter absoluto / Vida biográfica / Persona y genoma humano / Persona y Dios / Persona desde cuándo se es*

Donde Heidegger dice *Dasein*, Zubiri dice "persona", y donde el primero habla del "abismo" del fundamento, Zubiri lo expresa como "problematismo" de la fundamentalidad (*El hombre y Dios*, pág. 99).

•

«Cada hombre es siempre *el mismo* no siendo nunca *lo mismo*. La manera de ser siempre el mismo no siendo nunca lo mismo es la esencia de la biografía.» [Xavier Zubiri]

•

«Tal vez fuera poco decir que el hombre se encuentra implantado en el ser.

1. El hombre existe ya como persona, en el sentido de ser un ente cuya entidad consiste en tener que realizarse como persona, tener que elaborar su personalidad en la vida.

2. El hombre se encuentra enviado a la existencia, o, mejor, la existencia le está enviada. Este carácter misivo, si se me permite la expresión, no es sólo interior a la vida. La vida, suponiendo que sea vivida, tiene evidentemente una misión y un destino. Pero no es ésta la cuestión: la cuestión afecta al supuesto mismo.

No es que la vida tenga misión, sino que es misión. La vida, en su totalidad, no es un simple factum; la presunta facticidad de la existencia es sólo una denominación provisional. Ni es tampoco la existencia una espléndida posibilidad. Es algo más. El hombre recibe la existencia como algo *impuesto* a él. El hombre está atado a la vida. Pero atado a la vida no significa atado por la vida.

3. Esto que le impone la existencia es lo que le impulsa a vivir. El hombre tiene, efectivamente, que hacerse entre y con las cosas, mas no recibe de ellas el impulso para la vida: recibe, a lo sumo, estímulos y posibilidades para vivir.

4. Esto que le impulsa a vivir no significa la tendencia o el apego natural a la vida. Es algo anterior. Es algo en que el hombre se apoya para existir, para hacerse. El hombre, no sólo tiene que hacer su ser con las cosas, sino que, para ello, se encuentra apoyado a tergo en algo, de donde le viene la vida misma.

5. Este apoyo no es un puro punto de apoyo físico. Es apoyo en el sentido de que es lo que nos apoya en la existencia; es lo que nos hace ser. El hombre, no sólo no es nada sin cosas, sino que, por sí mismo, no "es".

No le basta poder y tener que hacerse. Necesita la fuerza de estar haciéndose. Necesita que le hagan hacerse a sí mismo. Su nihilidad ontológica es radical; no sólo no es nada sin cosas y sin hacer algo con ellas, sino que, por sí solo, no tiene fuerza para estar haciéndose, para llegar a ser.»

[Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1963, p. 370 ss]

La persona y su vida

«La vida no es ser sujeto, es un dar de sí su propia mismidad. En la vida se cambia para ser el mismo, aunque nunca sea lo mismo. El viviente es siempre *el* mismo, pero nunca *lo* mismo. El viviente nunca es *lo* mismo precisa y formalmente *para* ser siempre *el* mismo.

Vivir, por esto, no es cambiar, sino devenir, dar de sí, en el sentido más estricto del vocablo. Por muy *el* mismo que sea a lo largo de su vida el viviente, nunca es *lo* mismo. *Vivir es fluir para ser el mismo. El viviente es aquella realidad que no puede ser el mismo más que no siendo jamás lo mismo.*» [Xavier Zubiri]



«Mientras la vida transcurre y pasa, el hombre "es" lo que le queda de "suyo" después de que le ha pasado todo lo que le tiene que pasar.» [Xavier Zubiri]



«Las cosas tanto no vivientes como vivientes son partes del mundo. Su instauración en la realidad consiste, pues, en esa figura que llamo *integración*. El hombre comparte esta condición, pero no se reduce a ella. Porque como realidad personal, el hombre no sólo es formal y reduplicativamente "suyo" en tanto que realidad, sino que es suyo "frente" a todo lo real. Es una especie de retracción en el mundo, pero frente al mundo, es una especie de enfrentamiento con el mundo.

Por tanto, se siente en la realidad como relativamente suelto de todo lo demás; esto es, como relativamente "absoluto". No es parte del mundo, sino que está en él, pero replegándose en su propia realidad. La instauración del hombre como realidad personal en el mundo no es, pues, integración, sino absolutización, por así decirlo.

Contra lo que Hegel pensaba, a saber, que el espíritu individual no es sino un momento del espíritu objetivo, hay que afirmar que, por su realidad personal, y en tanto que personal, el hombre no está integrado en nada ni como parte física ni como momento dialéctico.

Ciertamente por algunos momentos de su realidad, la persona está integrada en el mundo; por ejemplo, por su cuerpo. Pero en cuanto personal, este mismo cuerpo trasciende de toda integración: el cuerpo es personal, pero lo es formal y precisamente no como organismo ni como sistema solitario, sino como principio de actualidad.

En cambio, aquel carácter absoluto está fundado en una transcendencia, en algo que partiendo (como organismo) del mundo sin embargo está en él trascendiéndolo, esto es, teniendo un carácter de absoluto relativo. Pero esta relatividad en cuanto momento de lo absoluto no es integrable; mejor dicho, sólo es relativamente inintegrable.

De ahí que la posible unidad de los hombres tiene un carácter completamente distinto al de una integración. Los hombres pueden estar vertidos a los demás de un modo que pertenece solamente a los hombres, a saber, de un modo "im-personal". Las demás realidades no son impersonales, sino "a-personales".

Sólo las personas pueden ser impersonales. Y, por esto, mientras la unidad de las demás cosas, por ser apersonales, es integración, la unidad de los hombres es primeramente "sociedad": es la unidad con los otros hombres impersonalmente tomados; esto es, tomados en tanto que meros otros.

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 "comunidad personal" con las otras personas en tanto que personas. Todo ello lo digo a título de ilustración, porque en sí mismo este tema pertenece al estudio de la figura humana de instauración en la realidad.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, pp. 212-214]



«Sin religación y sin lo religante, la libertad sería para el hombre su máxima impotencia y su radical desesperación. Con religación y con Dios, su libertad es su máxima potencia, tanta que con ella se constituye su persona propia, su propio ser, íntimo e interior a él, frente a todo, incluso frente a su propia vida.

Las acciones, en efecto, son de los supuestos y, en nuestro caso, de las personas. Por esto el hombre no es su existencia, sino que la existencia es *suya*. Lo que el hombre es, no consiste en el decurso efectivo de su vida, sino es este "ser suyo". Tratándose del supuesto humano, este "ser suyo" es algo *toto coelo* distinto a la manera como un atributo es propiedad de la

sustancia. El "ser suyo" del hombre es algo que, en cierto modo, está en sus manos.

El hombre asiste al transcurso de todo, aun de su propia vida, y su persona "es" allende el pasar y el quedar. En su virtud el hombre puede modificar el "ser suyo" de la vida. Puede, por ejemplo, "arrepentirse", y rectificar así su ser, llegando hasta "convertirlo" en otro.

Tiene también la posibilidad de "perdonar" al prójimo. Ninguno de estos "fenómenos" se refieren a la vida en cuanto tal, sino a la persona. Mientras la vida transcurre y pasa, el hombre "es" lo que le queda de "suyo" después de que le ha pasado todo lo que le tiene que pasar.

Gracias a esta trascendencia del ser del hombre respecto de su propia vida puede la persona humana volverse contra la vida y contra sí misma. [...] El hombre se vuelve contra sí mismo en la medida en que ya *existe*. Por estar religado, el hombre como persona es, en cierto modo, un sujeto absoluto, suelto de su propia vida, de las cosas, de los demás.

Absoluto, en cierto modo, también frente a Dios, pues si bien está implantado en la existencia religadamente, lo está como algo cuyo estar es estar haciéndose, y, por tanto, como algo constitutivamente suyo.

En su primaria religación el hombre cobra su libertad, su relativo ser absoluto. Absoluto, porque es "suyo", relativo porque es "cobrado".»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 234-235]



«Si el hombre está constitutivamente religado, debe preguntarse entonces qué es y cómo es posible el *ateísmo*.

Conviene dejar consignado, desde luego, que un verdadero ateísmo es cosa por demás difícil y sutil. Lo que suele llamarse ateísmo suele consistir, las más de las veces, en actitudes puramente prácticas, y casi siempre en negaciones de ciertas ideas de Dios, por ejemplo, la contenida en el credo cristiano. Mas la no creencia en el cristianismo y, en general, la no aceptación de una cierta determinada idea de Dios, no es rigurosamente ateísmo *simpliciter*.

Lo que hay que aclarar es lo que hace posible un verdadero ateísmo. El ateísmo es así, por lo pronto, problema y no la situación primaria del hombre. Si el hombre es constitutivamente religado, el problema estará no en descubrir a Dios, sino en la posibilidad de *encubrirlo*.

Para ello hay que recordar que el hombre es persona, en un sentido tan solo radical; lo es ya en cuanto no puede ser sino *realizando* una personalidad. Esta realización se lleva a cabo viviendo.

De ahí que en el ser persona está dada la posibilidad ontológica de "olvidar" la religación y, con ello, de perder aparentemente la fundamentalidad de la

existencia. Aparentemente, porque esta pérdida es tan solo el modo como siente la personalidad aquel que se ha perdido en la complejidad de su vida.

La persona es, en cuanto tal, la máxima simplicidad, pero una simplicidad que se *conquista* a través de la complicación de la vida.

La tragedia de la personalidad está en que sin vivir es *imposible* ser persona; se es persona en la medida en que se vive. Pero cuanto más se vive es más *difícil* ser persona. El hombre tiene que oponerse a la complicación de la vida para absorberla enérgicamente en la superior simplicidad de la persona.

En la medida en que se es incapaz de realizarlo se es también incapaz de existir como persona realizada. Y en la medida en que se está disuelto en la complicación de la vida, se está próximo a sentirse desligado y a identificar su ser con la vida.

La existencia que se siente desligada es una existencia *atea*, una existencia que no ha llegado al fondo de sí misma. La posibilidad del ateísmo es la posibilidad de sentirse desligado. Y lo que hace posible sentirse desligado es la suficiencia de la persona para hacerse a sí mismo, por tanto, el éxito de sus fuerzas para vivir.

El éxito de la vida es el gran creador del ateísmo. La confianza radical, la entrega a sus propias fuerzas para ser, y la desligación de todo, son un mismo fenómeno. Solo un espíritu superior puede conservarse religado en medio del complicado éxito de sus fuerzas para ser.

Así desligada, la persona se implanta en sí misma y la vida adquiere carácter absolutamente absoluto. Es lo que San Juan llamó en frase espléndida *la soberbia de la vida*. Por ella el hombre se fundamenta en sí mismo. La teología católica ha visto siempre en la soberbia el pecado capital entre los capitales; y la forma capital de la soberbia es el ateísmo.

La posibilidad más próxima a la persona en cuanto tal es la soberbia. En ella el éxito de la vida oculta su propio fundamento, y el hombre se desliga de todo implantándose en sí mismo.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 235-237]



«La persona humana, precisamente porque es subsistente, independiente, no puede formar parte de un todo. La persona, en tanto que persona, no forma jamás parte de un todo y no puede formarla, so pena de no ser persona. El hombre lo es. Por eso no forma parte de un todo, sino que se define frente a ese todo.

Por ser intelectual, se define frente al todo de la realidad, y por ser sentiente, se va definiendo en forma de configuración de la personalidad que va adquiriendo a lo largo de la vida.

Entre las dos dimensiones de personalidad y personeidad hay una intrínseca unidad. Por ser animal de realidades, el hombre es constitutivamente persona, dotado de personeidad, y no puede, precisamente por ser animal de realidades, dejar de construir una figura de personalidad.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, 1986, p. 150]



«Los actos los ejecuta la persona por aquello en que consiste. Es absurdo pensar que solo son actos personales los actos de voluntad y de inteligencia. Formalmente personales no hay más que ellos. Pero es que el resto de los demás actos sensitivos y vegetativos constituyen no un preámbulo, sino un ingrediente, formal y constitutivo, básico y elemental de todo el acto personal.

Ejecuta, pues, el acto la persona con todo lo que es el consistente. Pero ejecuta algo que no solamente tiene un contenido, sino algo en que se actualiza la índole del ejecutante.

Ahora bien, el ejecutante es un subsistente, y por ello, en todo acto se coactualiza, junto al contenido, el carácter subsistente del que ejecuta el acto. De ahí que el subsistente sea siempre el mismo; en cambio, aquello que hace es siempre distinto inexorablemente, nunca es lo mismo.

Esta actualización no es una conciencia. No es conciencia de sí, La conciencia no tiene sustantividad alguna, sino que es tan solo un momento del acto intelectual. No es conciencia de sí, ni tampoco una especie de vivencia del mí. No se trata de una vivencia, sino de aquella realidad que no puede ser vivida, sino en forma de vivencia. La realidad es precisamente el subsistente, el carácter subsistencial del que ejecuta el acto.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 123-124]



«Toda mi naturaleza y mis dotes individuales no solo están *en mí*, sino que son *mías*. Hay en mí, pues, una relación especial entre lo que yo soy y aquel que soy, entre el *qué* y el *quién*, entre naturaleza y persona. La naturaleza es siempre algo tenido; la persona es el que tiene. [...]

La naturaleza no es un complemento de la naturaleza, sino un principio para la subsistencia de esta. La persona, dice San Juan Damasceno, quiere tener (*thélei ékhein*) sustancia con accidentes y subsistir por sí misma. El ser no significa en primera línea sustancia, sino subsistencia personal o no.»

[Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1963, p. 421]



«Dios no es persona humana, pero la persona humana es en alguna manera Dios: es Dios humanamente. Ser persona humana es realizarse experiencialmente como algo absoluto.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 379]



«El hombre va a Dios y lo encuentra haciéndose persona. Y en este hacerse persona se halla la dimensión teologal del hombre. El hombre se hace persona religado en su ser mismo al poder de lo real en tanto que real, como último, posibilitante y impelente.

En su religación personal el hombre tiene *velis nolis* una voluntad de verdad real.

Ser persona es una manera de ser experiencia de Dios, a saber, experiencia tensiva. Una experiencia que se despliega individual, social y históricamente. Ser hombre es una manera finita de ser Dios.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 364-365]



«La mejor manera de acercarse provisionalmente a un concepto más preciso de persona consiste en tratar de ver a qué se contrapone dicho concepto. [...]

Ya en Cicerón aparece la oposición clásica entre *persona* y *res*; es una oposición meramente jurídica. En la filosofía moderna fue elevada a categoría metafísica por Kant. Kant sustituye la diferencia cartesiana entre cosas extensas y cosas pensantes por la diferencia entre personas y cosas. Kant entiende por persona tan solo aquella realidad que es sujeto de un deber moral, por tanto, algo *sui iuris*, que dispone responsablemente de sí mismo.

Pero esta diferencia meramente jurídica y moral, sin ser baladí, no es primera y radical. Primero, porque si bien es verdad que toda persona es *sui iuris*, sin embargo, no se es persona por ser *sui iuris*, sino que se es *sui iuris* porque se es persona. Y segundo, no está dicho en ninguna parte que a la persona no le competan también, como momentos formalmente constitutivos suyos, otros caracteres que, en la concepción kantiana, harían del hombre una *res*, una cosa.

Y, en efecto, en el lenguaje corriente aquello a que se contrapone la persona no es a la *res* sin más, sino a aquella *res* o cosa que es la más próxima al hombre, el animal. No somos animales, sino personas, solemos decir con frecuencia. Mas para que esta oposición tenga sentido es menester que se nos diga en qué estriba formalmente la diferencia entre animal y persona humana. [...]

Las dos definiciones clásicas de la persona me parecen insuficientes. La primera, la definición de Boecio: la persona es sustancia individual de naturaleza racional. Es una falsa definición por dos razones. En primer lugar, porque es una definición en términos de sustancia y no de sustantividad. Y, en segundo lugar, porque la inteligencia no tiene una función constitutiva de la *subsistencia*, sino que es una diferencia específica.

La segunda definición –que en el fondo se reduce a la de Boecio– es la célebre definición de Ricardo de San Víctor: persona es la existencia incomunicable de una naturaleza intelectual. Esto nos acerca más a la cuestión, con tal que de que se nos diga qué se entiende en ella por existencia. Ha llamado *ex-sistere* a “estar fuera del principio que lo ha producido”.

No olvidemos que la definición de Ricardo de San Víctor es una definición hecha para ser referida a la Trinidad, en la que el Hijo sale evidentemente del Padre, y en la que la personalidad de cada una de las personas está constituida por referencia a otras. Pero en cuanto se refiere a la incomunicabilidad, Ricardo de San Víctor alude nuevamente a las sustancias. Pero no se trata de sustancialidades, sino de sustantividades.

Y dentro de estas sustantividades, la inteligencia no tiene un papel de especificación del subsistente, sino de constitución personal del mismo. Cuando se es una sustantividad intelectual se tiene merced a esa consistencia una subsistencia personal.

Subsistir y consistir son los dos aspectos de una sola realidad, que en su unidad es lo que hemos llamado persona como personeidad. Cuando se es subsistencia personal se consiste forzosamente por lo menos en inteligencia; recíprocamente, cuando se es una sustantividad intelectual se tiene por esa consistencia una subsistencia personal.

Las posiciones clásicas que la metafísica ha tomado respecto al problema de la persona se pueden reducir a tres grupos igualmente insuficientes.

El primero grupo está constituido por los pensadores a cuyo juicio lo que constituye la persona es una cosa que tiene que *completar* o *añadirse* a aquello en que se consiste. Este añadido positivo sería un modo que añadiría a la sustancia o a la existencia, según los casos, lo que le falta para poder ser subsistente.

Esta tesis es parcialmente verdadera y parcialmente falsa. Parcialmente verdadera, si se atiende al carácter de totalidad clausurada que tiene la sustantividad; parcialmente falsa, desde el punto de vista de la figura total y de la clausura de las sustancias.

Hay un segundo grupo para el cual subsistir es tener existencia. Lo que existe, sustancialmente subsiste. Ahora bien, uno se pregunta si la subsistencia consiste en poseer efectivamente una existencia subsistente, o más bien en la capacidad de tener esa existencia. En este caso, el momento de subsistencia sería anterior al de existencia.

Por un peculiar ímpetu ontológico, que como tal resulta ya sospechoso, un tercer grupo de pensadores sostiene que la subsistencia pertenece al orden transcendental en referencia a la unidad transcendental del ser, indiviso en sí y dividido de todo lo demás.

Pero esta orientación –que sitúa la constitución de la persona en el orden transcendental– ha omitido precisamente la consideración de la unidad transcendental en cuanto conferida por la propia inteligencia.

Subsistir es tener toda y sola la sustantividad de una realidad clausurada, de una realidad total, de una realidad que *se pertenece en propiedad*. Y, en esta realidad, consistencia y subsistencia son dos momentos de una sola realidad. Sería absurdo pretender que ha distinciones reales entre estas dos dimensiones de la realidad.

Cuando san Agustín dice que yo tengo inteligencia, memoria y voluntad, pero que no soy ni inteligencia, ni memoria, ni voluntad, rápidamente pensamos que ese yo es el sujeto de la inteligencia, de la memoria y de la voluntad. Ahora bien, esto es absurdo. La persona no consiste en ser sujeto, sino en ser subsistente.

Que se sea sujeto dependerá de la índole consistencial del subsistente. Pero la persona en cuanto tal está constituida por el carácter subsistente de la realidad. No consiste en sujeto; al revés, puede ser sujeto en tanto y en cuanto es subsistente. Tomado como puro sujeto o se desvanece en un vacío, o se confunde con la naturaleza.

Ahora bien, ni una cosa ni otra. Ese *ego* no es un *ego* en sentido de sujeto, sino de realidad subsistente. El momento de subsistencia y el momento de consistencia no son sino dos momentos, distintos como momentos, pero que se pertenecen mutuamente en la realidad, aunque no se identifican formalmente.

De ahí que se puedan dar dos visiones del problema de la persona. Los latinos han visto en la persona el complemento del orden de la sustancialidad. Los teólogos griegos han visto en la persona más bien aquello que se realiza *en* una naturaleza. Pero no puede olvidarse que se trata de dos momentos nada más de la realidad.

Puedo partir del subsistente y en virtud de su estructura preguntar en qué consiste; es el punto de vista griego. Puedo partir de la consistencia, y en su virtud preguntar cuál es el tipo de subsistencia; es el punto de vista del teólogo latino.

Pero, comoquiera que sea, esa realidad subsistente, en la medida misma en que es subsistente, lo es en propiedad, abierta a sí misma, y con las estructuras capaces de ejecutar actos de verdadera propiedad.

En este sentido, la persona es un relativo absoluto. Relativo, porque se trata de una persona finita; pero absoluto, porque en virtud de su subsistencia se contrapone subsistencialmente, no existencial y esencialmente, al todo de la realidad, de las realidades finitas e incluso de la propia realidad divina.

Persona es un *modo de realidad*, no solo una *forma de realidad*.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, 103-104 y 120-123]

Nota de los editores: Zubiri retomó definitivamente el problema de la persona en su obra *El hombre y Dios*, pp. 46-59. El planteamiento que aquí hace no es tan riguroso ni definitivo, pero ofrece y desarrolla aspectos no recogidos en *El hombre y Dios*. [*Sobre el hombre*, p. 110 n. 1]



«La realidad humana es para mí mismo no sólo un simple sistema de notas que “de suyo” me constituyen, sino que es ante todo y sobre todo la realidad que me es *propia* en cuanto realidad, es decir es mi realidad, mi propia realidad. Y en su virtud soy una realidad que, como forma de realidad, no solamente soy “de suyo” (en esto coincido con todas las demás realidades), sino que además soy “mío”.

Tengo una realidad que es mía, cosa que no acontece a una piedra. El hombre tiene como forma de realidad esto que he llamado *suidad*, el ser “suyo”. Esto no sucede a las demás realidades. Todas las demás realidades tienen *de-suyo* las propiedades que tienen, pero su realidad no es formal y explícitamente *suya*. En cambio, el hombre es *formalmente* suyo, es *suidad*.

La *suidad* no es un acto ni una nota o sistema de notas, sino que es la forma de la realidad humana en cuanto realidad: ejecute o no sus acciones, la realidad humana es como realidad algo formalmente anterior a la ejecución.

Pues bien, la *suidad* constituye, a mi modo de ver, la razón formal de la *personeidad*. No confundamos la *personeidad* con la personalidad. [...] Así como en el ser *per se* se ha solido hablar de *perseidad*, en ser *a se*, de *asediad*; así también al ser persona como forma de realidad le llamo *personeidad*.

La *personeidad* está constituida, a mi modo de ver, formalmente por la “*suidad*”. Ser persona, evidentemente, no es simplemente ser una realidad inteligente y libre. Tampoco consiste en ser un sujeto de actos. La persona puede ser sujeto, pero es porque ya es persona, y no al revés. También suele decirse que la razón formal de la persona es la subsistencia. Pero yo no lo creo: la persona es subsistente ciertamente, pero lo es porque es *suya*.

La *suidad* es la raíz y el carácter formal de la *personeidad* en cuanto tal. La *personeidad* es inexorablemente el carácter de una realidad subsistente en la medida en que esta realidad es *suya*. Y si su estructura como realidad es subjetual, entonces la persona será sujeto y podrá tener caracteres de voluntad y libertad. Es el caso del hombre.

Si llamamos *personeidad* a este carácter que tiene la realidad humana en tanto que *suya*, entonces las modulaciones concretas que esta *personeidad* va adquiriendo es a lo que llamamos *personalidad*. La *personeidad* es la

forma de realidad; la personalidad es la figura según la cual la forma de realidad se va modelando en sus actos y en cuanto se va modelando en ellos.

La personalidad no está constituida por una serie de caracteres psíquicos (tonto, listo, tardo, irascible, introvertido, etc.). Todos estos caracteres pertenecen innegablemente a la personalidad, pero son personalidad no en cuanto caracteres psíquicos y orgánicos sino en tanto que determinan y modulan la forma de realidad, la personeidad. La personalidad como tal no es cuestión de psicología ni de antropología empírica, sino de metafísica.

Se es persona, en el sentido de personeidad, por el mero hecho de ser realidad humana, esto es, de tener inteligencia. Ciertamente, el embrión humano adquiere inteligencia y por tanto personeidad **en un momento casi imposible de definir**; pero, llegado ese momento, ese embrión tiene personeidad. Todo el proceso genético anterior a este momento es por esto **tan solo un proceso de hominización**.

Al tener, llegado su momento, esta forma de realidad, ciertamente el embrión no ejecuta todavía actos personales; y podría pensarse entonces que esa personeidad carece aún de personalidad.

Pero no es así, porque la personeidad no se configura tan solo ejecutando actos, sino también recibiendo pasivamente la figura que en esa personeidad decantan los procesos genéticos que se ejecutan por el viviente humano en su proceso de hominización. Cuando este embrión llega a tener inteligencia, va cobrando personalidad pasivamente.

Desde que el embrión humano tiene esa forma de realidad que es la personeidad, esta personeidad se va siempre modelando a lo largo de toda la vida humanamente constituida.

La personeidad se es, y es siempre la misma; la personalidad se va formando a lo largo de todo el proceso psico-orgánico desde que el embrión humano posee inteligencia, hasta el momento de la muerte. Por esto el hombre es siempre el mismo, pero nunca es lo mismo; por razón de su personeidad es siempre el mismo, por razón de su personalidad nunca es lo mismo.

Estos dos momentos de personeidad y personalidad no son como dos capas o estratos del hombre, sino que la personalidad es el momento de concreción de la personalidad. Por tanto, no se trata de dos estratos sino de dos momentos de una realidad única: de la concreta persona humana. Desde el punto de vista de su forma de realidad el hombre es persona, es *animal personal*.

El viviente está caracterizado por una independencia y control respecto del medio; es su modo de implantación en el cosmos. Esta independencia del medio es distinta según el grado de vida y la forma del viviente. Pues bien, en el caso del hombre hay frente al medio de su vida algo más que mera independencia.

El viviente está implantado en la realidad según un modo preciso: formar parte de ella. Pero el hombre es suyo, es su realidad "propia" frente a toda realidad real o posible, incluso si la admitimos, frente a la realidad divina. Y en este sentido su realidad, en cuanto que es suya, tiene un peculiar modo de independencia: estar suelta de las cosas reales en cuanto reales. Su modo de implantación en la realidad no es formar parte de ella sino ser suyo como realidad frente a toda realidad.

No es formar parte, sino que es otra cosa: es un modo de realidad *absoluto*. En el caso del hombre, su modo de realidad, su modo de implantación en ella, es ser un *absoluto relativo*. Es absoluto porque es suyo frente a toda realidad posible, pero es relativo porque este modo de implantación absoluto es un carácter cobrado. [...]

Persona es la unidad concreta de la personeidad según la personalidad, es la persona modalmente configurada. Esta persona es, como modo de realidad, una realidad relativamente absoluta. Pues bien, la actualidad mundanal de esta realidad relativamente absoluta es la que llamamos Yo. El Yo no es la realidad humana.

El Yo es la actualidad mundanal de esa realidad relativamente absoluta, esto es, el Yo es el ser de la persona, el ser de la realidad relativamente absoluta. El Yo no consiste en ser sujeto de sus actos, sino que es un modo de ser, un modo de actualidad mundanal de lo relativamente absoluto.

No es que Yo soy relativamente absoluto, sino que por el contrario lo relativamente absoluto "es" Yo. Yo no es sujeto de sus actos; utilizando, aunque sea indebidamente estas frases predicativas diré más bien que Yo no es sujeto sino predicado: esta realidad soy Yo. Es lo que expresamos cuando decimos "Yo mismo". Es el ser de la persona. El Yo es por esto el ser de lo relativamente absoluto, y puede llamársele ser relativamente absoluto.

El hombre tiene este modo absoluto de ser aún en las formas más modestas de enfrentamiento con lo real. Porque con cada cosa la persona se posee a sí misma; en esto consiste la vida. Y por tanto cada cosa impone un modo de autoposesión, un modo de configurar su realidad relativamente absoluta. En su virtud, este modo configurado es mundanalmente una manera de ser relativamente absoluto.

Abierto a la aprehensión de lo real como real, tengo que hacer algo que antes de ser persona me hubiera sido imposible hacerlo. Hasta ahora como animal tenía hambre y comía una manzana. Ahora, en cambio, siento el hambre y la manzana como realidades. Y comiendo la manzana "me" como una manzana.

Este momento del "me" es una actualización de mi realidad respecto de toda realidad en cuanto tal: es un modo de actualización mundanal de mi realidad personal: es la primera manera de la apertura formal, la apertura en forma "medial", a lo absoluto del ser.

Pero llega un momento en que este oscuro "me" cobra un carácter preciso y fuerte, y mi realidad sustantiva no actúa en forma medial sino en forma activa. El ser así determinado no es ya solo un "me" sino algo más radical: es un "mí". Es mi hambre, mi manzana, mi acto de comer, etc. Ahora la persona actualiza mundanalmente el ser absoluto en forma más expresa y radical: soy "mí" respecto de todo lo demás.

Pero la cosa no termina aquí. Llega un momento en que el "mí" cobra un nuevo y aún más preciso carácter: no soy tan solo "mí" sino algo más, soy Yo. Aquí se actualiza con máxima explicitud mi ser personal en cuanto mi realidad es relativamente absoluta. Es la máxima manera de determinar mundanalmente mi ser relativamente absoluto.

En definitiva, "me, mí, Yo" son tres maneras distintas de actualización mundanal de mi realidad sustantiva. Estas tres maneras no solo son distintas, sino que, en primer lugar, cada una se funda en la anterior.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 48-57]



«Todo lo real es lo que es solo respectivamente a otras realidades. Nada es real si no es respecto a otras realidades. Lo cual significa que toda cosa real es desde sí misma constitutivamente *abierta*. Solo entendida desde otras cosas, que habrá que buscar, habremos entendido lo que es la cosa que queremos comprender.

Lo que así entendemos es lo que la cosa es en la realidad. El arrastre con que nos arrastra la realidad hace, pues, de su intelección un movimiento de búsqueda.

Y como esto mismo sucede con aquellas otras cosas desde las que entendemos lo que queremos entender, resulta que al estar arrastrado por la realidad nos encontramos envueltos en un movimiento inacabable.

La investigación es inacabable no solo porque el hombre no puede agotar la riqueza de la realidad, sino que es inacabable radicalmente, a saber, porque la realidad en cuanto tal es desde sí misma constitutivamente abierta. Es, a mi modo de ver, el fundamento de la célebre frase de San Agustín:

Busquemos como buscan los que aún no han encontrado, y encontremos como encuentran los que aún han de buscar (De Trin., IX, c. 1.).

Investigar lo que algo es en la realidad es faena inacabable, porque lo real mismo nunca está acabado.

Pero, además de abierta, la realidad es *múltiple*. Y lo es por lo menos en dos aspectos:

En primer lugar, porque hay muchas cosas reales, cada una con sus caracteres propios. Investigar las notas o caracteres propios de cada orden de cosas reales es justo lo que constituye la investigación científica, lo que

constituye las distintas ciencias. *Ciencia* es investigación de lo que las cosas son en la realidad.

Pero, en segundo lugar, lo real es múltiple, no solo porque las cosas tienen muchas propiedades distintas, sino también por una razón a mi modo de ver más honda: porque lo que es abierto es su propio carácter de realidad.

Y esto arrastra a la investigación no de las propiedades de lo real, sino a la investigación del carácter mismo de realidad. Esta investigación es un saber de tipo distinto: es justo lo que pienso que es la *filosofía*. Es la investigación de en qué consiste ser real.

Mientras las ciencias investigan cómo son y cómo acontecen las cosas reales, la filosofía investiga qué es ser real. Ciencia y filosofía, aunque distintas, no son independientes. Es menester no olvidarlo. Toda filosofía necesita de las ciencias; toda ciencia necesita de la una filosofía. [...]

Las cosas no difieren tan solo en sus propiedades, sino que pueden diferir en su propio modo de ser reales. La diferencia, por ejemplo, entre una cosa y una persona es radicalmente una diferencia de modo de realidad. Persona es un modo propio de ser real.

Es necesario conceptuar, pues, lo que es ser cosa y lo que es ser persona, es decir, hay que investigar qué es ser real. Porque hay modos de realidad distintos del de cosa y persona.

Este concepto y esta diferencia de modos de realidad es cuestión *grave*. Así, las personas estamos ciertamente viviendo "con" las cosas. Pero sea cualquiera la variedad y riqueza de estas cosas, aquello "en" lo que estamos situados con ellas es en "la" realidad. Cada cosa con que estamos nos impone una manera de estar en la realidad. Y esto es lo decisivo.

Del concepto que tengamos de lo que es realidad y de sus modos pende nuestra manera de ser persona, nuestra manera de estar entre las cosas y entre las demás personas, pende nuestra organización social y su historia. De ahí la gravedad de la investigación de lo que es ser real. Es una investigación impuesta por las cosas mismas.

Lo que en las cosas reales se nos impone así es justo su realidad. Esta fuerza de imposición es el *poder de lo real*: es la realidad misma como tal, y no solo sus propiedades, lo que nos arrastra y domina. Por esto, el poder de lo real constituye la unidad intrínseca de la realidad y de la inteligencia: es justo la marcha misma de la filosofía.»

[Zubiri, Xavier: *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 321-324]



«Los caracteres de toda vivencia penden de la estructura "física" de la realidad en ella vivida, y a esta realidad es a la que apunta la mismidad. De esta suerte el "mí mismo" nos remite a un estrato todavía más hondo: a la estructura real y previvencial de la realidad que soy.

Pues bien, esta estructura consiste en que anteriormente a toda vivencia y como condición de toda vivencia de "mí mismo", yo soy mi "propia realidad"; soy una realidad que me es propia. Pero no pensemos que la estructura física a que aludimos es aquello que se expresa en ese "me". El me es una vivencia más honda y primaria que el "mí", peor al igual que este no es más que una vivencia. La estructura física de que hablamos no está en el "me", sino en el "propia".

A este momento de propiedad es lo que apunta formalmente la mismidad. El "mí" y el "me" no son sino la vivencia formal y expresa de mi realidad "propia". Realidad personal no es sino realidad que es propia en cuanto realidad; es realidad sustantiva en propiedad. Por serlo, es por lo que la independencia frente a "la" realidad y el control sobre ella consiste en afirmarse en la propiedad de su sustantividad. Esta sustantividad de propiedad es, pues, lo que constituye la persona.

La cuestión está en que digamos más precisamente en qué consiste esta "propiedad". Toda realidad es, en cierto modo, propia; tiene, en efecto, sus "propiedades" constitutivas. Pero en su realidad no va inscrita formalmente el ser propiedad. Es propia, pero no consiste en propiedad. Pues bien, la realidad personal es "propia" en una doble dimensión, tiene propiedad reduplicativamente: es propia porque al igual que todas las demás cosas reales tiene sus propiedades, pero además porque *consiste formalmente* en ser propiedad en cuanto propiedad.

Solo a esta realidad debe llamarse realidad en propiedad. Esta realidad reduplicativamente propia es lo que significamos en la expresión "yo soy mío". Esto es lo radical: soy mismo porque soy mío. Y en esto consiste ser persona: en ser estructuralmente mío. "Ser mío" es el fundamento estructural de la vivencia del "me", la cual es a su vez el fundamento de la vivencia del "mí" en cuanto mismo.

Nos preguntamos por qué el animal de realidades tiene sustantividad personal. La respuesta a esta pregunta pende de que digamos cuál es la nota estructural constitutiva de la "propiedad".

Esta nota no es otra sino la radical y constitutiva capacidad de habérmelas con la realidad que soy en cuanto que soy y con la que me estoy habiendo. Y esta capacidad es justamente la inteligencia, porque la inteligencia consiste formalmente en la capacidad de enfrentarse con las cosas como realidad.

Una realidad que tiene como propiedad la inteligencia consiste formalmente en ser "propiedad", sentido reduplicativo, esto es en ser suya, si es sustantiva últimamente por su inteligencia. Por tanto, en estas condiciones, la inteligencia sentiente que hace del hombre un animal de realidades *eo ipso* hace de él una realidad personal, un animal personal. Ser persona es el carácter formal de la sustantividad humana.»

[Zubiri, Xavier: *Escritos menores (1953-1983)*, Madrid: Alianza, 2006, p. 34 ss.]



«El hombre está *entre* las cosas y *con* cosas, pero donde el hombre está es *en* la realidad. El hombre vive de la realidad. Optar es determinar mi figura de realidad con las cosas por las que opto. Si tengo sed y opto por beber un vaso de agua, no he optado tan sólo por beber un vaso de agua, sino que al hacerlo he optado, por ejemplo, por estar en la realidad de forma físicamente satisfecha, a diferencia de estarlo en otra forma, por abstinente, etc.

Y en esto consiste la vida personal humana: en poseerse a sí mismo en una forma de estar en la realidad, en el todo de la realidad. Todo acto personal, hasta el más modesto, es una forma de afirmarse en el todo de lo real, es decir, una forma de afirmarse y ser absoluto. El hombre, pues, tiene un tipo de vida montada en buena parte sobre opción.»

[Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 115-116]



«La persona se afirma a sí misma como un Yo en forma absoluta en el todo de la realidad. Pero se afirma a su manera. El Yo de mi persona es un acto de ser relativamente absoluto. Y, por lo pronto, "relativamente" significa justamente eso: que el Yo es absoluto, pero a su manera. Mi Yo es absoluto, pero lo es "así", a diferencia del Yo de los demás.»

[Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 98-99]



«El mundo real entero, el cosmos, como posibilidad de existencia mías, es justamente lo que se llama "mi mundo". Y este mundo tiene, en este sentido, un carácter absolutamente determinado y concreto: el mundo es "morada" del hombre, morada de cada cual. Mi mundo es allí donde yo moro, mi morada.

Y el hombre mismo, en tanto que mora en ella, va describiendo, no su persona (la persona no se hace, se es persona *a nativitate*), sino la figura concreta de su personalidad. Y en esta figura de su personalidad, morando el hombre en el mundo, tomando el mundo como morada de la existencia humana, el hombre ciertamente fluye. Para estabilizar su vida en ese fluir tiene que proyectar, no hay duda ninguna.

Y ese proyecto precisamente cuenta con un elemento esencial sin el cual no podría ser proyectado, a saber: la limitación del tiempo. El hombre cuenta con el tiempo: por esto proyecta. Y contar con el tiempo es siempre contar con un tiempo finito, es decir, contar con la experiencia de la muerte. Esto no es la muerte, pero sí es la muerte como posibilidad de la vida del hombre,

a saber: contar con la limitación del tiempo. El hombre mora en el mundo contando justamente con la limitación del tiempo de su morada.»

[Zubiri, Xavier: *Acerca del mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 181-182]



«San Pablo dice que los griegos encontraban locura (μωρία moría) esta realidad personal que él predica en Cristo. Es que el griego con su concepto de la razón y con su concepto de la realidad busca la necesidad infalible e inexorable con que las razones absolutas perforan y estructuran el universo.

En cambio, frente a eso, ¿qué es lo que ofrece un judío, sea cristiano o no lo sea? Justamente unas confianzas personales. Y esto es lo que el griego no podía tolerar. No podía admitir que la razón absoluta estuviese pendiente de unos acontecimientos perfectamente contingentes a lo largo de la historia.

De ahí que estimaran locura la predicación de san Pablo: la locura de sustituir la razón por la historia. El griego no tuvo nunca sentido de la historia. Tuvo sentido para contar los cuentos, para el relato. Pero lo que se llama hoy la historia misma como trama de las acciones y de los individuos humanos tuvo muy poco lugar, si tuvo alguno, en la mente de los griegos. Ni la idea de persona ni la idea de historicidad intrínseca tuvo lugar nunca dentro de la razón griega.

Al contrario, para la razón griega eso precisamente era una locura. La sabiduría en este sentido era para un griego algo respecto de lo cual todo lo que los israelitas pudieran decirles era justamente μωρία (moría): una locura. [...]

La vía israelita, la vía del Oriente, en definitiva, era una vía que iba de persona a persona. Anclaba justamente toda su estructura en la persona, todo lo digna que se quiera, pero una persona. En cambio, la vía griega era una vía de la verdad.

Ahora bien, había naturalmente una posibilidad suprema, que era el concebir justamente que la verdad fuese una realidad personal, y que una persona determinada (la persona de Dios) fuese la verdad y la realidad absoluta. En ese caso, evidentemente, el concepto de sabiduría y el concepto de signo cambian completamente de sentido.»

[Zubiri, Xavier: *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 53-54]



«El hombre no es a un tiempo persona y cosa. Ambas dimensiones, la natural y la personal, son esenciales las dos. Su relación es interna, fundamental. Con decir que el hombre es a un tiempo persona y natura se deja el problema en el tintero, por medio de esa cópula "y". Porque, ¿qué quiere decir "a un tiempo"? Esta es la cuestión.

Cuestión, por supuesto, no siempre planteada ni vista. **La metafísica griega no ha visto nunca la dimensión personal del hombre.** Todos los conceptos metafísicos se hallan en la metafísica griega, salvo, precisamente, los de persona y espíritu. En Plotino sí, desde luego. Pero Plotino vive en el cristianismo y su maestro Ammonio de Sacca fue un cristiano.

El mundo griego es la preterición de esa personalidad. Aristóteles dijo que el hombre es un animal que habla; ente animado que tiene la facultad de hablar. La filosofía medieval recoge eso, y dice que el hombre es un animal racional. Ambas afirmaciones son parecidas, aunque no equivalentes. Pero a pesar de aquella semejanza, parten de supuestos diversos.

Desde el cristianismo el hombre es "sí mismo" y los otros son sus semejantes. El griego en cambio habla de esos otros primero y yo soy su semejante. De ahí que la interpretación griega del hombre dimana de su percepción como ente natural.

Por ello Aristóteles conceptúa al hombre como un caso particular de la Naturaleza *in genere*. Como algo que tiene en sí mismo el principio de su movimiento. Las cosas son *ousías*, sustancias. Y eso que parece una trivialidad es una de las mayores genialidades del pensamiento humano: considerar lo que nos rodea como un conjunto de cosas. [...]

Parecía obvio que la metafísica medieval, nacida de motivos esencialmente distintos de la griega, debía dar del Universo una explicación filosófica esencial, también distinta. Pero sin mengua de la verdad parcial de esa distinción, es más profunda la analogía que la diferencia. Eso en la concepción filosófica: que para conocer el auténtico pensamiento medieval no hasta conocer su filosofía; es preciso acudir a su mística, a los Victorinos y al maestro Eckehardt.

La filosofía medieval parte de algo que pudo ser originado en el agustinismo: el hombre es *animus sive spiritus*. Pero la filosofía medieval, al desarrollar ese pensamiento y querer precisar qué sea ese *animus*, lo convierte en el *anima* griega, y trata de subrayar los caracteres especiales de la naturaleza humana.

Así Boecio nos dice que el hombre es persona: *rationalis naturae individua substantia*. Y eso es un tema insistente en la definición metafísica medieval de persona. Es una definición que insiste en el carácter sustancial, más que en el anímico, racional o espiritual.

A pesar de las vicisitudes de la concepción de la persona humana en la teología antenicena y posteriormente, la persona queda subsumida bajo el concepto de sustancia. Ello no obsta a que la filosofía medieval haya dicho cosas exactas, como la de que **la persona humana no puede confundirse con la conciencia.**

El movimiento idealista alemán consiste en afirmar que la persona es la conciencia que se sabe a sí misma. Eso es verdadero, pero no nos da el ser de la persona.

Pues pudiera ser que el hombre tuviera esa conciencia de sí mismo porque es persona, y no al revés. Pero siempre y en el mejor de los casos para la filosofía medieval la persona es un modo de ser de la sustancia, y todo ello en el cauce de la idea aristotélica de sustancia. O sea que, por el desconocimiento del problema en la filosofía griega y por su desvirtuamiento en la filosofía medieval, **la relación entre persona y espíritu queda intacta hasta el Idealismo.**

Pero éste se ha limitado a subrayar un aspecto del problema que quedaba en pie: la irreductibilidad de los dos. De tal manera que en el Idealismo a través del yo puro y del yo empírico, contrapuestos, el yo aparece como doble y falto de una concepción unitaria.

Es algo evidente, con todo, que el problema de la persona es un problema que se separa esencialmente del problema cuerpo-alma: estos son dos "res" en sentido cartesiano. Y frente a ambos la personalidad es algo distinto. El problema está entre la dimensión espiritual y la dimensión total, entera del hombre.

La metafísica medieval ha pecado porque funda la dimensión personal en la natural; el Idealismo parece pecar en sentido inverso, yuxtaponiéndole a la persona su carácter natural. No se trata, pues, de yuxtaponer sino al revés: de hacer ver que el espíritu, si tiene cuerpo o natura, no lo tiene extrínsecamente, sino que, por el contrario, la persona o el yo trascendental tiene una natura porque le es indispensable. [...]

El hombre no *tiene* sino que es una naturaleza.

Claro que no es ese el problema de la relación entre un cuerpo y un alma, sino el problema estrictamente trascendental de una personalidad y de su naturaleza. Ese espíritu que por y para ser natural tiene que tener una naturaleza, ha de verse cómo es trascendentalmente natural. [...]

Trascendental es un vocablo que es fuente de equívocos en el siglo XIX. El vocablo no es moderno. La metafísica medieval ha hablado de los trascendentales; pero el sentido del vocablo en el siglo pasado (y no como lo opuesto a lo trascendental kantiano) es un producto de este siglo. En él se ha entendido por trascendental el título de un problema respecto del hombre. Es este el considerar al hombre como un halo inmanente primero y, luego, si existe fuera de sí. Es decir, si tiene carácter de añadido, si el fin está allende el hombre.

La gran innovación de Heidegger es hacer ver que lo trascendente tiene signo contrario al que tenía. El hombre justamente comienza por ser entre las cosas; por ello se constituye en lo que en sí mismo es: el hombre es su punto de llegada. El hombre lleva a sí mismo trascendiendo de las cosas. El término de ese camino trascendental es el hombre.

La trascendentalidad de la existencia es un carácter constitutivo del hombre. Por él se distingue del espíritu puro, porque es un espíritu trascendental. Un ángel para existir entre las cosas, no necesita apoyarse

y arrancar de las cosas. El hombre sí; es esencialmente trascendental pues no puede ser hombre sin apoyarse en y trascender de las cosas entre las que existe.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 256-259]



«En el siglo XVII Descartes empieza a filosofar: se encuentra con el sujeto humano convertido en objeto de investigación. A él no le preocupa cuál sea el objeto de la Física, de la Teología o de la Psicología. Fiel a la herencia nominalista impórtale solo su caracterización unívoca. Quiere "signa certissima".

Para caracterizar así el objeto de la especulación sobre el hombre, se lo encuentra y plantea como animal racional, animal dotado de razón, tal como lo describiera Aristóteles. A Descartes le basta eso para decir que el hombre se separa del universo, porque posee algo que el universo no posee: la conciencia.

Hasta ahora el hombre era un trozo del Universo. A partir de ahora es un ente que es sin duda una parte del Universo, pero una parte *sui generis*. El hombre, parte del Universo, sabe algo, piensa algo sobre el Universo. Cuando se pregunta a sí mismo ¿quién soy?, se contesta "ego sum res cogitans". ¿Qué es ese *cogitare*? ¿Qué es pensamiento?

Todo aquello que de una u otra manera forma parte de la conciencia humana: el andar, querer, digerir, considerados como actos inmediatos (como dolor de cabeza, dolor de estómago, movilidad o duda). La *inmediatez* es el carácter fundamental de la conciencia. (Contra ello Hegel negará esa inmediatez al afirmar que el ser es obtenido mediatamente, es inmediatez, si se quiere, obtenida).

Por ello la posición del hombre en el Universo sufra una variación radical. El hombre sigue siendo parte del Universo, pero en una relación misteriosa con el resto. A partir de Descartes la conciencia se desvincula del resto del Universo, como objeto material.

Poco, después, Leibniz hacía ver la dificultad interior del cartesianismo. La inmediatez de la *cogitatio* es para Leibniz inadmisibles. Pues el pensamiento es todo menos inmediatez, es vuelta sobre sí, reflexión, mediatez, precisamente. Es la sustancia que piensa y que se posee y pertenece a sí mismo; en su existir como un todo, se pertenece. La apercepción es la característica esencial del hombre. [...]

Kant es quien descubrirá la deficiencia de Leibniz. En Leibniz lo que predomina es la sustancia sobre el pensamiento. [...] La palabra hombre tiene dos sentidos: como *sustante* es igual que otros seres que están ahí porque ha nacido, vive y muere; como *sujeto de pensamientos* es absolutamente original su posición en el Universo. Tiene esos pensamientos como el sujeto de una proposición tiene los predicados que le convienen.

En este sentido el hombre es ese "yo" que acompaña a todo acto de pensamiento.

Para Kant, el *sujeto humano* es una parte del Universo; el *yo* no forma parte de ese Universo, sino que *trasciende* la Naturaleza; va más allá de ella y así existe en la autosuficiencia de su interioridad, que es trascendental a y de toda posible naturaleza.

En definitiva, ahí, la gran escisión no es entre cosas pensantes y cosas extensas (*res extensa* de Descartes), sino entre las cosas y el "yo", la persona. Para Kant esa es la gran escisión metafísica. El "yo" humano no es un trozo del universo. El hombre no existe porque lleve en sí el imperativo categórico de su existencia. La presunta moral kantiana no es moral: es la metafísica de la persona humana.

Vemos como de esa manera el hombre en tres siglos ha ido escindiéndose de la Naturaleza. Primero Descartes muestra su irreductibilidad a las sustancias extensas, porque es sustancia pensante. Luego Leibniz subraya el carácter reflexivo, mediato de ese pensar humano. Kant escinde radicalmente la persona humana del resto del Universo. De Fichte a Hegel, posteriormente, no se hace sino comentar –en el Idealismo trascendental– esa irreductibilidad.

Y, por tanto, la Filosofía, sin haber negado al hombre su existencia natural, según la cual nace, vive y muere, habría reconocido que eso no es esencial al hombre. Lo esencial es su ser "persona". Lo otro son justamente limitaciones impuestas por la Naturaleza a la persona humana. Sobre eso nada ha dicho la filosofía contemporánea que no estuviese dicho en el idealismo. Sólo se ha aclarado que el hombre persona no tiene nada que ver con la naturaleza. [...]

El idealismo trascendental de Descartes ha puesto en claro, relativamente, esa irreductibilidad: la conciencia no es un trozo de la "physis". Punto culminante de esa desnaturalización de la conciencia puede decir que ha sido Heidegger. Así como el resto del Universo es físico, del hombre no puede decirse eso, sino que es transfísico. [...]

El idealismo trascendental ha subrayado el carácter trascendental, transfísico de la persona humana. La pregunta ahora es la inversa: Si el espíritu se encuentra en la naturaleza, ¿es acaso porque no tiene más remedio? Y entonces no basta entender que es trascendental sino, al revés, por qué desde su trascendentalidad ese espíritu se halla en la Naturaleza.

Sólo cuando se vea cómo y por qué el espíritu humano por y para ser trascendental es natural, se comprenderá esa naturalidad y si puede existir una ciencia psicológica de esa naturalidad humana. Así Grecia ha visto claro, antes que nadie, una gran verdad, que lo que nos rodean son cosas y no potencias mágicas.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 250-254]



«Partiendo de la idea de un Dios trascendente y único, frente a todo dualismo gnóstico, la idea de la luz sirve a Plotino para ir revelándonos, como etapas de una emisión divina, la estructura del mundo inteligible de Platón, y del mundo sensible de Aristóteles. La unión suprema con la divinidad, el éxtasis, es algo propio a toda mente en cuanto tal, sin necesidad de enviado ninguno.

Pero si se toma la creación como una emanación desde la nada, entonces el logos tiene una función distinta: es una mera "participación" de la luz divina, y el resultado de su función será el sistema de los conocimientos humanos acerca del cosmos y de Dios como raíz de él.

Es la obra de **Orígenes**, creador enérgico y audaz de la primera teología sistemática, de la primera visión completa de la creación como teoría del cosmos. Lo denuncia así el título mismo de su libro fundamental: Περὶ ἀρχῶν, "Acerca de los principios". Fue el primero en liberarse temáticamente de la idea de corporeidad al pensar en el ser, y el primero en concebir formalmente el espíritu en cuanto tal.

Fue también el primero en aprehender conceptualmente la libertad como elemento irreductible del cosmos. La teología al verse en la necesidad de concebir intelectualmente el carácter libre del acto creador, del pecado y del mérito humanos, y de la divinidad de Cristo como enviado de Dios, obligó a una grave reflexión ulterior: es la teoría metafísica de la persona. No basta con absorber la ontología griega; la revelación sería ininteligible si no se distinguiera la naturaleza de la persona: ni en Dios ni en Cristo existe semejante identidad.

La depuración de estos conceptos, es la gigantomaquia teológica y metafísica de todo el siglo IV. Naturaleza y esencia, φύσις y οὐσία no se identifican con persona (ὑπόστασις). No basta con decir "lo que" una cosa es; hay que decir también en qué consiste el "quién", de quién es aquello que la cosa es. Es la especulación en torno al dogma trinitario y cristológico que culmina en los **Padres Capadocios**, segundo ensayo ingente de ontología cristiana.

En Antioquia se resiste a esta idea; Nestorianos y Arrianos aferrados a la identidad entre naturaleza y persona, huidos a Persia, serán los guardianes de la tradición aristotélica en Oriente. Siglos más tarde, el Irán hará brotar por su conducto, en el seno del Islam, la primera filosofía y teología.

Finalmente, un conjunto de escritos atribuidos a **Dionisio Areopagita**, van a dar su esencial contribución a este imponente edificio: es la creación de la "teología positiva y negativa", fuente de toda la mística especulativa.

Junto a esta posibilidad de considerar en el hombre su aspecto cósmico, existe la de mirar más bien a su interioridad y descubrir en el logos más que la expresión de la estructura del cosmos, el reflejo inmediato y personal, en cierto modo, de lo eterno y de lo divino.

En tal caso el hombre se repliega sobre sí mismo y suelta las amarras del cosmos, para sentirse directa e inmediatamente vinculado a Dios por la estructura interna de su espíritu. Es la posibilidad que elige **San Agustín** que determina el orto de la teología occidental. Las etapas mismas de su vida, son en cierto modo el regreso dialéctico desde la Naturaleza hasta el Espíritu personal en imagen y semejanza de Dios.

Sumergido en el puro Cosmos del maniqueísmo, San Agustín abandona el mundo del mito natural, para emprender las vías del logos neo-platónico. Ante la finitud humana y la transcendencia del espíritu divino, creador, trinitario y redentor, San Agustín abandona también los cauces del neoplatonismo, y por una gigantesca reversión sobre sí mismo, inicia la primera interpretación de la estructura metafísica del espíritu humano en cuanto tal, como base de una teoría de la creación.

Consagra dentro de ella el vocablo y el concepto que va a llevar al Occidente europeo por nuevas rutas: el ser de la criatura es una *participación* (μέθεξις) del ser de Dios. De raigambre platónica, transmitida por el neoplatonismo y por Orígenes, esta idea va a servir de punto de partida para la elaboración de un pensamiento original.

La "participación" que desde Platón había dejado de ser problema, para convertirse en etiqueta, adquiere nuevamente en San Agustín su radical problematismo. La solución del problema es justamente la creación; es ella la razón de la participación. **En San Agustín vemos formalmente retrotraído así el problema del ser a una dimensión que está allende el ser.**

Sería injusto ver más en San Agustín. En este preciso momento, representa exactamente la inflexión del mundo antiguo: el momento en que el espíritu obliga a poner entre paréntesis el mundo y a hacerse de él problema frente a Dios. Con San Agustín, por un lado, Orígenes y los Capadocios por otro, recibe sus últimos trazos la visión teológica del Cosmos.

La idea de la creación, como una posición de la criatura fuera de Dios, se ha hecho ya familiar a las mentes. Pero por lo mismo, este mundo salido de Dios, y que no es Dios, justamente por no serlo, es algo en sí mismo. ¿Qué es el mundo en sí mismo, "frente" a Dios? No se trata ya del salir, sino de lo salido.

Así como la teoría de la Creación como un poner "fuera" de Dios conduce a la teoría del cosmos, así ahora la creación como un estar "frente" a Dios, constituirá el punto de partida de una teoría del ser creado: es la ontología Islámica y medieval.»

Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía* (1933). Madrid: Fundación Xavier Zubiri, p. 60-62]



«Las acciones, en efecto, son de los supuestos y, en nuestro caso, de las personas. Por esto, el hombre no es su existencia, sino que la existencia es *suya*. Lo que el hombre es no consiste en el decurso efectivo de su vida,

sino en este "ser suyo". Tratándose del supuesto humano, este "ser suyo" es algo *toto coelo* distinto a la manera como un atributo es propiedad de la sustancia.

El "ser suyo" del hombre es algo que, en cierto modo, está en sus manos, dispone de él. El hombre asiste al transcurso de todo, aun de su propia vida, y su persona "es" allende el pasar y el quedar. En su virtud, el hombre puede modificar el "ser suyo" de la vida.

Puede, por ejemplo, "arrepentirse" y rectificar así su ser, llegando hasta "convertirlo" en otro. Tiene también la posibilidad de "perdonar" al prójimo. Ninguna de estos "fenómenos" se refiere a la vida en cuanto tal, sino a la persona. Mientras la vida transcurre y pasa, el hombre "es" lo que le queda de "suyo", después que le ha pasado todo lo que le tiene que pasar.

Gracias a esta transcendencia del ser del hombre respecto de su propia vida, puede la persona humana volverse contra la vida y contra sí misma. Eso que *nos hace ser libres*, nos hace *ser libres*, serlo efectivamente, y, por tanto, poder actuar efectivamente contra sí misma. Al ser del hombre le es esencial el contra-ser.

Pero el *contra-ser* es más bien un *ser-contra*; supone, pues, la religación. El hombre se vuelve contra sí mismo en la medida en que *ya* existe. Por estar religado, el hombre, como persona, es, en cierto modo, un sujeto absoluto, suelto de su propia vida, de las cosas, de los demás.

Absoluto en cierto modo, también frente a Dios, pues si bien está implantado en la existencia religadamente, lo está como algo cuyo estar es estar haciéndose, y, por tanto, como algo constitutivamente suyo. En su primaria religación, el hombre cobra su libertad, su "relativo ser absoluto". Absoluto, porque es "suyo"; relativo, porque es "cobrado".»

[Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1963, p. 388-389]



«Poseerse no significa simplemente continuar siendo el mismo, que es lo que le acontece al animal, sino que poseerse es *ser su propia realidad*. La sustantividad humana es *eo ipso* persona. Persona es justamente ser "suyo". No es simplemente ser "de suyo". De suyo son todas las cosas reales: en esto consiste el ser real. Pero solamente la realidad abierta a su propia realidad es la que reduplicativa y formalmente no solamente es de suyo, sino que además es suya.

Empleando el vocablo suidad, diré que justamente la suidad, el conservarse y el afirmarse como suidad, es la manera peculiar de poseerse de aquello en que consiste ser persona. La realidad en la escala zoológica, al hacerse hiperformalizada, se hace hipermisma. Y este *hiper* significa en este caso hacerse suya. Es el paso por hipermismidad de la mismidad a la suidad en que la persona consiste. La mismidad pasa a suidad. [...]

El Yo se funda en el Mí. Y el Mí se funda en el Me. Cada forma supone la anterior. Y esta unidad no es una unidad estratificada, sino que es una unidad dinámica. Cada uno de los momentos subtiende dinámicamente al término posterior.

Hay un momento en el que el "me" no puede sentirse *me* sino sabiéndose, sintiéndose *mí*. Y el mí no puede, en cierto momento, ser mí sino subtiendiéndose en forma de *yo*. Cada término o cada momento subtiende dinámicamente al término siguiente.

Estos tres momentos tienen por consiguiente una unidad primaria y radical. Y esta unidad consiste en que es la unidad de un *acto segundo*: es la *reactualización de mi propia realidad*, en tanto que mía, en cada uno de los actos que como realidad ejecuto en mi vida. Y esta reactualización es el *ser de la realidad sustantiva*.

Este ser, expresado en el me, en el mí, y en el yo no es mi realidad, sino la actualidad de mi realidad en cada uno de los actos de mi vida. No es un ser independizado de la realidad. El ser de la realidad sustantiva consiste en revertir por identidad a la realidad de quien es acto segundo. Y esa reversión en identidad es lo que metafísicamente he llamada *intimidad*. [...]

El poseerse mismo, que en el animal consiste en que haciendo lo que hace es como sigue siendo siempre *el mismo*, cobra aquí un matiz distinto. El animal solo es el mismo no siendo nunca lo mismo.

Ciertamente, y en eso consiste la vida. Ahora, aquí *el mismo* es la persona. Los actos que ejecuta van no solamente calificando al hombre como sujeto que los produce, sino que hay algo más hondo: es que efectivamente estos actos son suyos; aquí interviene el momento de suidad.

Son, por consiguiente, momentos ulteriores de su propio ser de lo sustantivo. Con lo cual configuran el ser de lo sustantivo. Yo no solamente hablo, sino que soy locuente. Cada uno de los actos va calificando, va configurando de una manera modal, rasgo a rasgo, la figura de mi propio ser de lo sustantivo.

El ser de lo sustantivo es justamente el "yo". No es la persona; es algo distinto: la *personalidad* que va adquiriendo. *Personalidad* es la figura del ser de lo sustantivo que esta persona va cobrando en el inexorable ejercicio de actos de su vida. [...]

Poseerse no es simplemente, en el caso del hombre, continuar siendo el mismo y no siendo nunca lo mismo, sino que es concretamente continuar siendo persona, configurándose nuevamente como personalidad en cada instante.

La persona no puede ser lo que es (en el caso del hombre) más que personalizándose, es decir: dando de sí mismo como persona algo que es una personalidad. Y el dinamismo de la suidad no es otra cosa sino el dinamismo de la personalización.»

[Zubiri, Xavier: *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 222-225]



«El hombre, por su componente animal, tiene un carácter esencial y constitutivamente *fluente*. El hombre es fluencia. Y una fluencia en que no puede ser nunca *el mismo* sino justamente no siendo nunca *lo mismo*.

El hombre no puede ser persona sino personalizándose. Y este personalizarse es un siempre no ser lo mismo en ningún instante de su existencia. La manera de ser el-mismo no siendo nunca lo-mismo es configurar justamente *su* propio ser, el ser de su realidad sustantiva.

Este ser absorbe la mismidad biológica. Y esta configuración se realiza mediante un proyecto que opera por apropiación y por apoderamiento de posibilidades, y en eso es en lo que consiste la *posibilitación*: el dinamismo mismo de la suidad.

La persona humana es una persona tal que no puede ser la misma sino configurando su propio ser. Y en esa configuración acontece justamente la *mismidad* del *mismo* de la persona humana.

Ahora bien, en la medida en que esto es una apropiación, quiere decirse que la configuración de una persona, de un ser de lo sustantivo en forma de *yo*, en forma de una personalidad, es algo que representa una rigurosa *innovación*. Esta innovación es libertad.

El acto de libertad es una innovación. Innovación porque no simplemente es un acto que antes no existía –esto acontece en todos los órdenes del Universo– sino porque es un acto que antes no acontecía, porque antes de acontecer han sido determinadas por el hombre mismo las posibilidades para que acontezca.

La libertad es radical innovación: radical, porque recae sobre la posición misma de la posibilidad. Y por esto en cierto modo puede llamársele *cuasi-creación*. Desde este punto de vista la libre apropiación y apoderamiento de posibilidades es justamente una radical innovación.»

[Zubiri, Xavier: *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 249-250]



«El hombre es una *realidad* sustantiva viviente y personal. Su vida consiste en poseerse a sí mismo afirmándose (digámoslo así) como un Yo. El Yo no es mi realidad sustantiva, pero es el ser de mi realidad sustantiva. El decurso de la vida no es sino la configuración, rasgo a rasgo, de ese Yo, de este ser. En constituirse así como ser de lo sustantivo es en lo que formalmente consiste vivir.

Esta es la unidad intrínseca y formal del ser y del vivir humanos: vivir es poseerse a sí mismo como “siendo”, esto es, como un Yo. Este ser tiene dos

vertientes. Una, aquella según la cual el hombre "es" una realidad que se posee a sí misma, que se pertenece a sí misma, que es "suya". Es en esto en lo que consiste ser persona. El Yo, el ser del hombre, es un ser personal.

Según la otra vertiente, "siendo" el hombre afirma su realidad como suya frente a todo lo real en cuanto real. Por tanto, el pertenecerse a sí mismo es una pertenencia respecto de todo lo real: es una pertenencia absoluta. El ser personal es, pues un ser absoluto.

Pero como es algo realizado, ese Yo, este ser, es un ser solo relativamente absoluto. Un ser personal relativamente absoluto: he aquí aquello en que consiste ser Yo.

El hombre se realiza como ser apoyado en las cosas reales, y en los demás hombres que encuentra en el decurso de su vida, así como en sus propios caracteres individuales. Lo cual significa que en este su ser personal, el hombre está ciertamente *con* las cosas reales (llamamos ahora "cosa" a todo aquello con que el hombre vive), pero aquello en que está con ellas es *en* "la" realidad.

Tener o querer una cosa real es tener o querer un modo de estar en la realidad; ese modo es justo la índole de esta cosa real. Por tanto, es "la" realidad lo que al vivir con las cosas domina determinando mi ser relativamente absoluto.

La realidad como dominante en orden a la constitución del Yo es el poder de lo real. El estar inexorablemente dominados por ese poder es lo que constituye la religación. Por este poder nos hallamos, pues, religados a "la" realidad. Y "la" realidad presente a mí en este poder religante constituye la fundamentalidad de mi ser personal.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 288-289]



«La marcha de la evolución de la vida es progresiva en formalización, ese carácter en virtud del cual se van creando esos recortes formales que constituyen la independencia de las cosas, de las acciones respecto de las cosas del medio, y de los aspectos del tono vital en el interior de un ser vivo.

Esa es la formalización que alcanza, en grado muy rico, el animal. Pero llega un punto en que esa formalización sube de grado y se convierte en hiperformalización. Esto sucede cuando en un animal la formalización alcanza un grado tal, que el elenco de respuestas que suscita en una acción no está asegurado por las propias estructuras del animal; no garantizan la adecuación de la respuesta.

En ese caso el hombre, animal hiperformalizado, ejecuta una operación muy trivial y muy elemental, pero en la cual hay sin embargo una innovación fabulosa en el Universo, que es precisamente: hacerse cargo de la realidad.

La hiperformalización constituye precisamente al animal que se hace cargo de la realidad, de modo que pueda continuar la estabilidad de la especie.

Hacerse cargo de la realidad significa por lo pronto que las cosas ya no son mero estímulo, sino que se presentan como algo que son "de suyo" –cosa que no le acontece al animal–. Las cosas son de suyo y el animal es de suyo; pero no funcionan en la estimulación como siendo de suyo, sino como mera y simple estimulación en cuanto tal.

En cambio, en el caso del hombre los caracteres primarios y radicales de las cosas son precisamente ser realidad. El más trivial de los estímulos, a las pocas horas de nacer un niño es sentido por éste (el niño no podrá enunciarlo así, ni que decir tiene) como una realidad que es de suyo. Y en su virtud, el *medio* se convierte en algo completamente distinto.

El medio no se convierte en un conjunto de cosas de unos sistemas estimulantes, sino en algo distinto: el inmenso, el indefinido campo de la realidad, que es lo que llamamos *mundo*.

Al hacerse cargo de la realidad, en virtud de esa función, las cosas no se presentan al hombre como medio sino como mundo. Lo cual, dicho en otros términos, significa primero que el hombre es radical y constitutivamente una *esencia abierta*.

Abierta precisamente al carácter de realidad de las cosas. No está enclausurada, pendiente de la cualidad de los estímulos, sino que está, en principio por lo menos, abierta a la realidad de las cosas. Y, ni que decir tiene, abierta en primera línea a su propia realidad.

No da sus respuestas únicamente en virtud de la talidad de las suscitaciones, sino que da esas respuestas haciéndose cargo de la realidad, y de lo que a él realmente le va a acontecer. *Estructuralmente*, el hombre es animal de realidades.

Ahora bien, el ser animal de realidades envuelve una magna consecuencia para la sustantividad. Porque la sustantividad no se limita entonces a ser algo de suyo, sino que carácter de realidad es vivido en las acciones que ejecuta este viviente humano, este animal hiperformalizado, este animal de realidades. Y en su virtud la realidad no simplemente es algo que está funcionando en la vida, sino que es algo *para* lo que la vida está funcionando.

Abierta a sí misma como realidad, la sustantividad del hombre no solamente es de suyo, sino que es una forma especial "de suyo", que consiste en ser "suya". No es lo mismo ser suyo, que ser de suyo. Todas las realidades son de suyo.

Solamente la realidad humana (por lo menos sólo las esencias abiertas) son realidades que son tuyas, además de ser de suyo. Y el ser suyo es justamente lo que llamamos *persona*.

Esta es la verdadera sustantividad, la radical sustantividad. El hombre es *estructuralmente* animal de realidades; *modalmente* es realidad "suya": persona. Todas las demás sustantividades que he ido exponiendo aparecen evolutivamente, como un *primordium* cada vez más próximo a esta sustantividad del animal hiperformalizado que es el hombre, que es la persona. La persona es una esencia abierta. Una esencia abierta ante todo y sobre todo (y por eso es persona) a su propia realidad, y en ella a la realidad de las demás cosas precisamente en tanto que reales.

Y por esto, la apertura modifica justamente el carácter de "en sí" que tiene la realidad humana. Todas las demás esencias –esencias cerradas las he llamado– lo son, porque son en sí mismas efectivamente de suyo aquello que son.

Sí. Pero el hombre está abierto a su propio carácter de realidad. Ahora bien, esta apertura no es lo radical, como si efectivamente las estructuras del en sí fuesen el precipitado existencial de lo que acontece en la vida. No. Ni tampoco es la apertura una especie de apéndice problemático que le acontece al viviente humano: tampoco es esto. Sino que la apertura es una *modificación estructural de estructuras que en sí mismas posee el ser humano, la realidad humana*.

Y, efectivamente, tómese el caso de la inteligencia, que al fin y al cabo es el exponente radical de esta condición. La inteligencia es algo que tiene el hombre *en sí* mismo. La mía es distinta de la de los demás, y la de los demás es distinta de la mía, etc., por lo menos numéricamente. [...]

La inteligencia es *una* nota de lo que el hombre es "en sí", pero en función transcendental esta nota nos abre al *todo* de la realidad *qua* realidad.

Tenemos precisamente en función transcendental la inteligencia como una esencia abierta, completamente distinta de la esencia cerrada. [...]

El surgir precisamente de las esencias abiertas en el seno del Universo, en la respectividad radical en que consiste el Universo, es un modo de surgir que será una modificación del modo como surgen efectivamente las esencias cerradas.

Es una *modificación de esa evolución*. Pero estricta evolución. Surge por determinada evolución. Y esta evolución no consiste ya simplemente en un paso de la estabilidad de la materia a la realidad que cobra en esta evolución una mismidad. Es algo más radical: es una mismidad que continúa siendo la misma, pero que termina abocadamente en ser una persona. Aquí se trata del paso de la mismidad a la personización de la vida.

Esta personización, el ser persona, digo, consiste justamente en ser suyo. Si se me permite el brutal vocablo *suidad* (para hacerme entender rápidamente), diré que el problema con que hay que enfrentarse es justamente con el de la transición dinámica y envolvente de la mismidad a la suidad. Es *el dinamismo de la suidad*.»

[Zubiri, Xavier: *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, pp. 205-209]



«Grecia es el organon intelectual con el que Occidente entendió sus problemas propios. De ahí, la ambivalencia radical de la filosofía occidental. De un lado, tiene una situación propia. Pero, de otro, se piensa en buena medida a la griega. La casi totalidad de los conceptos, que, como conceptos, forman el acervo de la metafísica occidental, estuvieron de una o de otra forma pensados por los griegos. Hay excepciones. Es curioso, por ejemplo, que el mundo griego jamás tuvo ni el vocablo ni la noción correspondiente a lo que es *persona*.

Es curioso que el mundo griego no tuvo jamás un concepto ni un vocablo que correspondiera a lo que nosotros entendemos por *existencia*; por curioso que sea, el abstracto de existencia –*existentialitas*– apareció en el siglo IV, en tiempos de Mario Victorino y fue formado por él.

Pero, hechas algunas excepciones, el pensamiento occidental vive en definitiva del elenco de conceptos recibidos del mundo griego, para tratar problemas propios, problemas completamente ajenos al mundo griego. De ahí que sea un problema, primero, referirse a Grecia y, segundo, descubrir las modificaciones esenciales que los conceptos griegos sufren en la nueva reiteración occidental.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 15-16]



«El carácter de realidad está específicamente inscrito en la inteligencia del hombre, y excluido del animal. Por eso es falso decir que el animal “se” siente hambriento, el animal tiene hambre, que es cosa distinta, porque le falta el momento del se. Y precisamente le falta el momento del se porque carece de inteligencia. En la inteligencia en cambio el hombre tiene que habérselas no solamente con las cosas que le circundan y con los demás hombres, sino también consigo mismo en tanto que realidad. Por eso tiene un se.

El hombre como realidad tiene ciertamente unas propiedades que le completan “de suyo”, como las tienen todas las cosas: las piedras, los animales, los vegetales, los astros... Pero, en tanto en cuanto el hombre tiene una inteligencia, se comporta consigo mismo no solamente por las propiedades que efectivamente tiene, sino que se comporta consigo mismo en tanto que realidad, precisamente por el nudo y simple carácter de realidad.

Con lo cual el hombre aparece a sí mismo no solamente como una realidad dotada de ciertas propiedades que le competen “de suyo”, sino que aparece como perteneciéndose a sí mismo, es decir, a *su propia* realidad.

Y este carácter del pertenecerse a sí mismo como realidad, y en tanto que realidad, es justamente a lo que se llama *persona*. Llamo a este carácter *personidad*. [...] El hombre tiene esta personidad y la tiene *a nativitate*, por el mero hecho de ser hombre por eso le llamo personidad. La personidad no es una cosa que se adquiere. Se empieza a ser hombre por tener personidad. Y la personidad perdura a lo largo de toda la existencia humana. En virtud de ella el hombre se halla colocado entre las demás cosas reales.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, 30-31]



Realidad – Ser – Persona – Yo

«La **realidad** de todas las cosas es un sistema de notas que es intrínseca y formalmente respectivo. “Respectividad” no significa relación de una cosa con otra. “Respectividad” significa un carácter interno de la realidad misma. Si yo pudiera hacer un reloj desde la nada, construiría cada una de sus piezas respectivamente a otras.

Pero eso no sería un sistema de relaciones, sería un sistema de respectividades. La realidad, pues, es un sistema de notas intrínseca y formalmente respectivo.

Ahora, yo puedo considerar esa misma realidad no desde el punto de vista de las notas que tiene, sino desde el punto de vista de lo que yo muchas veces he llamado la *forma de realidad*.

Las notas que tiene una realidad definen o determinan un modo o una cierta forma de realidad. Por ejemplo, el hombre tiene una nota que es la inteligencia en virtud de la cual decimos que es **persona**.

La persona, el ser persona, es una forma de realidad distinta del ser piedra, independientemente de cuáles sean las notas que la piedra tenga y cuáles sean las notas que la persona tenga. Independientemente quiere decir aquí la diferencia de esas notas. La piedra tiene un modo de realidad, una forma de realidad, y el hombre tiene otra: que es ser **persona**.

Pues bien, esta forma de realidad se puede considerar desde dos puntos de vista: Puedo considerar la forma de realidad como la forma que efectivamente tiene la realidad en cuestión. Por ejemplo, un hombre tiene una realidad personal. Pero puedo considerar esa forma –si se me permite el antropomorfismo– no en sí misma, sino en tanto que se afirma a sí misma frente a otras formas de realidad.

Un trozo de hierro tiene las propiedades que la Física y la Química describen en él, pero, si pudiera hablar, lo que diría es: “Lo que yo soy es hierro”. Se afirma frente al resto de realidades, y justamente esta afirmación es lo que llamaríamos “**ser**”. [...]

Toda realidad tiene ser y este ser consiste en la actualidad de la realidad, en la respectividad independientemente de que esa actualidad pueda o no afirmarse expresamente.

El ser, pues, no es algo idéntico a realidad, sino que es algo que está fundado formalmente en la realidad. El ser tampoco es una especie de estrato superior superpuesto al estrato inferior que fuera la realidad. El ser consiste, por el contrario, en esa misma realidad, pero "re-actualizada" en un aspecto distinto: en el aspecto de afirmarse en cierto modo a sí misma frente a las demás formas de realidad, en lugar de estar limitada a la forma de realidad que posee la cosa real en cuestión. Realidad es actualidad.

No digo con esto, porque no lo pienso así, que realidad sea *acto* en sentido de acto de una potencia. Lo que digo es que realidad es *actualidad*. Cuando decimos que algo es muy actual, que tiene mucha actualidad, no estamos afirmando que es acto de una potencia. En este sentido es en el que digo que realidad es actualidad.

Dicho esto, podemos emplear indistintamente actualidad y acto. Pues bien, ser es "re-actualidad" de la primera actualidad. Realidad es la primera actualidad. Ser es actualidad de esta realidad en la respectividad de lo real en cuanto real que llamo mundo. Ser es constitutivamente un "re". Y precisamente por eso es por lo que digo que ser es una actualidad ulterior. No es nunca lo más radical y último. Lo radical y último es realidad y no ser.

El hombre es una realidad y como tal realidad está constituido por un sistema de notas que le confieren una determinada forma de realidad. Entre estas notas, la realidad del hombre tiene una que nos importa especialmente: es la inteligencia, y conexas esencialmente con ella, el sentimiento y la voluntad. Son unas notas en virtud de las cuales el hombre es una realidad esencial y formalmente psico-orgánica.

Tan formalmente psico-orgánica, que no cabe que se escinda en dos: de un lado la *psique* y de otro el organismo. Es una realidad unitariamente psico-orgánica. Algunos se preguntarán qué es lo que pasa con el alma después de muertos. No sé lo que pasa.

Pero no es de fe que sobreviva. Lo que es de fe es que quien sobrevive es el hombre y no solamente el alma. Sea de ello lo que fuere, la realidad del hombre es intrínseca y formalmente psico-orgánica. Y en su virtud, se comporta con las cosas en tanto que realidad.

El hombre es un ser viviente, un animal, pero un animal que se comporta con las cosas y consigo mismo en tanto que realidades. Dicho sinópticamente: es *animal de realidades*. [...]

En el caso de la persona, la persona humana no tiene solamente unas propiedades que le salen en cierto modo "de suyo", sino que además tiene algo que no tienen las demás realidades, a saber, el comportarse consigo

mismo desde el punto de vista de su propia realidad. Cosa que no les pasa, por ejemplo, a las piedras. [...]

La realidad del hombre es una realidad que no solamente es "de suyo", sino que además es "suya": le pertenece a sí mismo en tanto que realidad. Y en ese sentido, decimos que el hombre tiene una forma de realidad que llamamos la persona: es **personabilidad**.

Ser persona significa ser "suyo" y no sólo ser "de suyo". Todas las razones que las demás metafísicas se han empeñado en asignar a la persona, a mi modo de ver, son secundarias. **Persona no es ser un sujeto de atribución. Persona no es tener subsistencia.** La persona es ciertamente subsistente, pero es subsistente porque es suya. No es suya porque es subsistente. El hombre es, pues, un sistema psico-orgánico, cuyo carácter o cuya forma de realidad es justamente ser **persona**.

Ahora bien, lo propio de ser persona –justamente en eso está la suidad– es que la realidad de cada cual es suya, frente a todas las demás realidades posibles, en tanto que realidades; no simplemente frente al sol en tanto que caliente o que brilla, sino en tanto que es real, y, por consiguiente, abarca ese "frente a" el elenco entero de lo real y de todo lo posible.

En su virtud, por ser suya la persona humana, es suya en el sentido de que su realidad se está constituyendo para sí misma frente al resto de toda realidad en cuanto tal. Y en este sentido decimos que está suelta de las demás realidades, es decir, es absoluta.

Ciertamente es un absoluto relativo, porque es un absoluto cobrado y cada cual es absoluto, pero a "su modo". Pero, como quiera que sea, es un carácter de realidad absoluta.

Ahora bien, esta realidad así personal se puede considerar desde dos puntos de vista: desde el punto de vista de la forma de realidad, que cada persona tiene por ser persona, y desde el punto de vista de la afirmación de esa realidad frente a todas las demás realidades. Esto sería el ser. En el caso del hombre, tiene un nombre preciso: se llama **Yo**.

El Yo es el acto por el que me afirmo a mí mismo como realidad personal frente a toda la realidad, no solamente humana sino divina, inclusive. El Yo no es la realidad, sino que es el acto con el que la realidad del hombre se afirma a sí misma en tanto que realidad absoluta.

Y esto es esencial, porque sin ello la filosofía se vería lanzada, a mi modo de ver, por el falso derrotero por el que se ha visto lanzada desde Descartes, un derrotero según el cual se entiende que el Yo es lo primero.

El Yo nunca es lo primero. Lo primero es la realidad del hombre. Y precisamente, porque el hombre es ya real, es por lo que efectivamente puede afirmarse a sí mismo en tanto que un Yo.

El Yo es el acto de afirmarse como absoluto. Es mi reactualización como realidad absoluta frente a todo.»

[Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 4-9]



«La realidad de todas las cosas es un sistema de notas que es intrínseca y formalmente respectivo. "Respectividad" no significa relación de una cosa con otra. "Respectividad" significa un carácter interno de la realidad misma. Si yo pudiera hacer un reloj desde la nada, construiría cada una de sus piezas respectivamente a otras. Pero eso no sería un sistema de relaciones, sería un sistema de respectividades. La realidad, pues, es un sistema de notas intrínseca y formalmente respectivo.

Ahora, yo puedo considerar esa misma realidad no desde el punto de vista de las notas que tiene, sino desde el punto de vista de lo que yo muchas veces he llamado la *forma de realidad*.

Las notas que tiene una realidad definen o determinan un modo o una cierta forma de realidad. Por ejemplo, el hombre tiene una nota que es la inteligencia en virtud de la cual decimos que es *persona*. La persona, el ser persona, es una forma de realidad distinta del ser piedra, independientemente de cuáles sean las notas que la piedra tenga y cuáles sean las notas que la persona tenga.

Independientemente quiere decir aquí la diferencia de esas notas. La piedra tiene un modo de realidad, una forma de realidad, y el hombre tiene otra: que es ser persona.»

[Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 4-5]



«El hombre es una realidad sustantiva, esto es, un sistema clausurado y total de notas constitucionales psico-orgánicas. Una de ellas es la inteligencia, esto es, la aprehensión de todo y de sí mismo, como realidad. Es, a mi modo de ver, la esencia formal de la inteligencia.

Esta inteligencia es formal y constitutivamente sentiente: primaria y radicalmente aprehende lo real sintiendo su realidad. Gracias a esta inteligencia sentiente, el hombre se comporta con todas las cosas reales, y consigo mismo, no solo por lo que determinadamente son en sí mismas, sino que se comporta con todo por ser real y en cuanto es real: vive de la realidad. Es *animal de realidades*.

En su virtud, el carácter de realidad del hombre es un momento determinante de su acción: el hombre actúa realmente porque es "su" realidad. Y en esta "suidad" consiste la razón formal de este modo de realidad que le es propio, a saber, ser persona. Como forma de realidad, el animal de realidades es *animal personal*.

Entonces, una cosa es clara: la realidad humana, en tanto que suya, está constituida como suya "frente al todo de lo real". En este sentido, en tanto

que realidad, la realidad humana es “absoluta”, suelta de toda otra realidad en cuanto realidad. Pero lo es de un modo meramente relativo: es relativamente absoluta.»

[Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 106]



«Con la inteligencia concipiente se pensó que lo transcendental es algo que está no sólo allende la realidad física, sino que es una especie de canon de todo lo real. Lo transcendental sería así *a priori*, y además algo *concluso*. Ya hemos visto que lo transcendental no es *a priori*.

Añado ahora que tampoco es algo concluso, es decir, la transcendentalidad no es un conjunto de caracteres de lo real fijos y fijados de una vez para todas. Por el contrario, es un carácter constitutivamente *abierto*.

Ser real en cuanto real es algo que pende de lo que sean las cosas reales y, por tanto, algo abierto, porque no sabemos ni podemos saber si está fijado o no le elenco de tipos de cosas reales; es decir, de lo que es realidad en cuanto realidad. No se trata de que esté abierto el tipo de cosas reales, sino de que esté abierto qué sea la realidad en cuanto tal.

Los griegos pensaron, por ejemplo, que el carácter de sustancia expresaba lo real en cuanto tal. **Pero la subsistencia personal es otro tipo de realidad en cuanto tal en el que los griegos no pensaron.** Por esto, 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 un punto de vista no sustancial sino subsistencial.

Cierto que en la metafísica clásica, desgraciadamente, se ha considerado la subsistencia como modo sustancial, lo cual, a mi entender, ha desbaratado la subsistencia. Pero ello no obsta para lo que aquí tratamos, a saber, que el carácter de realidad en cuanto realidad sea algo abierto y no fijo ni fijado de una vez para todas.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980/1991, p. 130-131]



«La realidad no solamente es lo último y lo posibilitante, sino que además impulsa al hombre a realizarse. El hombre se realiza *en* la realidad y *por* la realidad. Por eso, el hombre no puede desatenderse de la realidad. La realidad se le *impone* (1). Esta imposición de la realidad no tiene un carácter de apego a la vida –aquí vuelve a aparecer la cuestión del suicidio. El apego a la vida es un fenómeno más o menos físico, y en última instancia lo pueden tener también los animales.

No se trata de que tenga el apego a la vida porque la vida tiende a conservarse. Se trata de que el hombre considera la vida en cuanto mía que es la que quiere poner en juego el suicida y que el que no es suicida quiere

tratar de resolver de alguna manera. No se trata, pues, de un apoyo físico ni de un mero apego natural a la vida, se trata justamente de ese carácter inalienable –de “mío”– que el hombre tiene en su vida pura y simplemente por ser una vida personal.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 39]

(1) En el curso de 1968 Zubiri habla ya de impelencia y no de imposición, cf. los textos de este libro procedentes de cursos posteriores; también en *El hombre y Dios*, pp. 83-84, 108-109].



«Cómo se es hombre.

El hombre es una realidad personal, es una realidad formalmente “suya”, una realidad cuyo carácter formal es *suidad*. Es una realidad relativamente absoluta frente a todo lo demás, y frente a todos los demás. Y lo es formalmente. Por eso, esta suidad, este relativamente absoluto, es por tanto vida.

Vida ... es posesión de sí mismo como realidad, es autoposesión ... La vida es (para cada uno) ir tomando posesión de su propia realidad en cuanto tal. En definitiva, la persona se va haciendo *viviendo*. La vida es realización personal.

El Yo, formalmente hablando, no es una estructura psicológica o antropológica; es una estructura rigurosamente metafísica. Es el acto en virtud del cual se reactualiza – si se re-actualiza supone un acto anterior – en forma de acto lo que es la suidad propia de la realidad reactualizada en ese acto. Eso es justamente el Yo.

El modo como soy Yo, es lo que es la personalidad... La personalidad no es cuestión de psiquismo, sino que es una cuestión metafísica.»

(Textos tomados de *EL HOMBRE Y DIOS*)

[Castro de Zubiri, Carmen: *Biografía de Xavier Zubiri*. Málaga: Ediciones Edinford, 1992, p. 53-54]



«Dios funda el cristianismo de una manera más radical que haciéndose “cristiano”; funda el cristianismo al entrar a formar parte de la historia misma. La humanidad se constituye así en una experiencia histórica de lo absoluto.

La metafísica griega tropieza aquí con grandes limitaciones, que penden de la idea de la posible actuación de una potencia por un acto, o de una posible participación platónica de unas realidades respecto de otras.

Pero sobre todo tiene una limitación fundamental y gravísima: la ausencia completa del concepto y del vocablo mismo de *persona*. Ha hecho falta el esfuerzo titánico de los capadocios para despojar al término **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.

Es fácil hablar en el curso de la historia de la filosofía de lo que es la persona a diferencia de la *res naturalis*, por ejemplo, en Descartes y en Kant, sobre todo. Pero lo que se olvida es que la introducción del concepto de persona en su peculiaridad ha sido una obra del pensamiento cristiano, y de la revelación a que este pensamiento se refiere.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 323]



«Pero cabía otra posibilidad: la de entender que Cristo era el Hijo mismo de Dios, esto es, el Verbo mismo. En tal caso la unidad divina de Cristo no sería moral sino física. Real significa “natural”, física, y no moral. Cristo no es la unión del verbo y del Hombre, sino unidad física del Verbo y de la humanidad. Fue la verdad proclamada como verdad dogmática por el concilio de Éfeso, con san Cirilo de Alejandría contra Nestorio. [...]

El Verbo es Dios y Cristo es el Verbo “físicamente”. ¿Qué significa entonces “físicamente”? Nuevas posibilidades de intelección interna alumbraba la razón griega en el depósito revelado y en las definiciones dogmáticas anteriores.

Si realidad física significa “sustancia” (οὐσία [*ousía*]), entonces la divinidad física de Cristo significa que en Cristo hay una sola sustancia o naturaleza, una especie de anulación de la naturaleza divina y de la humana. De ahí una concepción de Dios mismo. Si el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son consubstanciales, ¿en qué se distinguen? O son una sola entidad –es el modalismo– o son tres realidades sustanciales –es el triteísmo–. La Trinidad sería triplicidad.

Pero hay otra posibilidad distinta de entender la realidad física. La razón griega entonces disponía, para concebir la realidad física de los hombres, de dos conceptos: el concepto de *persona* (Tertuliano) o πρόσωπον [*prosôpon*], y el concepto de *res*, sustancia o οὐσία [*ousía*].

Expresan la diferencia que hay en todo hombre entre decir de él “qué” es (incluyendo en ello todos los caracteres incluso sustanciales) y decir “quién” es (yo, tú, él). Ambos momentos son físicamente reales, pero no son idénticos:

1) En el caso de Cristo, esta distinción alumbraba una nueva posibilidad de entender su real y física filiación divina. Cristo es Hijo de Dios en cuanto Verbo, y el Verbo y el Padre son consubstanciales (la misma οὐσία [*ousía*]), son sin embargo distintos en cuanto personas. He aquí la nueva posibilidad de inteligir internamente el depósito revelado. [...]

A la pregunta de *qué* es Cristo hay que contestar que es dos cosas: Dios y el hijo de María. Pero a la pregunta de *quién* es Cristo hay que contestar: es solo el Verbo, el Hijo de Dios en cuanto persona divina. Fue la definición del concilio de Calcedonia (año 451): sólo la posibilidad de entender a Cristo como persona divina se cumple –y es por tanto verdadera– en lo que el depósito revelado nos dice de la filiación de Cristo. La otra posibilidad de entender esta filiación con sólo la idea de sustancia, es falsa.

2) Esta concepción refluye sobre la concepción misma de la Tríada divina. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son consubstancialmente Dios; Dios como οὐσία [*ousía*] es mónada. Pero cada uno de ellos es persona o *hipóstasis*, como dijeron los Capadocios (san Basilio, san Gregorio Nacianceno, san Gregorio de Nisa).

Como persona, Dios es tres. Pero sólo como persona: las tres personas no difieren numéricamente en su *qué* (las tres son lo mismo: un solo Dios) sino en su *quién*. Por esto la Tríada no es triplicidad sino Trinidad: es un *qué* en tres *quiénes*.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, 273 sigs.]



«Cuando san Agustín dice que yo tengo inteligencia, memoria y voluntad, pero que no soy ni inteligencia, ni memoria, ni voluntad, rápidamente pensamos que ese yo es el sujeto de la inteligencia, de la memoria y de la voluntad. Ahora bien, esto es absurdo. La persona no consiste en ser sujeto, sino en ser subsistente. Que sea sujeto dependerá de la índole consistencial del subsistente.

Pero la persona en cuanto tal está constituida por el carácter subsistente de la realidad. No consiste en sujeto; al revés, puede ser sujeto en tanto y en cuanto es subsistente. Tomado como puro sujeto o se desvanece en un vacío, o se confunde con una naturaleza.

Ahora bien, ni una cosa ni otra. Ese *ego* no es un *ego* en sentido de sujeto, sino de la realidad subsistente. El momento de subsistencia y el momento de consistencia no son sino dos momentos, distintos como momentos, pero que se pertenecen mutuamente en la realidad, aunque no se identifican formalmente.

De ahí que se puedan dar dos visiones del problema de la persona. Los latinos han visto en la persona el complemento del orden de la sustancialidad. Los teólogos griegos han visto en la persona más bien aquello que se realiza *en* la naturaleza. Pero no puede olvidarse que se trata de dos momentos nada más de la realidad.

Puedo partir del subsistente y en virtud de su estructura preguntar en qué consiste; es el punto de vista griego. Puedo partir de la consistencia, y en su virtud preguntar cuál es el tipo de subsistencia; es el punto de vista del teólogo latino. Pero como quiera que sea, esa realidad subsistente, en la

medida misma en que es subsistente, lo es en propiedad, abierta a sí misma, y con las estructuras capaces de ejecutar actos de verdadera propiedad.

En este sentido, la persona es un relativo absoluto. Relativo, porque se trata de una persona finita; pero absoluto, porque en virtud de su subsistencia se contrapone subsistencialmente, no existencial y esencialmente, al todo de la realidad, de las realidades finitas e incluso de la propia realidad divina.

Persona es un *modo de realidad*, no sólo una *forma de realidad*.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, 122-123]



«¿Qué es ser persona?

Se cita siempre un párrafo de Cicerón en el que establece, como buen abogado, la diferencia entre las cosas o *res* y las personas, que son *sui juris*. Esta versión del problema tuvo en cierto modo su canonización metafísica en Kant. Pero es innegable que, si se examina al propio Kant, por bajo de este carácter *sui juris* y moral de una persona subyace la idea de un sujeto que se pertenece como fin, que es un sujeto *sui juris*.

De ahí que, en definitiva, en ese punto Kant se encuentra en buena medida con la metafísica tradicional, después del cristianismo, no antes. Porque, por curiosa paradoja, la filosofía griega, que nos ha proporcionado todos los conceptos y nombres que maneja la filosofía, no ha tenido ni el nombre ni el concepto de lo que es persona. Es curioso, pero así es.

La propia palabra *persona* probablemente viene del etrusco *phersu* y, luego, ha pasado al latín. Pero el *phersu* etrusco es tan sólo algo parecido al *prósopon* (πρόσωπον) griego, ya que el *prósopon* es una cosa distinta de lo que nosotros llamamos persona.

La persona sería, pues, el sujeto que es autor de sus actos y del que, justo por eso, decimos que es persona. Recíprocamente, estos actos se atribuirían a este sujeto, que sería un sujeto de atribución real y físico de los actos que ejecuta.

Ahora bien, esto no es tan fácil de sostener como de decir. Tomemos, para comprobarlo, la frase "Yo soy libre". Esta frase la puedo pronunciar de dos maneras: Decir, acentuando el predicado, "Yo soy *libre*", con lo que afirmo que eso es lo que yo soy. Ésta es una frase predicativa a la que responde la idea que acabo de exponer: el sujeto que es libre.

Pero puedo, poniendo el acento en el sujeto, pronunciar esa frase diciendo "Yo soy libre", con lo que afirmo que soy yo quien es libre. En este caso el yo está en cierto modo allende la libertad. Yo no seré persona más que si la libertad es mía. [...]

Si digo "Yo soy libre" y pongo el acento en el predicado, siempre estaría fuera de consideración el carácter del yo, que es donde se ha jugado ya el

problema de la persona. No nos sirven de nada los muchos predicados ni los muchos actos que se van ejecutando.

Esto nos obliga a volver la vista al sujeto en sí mismo, no desde el punto de vista de los actos que ejecuta, sino desde el punto de vista de lo que yo diría que estructuralmente es. ¿Qué es ese sujeto? ¿Encontramos ahí la persona?

Es una frase muy repetida, que merece figurar en la historia de la metafísica –y así figura casi siempre–, la del Tratado *De Trinitate* en que San Agustín afirma: Yo recuerdo, yo entiendo, yo amo por estas tres, digamos facultades, aunque no soy ni mi memoria, ni mi inteligencia, ni mi amor, sino que las poseo.

Esto puede decirlo cualquier persona que posea esas tres facultades, pues ella, la persona, no es estas tres facultades. Es un texto célebre de San Agustín sobre el que se ha montado la diferencia entre la persona y la naturaleza. [...]

Por tanto, que ser persona consiste en ser un yo. Con lo cual tendríamos, por una parte, la persona como un yo y, por otra, la naturaleza como algo tenido por este yo. Esta idea va a ser decisiva.

En el orto de la filosofía moderna Descartes nos dirá que lo esencial del hombre es precisamente ser un *ego*, pero, dando un tercer paso sobre los dos de San Agustín, completará la idea de éste diciendo que el yo es sujeto – cosa que jamás había dicho San Agustín –.

El **yo** como **sujeto** es un puro yo, esto es, no es el mundo psicobiológico, pues las estructuras psicobiológicas son a lo sumo las condiciones o los instrumentos intrínsecos con que el yo sujeto ejecuta física y empíricamente sus actos. Aplicada esta idea a nuestra persona, resultará que, por un lado, el yo en que la persona consiste va a ser un sujeto posidente y, por otro, la naturaleza será posesión de ese sujeto puro, de esa persona, de ese yo puro. [...]

Ahora bien, ¿es aceptable la diferencia entre naturaleza y persona? Esta segunda parte de la cuestión es mucho menos clara.

Se nos dice únicamente que la persona consiste en ser el posidente y la naturaleza en ser lo poseído. Ahora bien, si esto es así, uno tiene que meditar sobre qué es ese sujeto posidente respecto de lo que posee, pues ¿acaso se quiere eliminar de ese sujeto todo aquello que posee, lo poseído, ya que él es el posidente, y decir que pertenecen a la naturaleza la inteligencia, la voluntad, la memoria? Entonces no puede dejarse de reconocer que al yo nada le queda, que nos quedamos un yo huero, vacío, que se desvanece porque no tiene determinación ninguna.

Se dice que este yo posee la naturaleza, pero ¿qué significa poseer, si en todo caso él no es la naturaleza?, ¿cómo va a hacer nada con ella? Sería la naturaleza la que actuaría por sí misma, pero el yo sería un yo que no podría hacer nada, es decir, que no sería ni tan siquiera sujeto.

Si se toma el sujeto, el yo, desde la manera como se ejecutan los actos, entonces la dificultad sube de punto, pero por el otro lado. Todo acto necesita para ser ejecutado por un sujeto, un objeto que le coloque en una situación. Ahora bien, no bastan las cosas para que creen situaciones al sujeto. A un topo jamás le crearía la luz una situación de claridad. Es menester que haya algunas estructuras por parte del sujeto en virtud de las cuales unas cosas pueden crear situación y otras nos.

Así, tomado sin más, ningún sujeto es capaz de estar en una situación y, por consiguiente, de determinarse a hacer algo. Ahora bien, siendo eso así, hay que empezar por dotar a ese sujeto de unas ciertas estructuras sin dejar ninguna fuera. Pero entonces sucede que hemos metido la naturaleza entera en ese sujeto, es decir, **ha desaparecido la persona**.

Si por el primer lado desaparece porque el sujeto queda vaciado de naturaleza, en el segundo desaparece absorbido por ella. En definitiva, la presunta diferencia entre naturaleza y persona se nos ha ido de las manos. Tiene uno entonces la obligación de pensar y preguntarse si será verdad que ser persona consiste en ser sujeto de atribución física –no hablemos de atribución moral– de sus actos y de sus notas.

Porque, que el hombre en buena medida sea sujeto de sus actos, es tan verdad que no hace falta un largo discurso para caer en la cuenta de ello. Pero ¿es eso lo que hace que el hombre sea una persona?

Al fin y al cabo, la condición de que el hombre sea un sujeto que ejecuta unos actos como sujeto de ellos o que recibe unas afecciones del mundo como sujeto de ellas, eso procede de lo que el hombre es talitativamente considerado, tal como él es. Ya tengo unos sentimientos, necesito unas impresiones de las cosas, etc.; pero todo esto pertenece al orden de la talidad.

Ahora bien, si tomamos esa talidad en función transcendental, la cuestión es distinta. Persona consiste en ser mío. Pero el que este ser mío sea un sujeto no depende del carácter de persona sino de la talidad, de cuál sea la índole talitativa de la persona que es; es decir, el sujeto es persona no por ser sujeto sino por ser mío, y entonces está de más que sea o no sujeto.

En esto es en lo que consiste la persona en cuanto tal, no en ser sujeto, sino en que, aun siendo sujeto, se sea suyo en tanto que realidad.

Ser sujeto depende del orden talitativo y, efectivamente, en el caso del hombre lo es, aunque no nos importa esto para el caso. Lo que nos importa es que, sea o no sujeto por razón de su talidad, el hombre, como forma transcendental de realidad – y en eso consiste la persona –, es suyo, se pertenece a sí mismo bajo forma de sujeto, pero no porque en ello está la esencia metafísica transcendental de la persona en cuanto tal.

Persona es, por consiguiente, el carácter transcendental de la esencia abierta. Es suya, formal y reduplicativamente suya, en tanto que realidad. En manera alguna es un sujeto.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 204-209]



«Unas esencias son cerradas, es decir, no hacen más que existir en sí mismas, mientras que otras son abiertas al carácter mismo de realidad en que la realidad consiste, y este segundo carácter es una modificación del primero, de suerte que sería un error metafísico, en el que se ha caído varias veces, el sustantivado la apertura en cuanto tal. La apertura es siempre y solo un modo y una modificación de un *en sí*. De la esencia abierta hay que decir, que *en sí es abierta*.

Esta diferencia entre esencia abierta y esencia cerrada es una diferencia transcendental, no por adición ni por contracción –lo primero sería imposible y lo segundo me parece que no es más que una metáfora– sino por actualización distinta.

Toda realidad es real y el hombre puede actualizar esta realidad tal como ella es, *ὡς ἔστιν*, que diría Aristóteles, pero puede la realidad en cuanto tal tener una actualización de otro tipo, no *tal como* es sino *en cuanto tal*. Ese *en cuanto* en la inteligencia es lo propio de la esencia abierta.

Toda esencia, inclusiva la cerrada, es una realidad en sí, pero la realidad en cuanto tal no adquiere en cierto modo un carácter autónomo más que en una esencia abierta. Lo propio de toda esencia, tanto abierta como cerrada, es ser siempre suya. Ahora bien, la esencia abierta es aquella en que su carácter de *suyo* actúa o interviene formal y reduplicativamente en su propio comportamiento.

No solo es real y hace las cosas porque sean reales, sino que se comporta formalmente respecto de su carácter mismo de realidad. Es suya en esta forma reduplicativa y formal, y la forma de ser suya de este modo es lo que llamamos *persona* en el sentido de *personidad*.

Esta personidad es un carácter transcendental cuyo acto segundo es el Yo, que no es la realidad sustantiva de la esencia humana pero sí su ser sustantivo. Este ser se va configurando en todo acto y a lo largo de toda la biografía. Va logrando en esa figura la de su ser sustantivo, al que temáticamente he llamado personalidad.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 215-216]



«Los griegos pensaron, por ejemplo, que el carácter de sustancia expresaba lo real en cuanto tal. Pero la subsistencia personal es otro tipo de realidad en cuanto tal en el que los griegos no pensaron. Por eso, 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 un punto de vista no sustancial sino subsistencial.

Cierto que, en la metafísica clásica, desgraciadamente, se ha considerado la subsistencia como modo sustancial, lo cual, a mi entender, ha desbaratado la subsistencia. Pero ello no obsta para lo que aquí tratamos, a saber, que el carácter de realidad en cuanto realidad sea algo abierto y no fijo ni fijado de una vez para todas.»

[Xavier Zubiri: *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 131]

•

«Hay un dinamismo de las notas no adherentes sino constitutivas. Un dinamismo de la *alteración*. Un dinamismo que a su vez es diverso.

Envuelve en primer lugar una transformación, un *dinamismo de transformación*: es la constitución de nuevas sustantividades por una síntesis o un análisis de sustantividades anteriores.

En segundo lugar, puede ser un dinamismo no transformatorio, sino un *dinamismo de generación*. Es la constitución de nuevas esencias sustantivas por vía genética.

Se trata más que de repetir o de producir una nueva sustantividad, de realizar una re-constitución individual de una sustantividad ya quiddificada o especiada a lo largo de un *phylum*.

En tercer lugar, hay una rigurosa *evolución* que es la constitución de nuevas esencias quiddificadas por integración de las mutaciones en la sustantividad.

En estas dos últimas dimensiones la esencia constituida es formalmente *misma*. Es el dinamismo de la mismidad. Sus acciones y sus reacciones son la única manera como las estructuras de la sustantividad pueden continuar siendo las mismas.

Y precisamente este modo de estar envuelto en un dinamismo consistente en que el dinamismo sea la única manera de conservar precisamente la propia sustantividad, es aquello en que consiste poseerse. Y esta es, a mi modo de ver, la definición de la vida. La vida consiste en poseerse. La vida como forma de dinamismo es el dinamismo de la mismidad. No se puede ser *el* mismo más que no siendo nunca *lo* mismo.

Tratándose de esencias abiertas, su poseerse es un poseerse no ya dentro de las cosas que le rodean en tanto que tales o cuales, sino que es poseerse en la realidad y en forma de realidad. Entonces poseerse en forma de realidad, poseer la propia realidad en forma de propia, es justamente aquello en que consiste el que la realidad sea "suya": es justamente la *persona*.

La persona no puede ser suya más que no siendo jamás lo mismo, al igual que cualquier otro ser viviente, pero con una particularidad: no siendo jamás lo mismo en tanto que realidad.

Por eso la persona no puede ser lo mismo sino personalizando su realidad en forma de ser de su sustantividad. Por esto el dinamismo de la persona es el dinamismo no de la mismidad sino de la suidad. El dinamismo de la suidad no es sino el *dinamismo de la personalización*.

Estas mismas personas tienen, naturalmente una vida en la que se personaliza su estructura. Una estructura constructa justamente con las cosas y con los demás hombres. Es la vida como esbozo y apropiación de posibilidades. Es el *dinamismo de la posibilidad*.»

[Zubiri, Xavier: *La estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 311-313]



«El hombre es una realidad no hecha de una vez para todas, sino una realidad que tiene que ir realizándose en un sentido muy preciso. Es, en efecto, una realidad constituida no sólo por sus notas propias (en esto coincide con cualquier otra realidad), sino también por un peculiar carácter de su realidad. Es que el hombre no sólo tiene realidad, sino que es una realidad formalmente "suya", en tanto que realidad.

Su carácter de realidad es "suidad". Es lo que, a mi modo de ver, constituye la razón formal de persona. El hombre no sólo es real, sino que es "su" realidad. Por tanto, es real "frente a" toda otra realidad que no sea la suya. En este sentido, cada persona, por así decirlo, está "suelta" de toda otra realidad: es "absoluta".

Pero sólo relativamente absoluta, porque este carácter de absoluto es un carácter cobrado. La persona, en efecto, tiene que ir haciéndose, esto es, realizándose en distintas formas o figuras de realidad. En cada acción que el hombre ejecuta se configura una forma de realidad.

Realizarse es adoptar una figura de realidad. Y el hombre se realiza viviendo con las cosas, con los demás hombres y consigo mismo. En toda acción, el hombre está, pues, "con" todo aquello con que vive. Pero aquello "en" que está es en la realidad.

Aquello en que y aquello desde lo que el hombre se realiza personalmente es la realidad. El hombre necesita de todo aquello con que vive, pero es porque aquello que necesita es la realidad. Por tanto, las cosas además de sus propiedades reales tienen para el hombre lo que he solido llamar *el poder de lo real* en cuanto tal.

Sólo en él y por él es como el hombre puede realizarse como persona. La forzosidad con que el poder de lo real me domina y me mueve inexorablemente a realizarme como persona es lo que llamo *apoderamiento*.

El hombre sólo puede realizarse apoderado por el poder de lo real. Y este *apoderamiento* es a lo que he llamado *religación*. El hombre se realiza como

persona gracias a su religación al poder de lo real. La religación es una dimensión constitutiva de la persona humana.

La religación no es una teoría, sino un hecho inconcuso. En cuanto persona, pues, el hombre está constitutivamente enfrentado con el poder de lo real, esto es, con la ultimidad de lo real.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 372-374]



«El cristianismo es religión y, por tanto, una plasmación de la religación, una forma como el poder de lo real, y, por tanto, su fundamento, Dios, se apodera (en el individuo, en la sociedad y en la historia) experiencialmente del hombre. El poder de lo real, decía, consiste en que las cosas son reales "en" Dios. Pues bien, para el cristianismo, este "ser reales en Dios" consiste en ser *deiformes*.

Las cosas reales son, decía, Dios *ad extra*; para el cristianismo, este *ad extra* es "ser como Dios". Esta deiformidad admite modos y grados diversos, pero siempre son modos y grados de una estricta deiformidad. De ahí que el apoderamiento en que la religación consiste sea concretamente deiformidad.

La forma de ser humanamente Dios es serlo deiformemente. El hombre es una proyección formal de la propia realidad divina; es una manera finita de ser Dios. El momento de finitud de esta deiformidad es lo que, a mi modo de ver, constituye eso que llamamos "naturaleza humana". Dios es trascendente "en" la persona humana, siendo ésta deiformemente Dios.

Trascendencia de Dios "en" la persona humana es, pues, repito, deiformidad. Por tanto, realizarse como persona es realizarse por el apoderamiento deiformante de lo real. El apoderamiento mismo es el acontecer de la deiformación.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 380-381]



«Hay diversas formas de instauración en la realidad. Las cosas tanto no vivientes como vivientes son partes del mundo. Su instauración en la realidad consiste, pues, en esa figura que llamo *integración*. El hombre comparte esta condición, pero no se reduce a ella. Porque como realidad personal, el hombre no sólo es formal y reduplicativamente "suyo" en tanto que realidad, sino que es suyo "frente" a todo lo real. Es una especie de retracción en el mundo, pero frente al mundo, es una especie de enfrentamiento con el mundo.

Por tanto, se siente en la realidad como relativamente suelto de todo lo demás; esto es, como relativamente "absoluto". No es parte del mundo, sino que está en él, pero replegándose en su propia realidad. La instauración

del hombre como realidad personal en el mundo no es, pues, integración, sino *absolutización*, por así decirlo.

Contra lo que Hegel pensaba, a saber, que el espíritu individual no es sino un momento del espíritu objetivo, hay que afirmar que, **por su realidad personal, y en tanto que personal, el hombre no está integrado en nada** ni como parte física ni como momento dialéctico.

Ciertamente por algunos momentos de su realidad, la persona está integrada en el mundo; por ejemplo, por su cuerpo. Pero en cuanto personal, este mismo cuerpo trasciende de toda integración: el cuerpo es personal, pero lo es formal y precisamente no como organismo ni como sistema solidario, sino como principio de actualidad.

En cambio, aquel carácter absoluto está fundado en una transcendencia, en algo que partiendo (como organismo) del mundo sin embargo está en él trascendiéndolo, esto es, teniendo un carácter de absoluto relativo. Pero esta relatividad en cuanto momento de lo absoluto no es integrable; mejor dicho, sólo es relativamente integrable.

De ahí que la posible unidad de los hombres tiene un carácter completamente distinto al de una integración. Los hombres pueden estar vertidos a los demás de un modo que pertenece solamente a los hombres, a saber, de un modo "im-personal". Las demás realidades no son impersonales, sino "a-personales"- **Sólo las personas pueden ser impersonales.**

Y, por tanto, mientras la unidad de las demás cosas, por ser apersonales, es integración, **la unidad de los hombres es primeramente "sociedad": es la unidad con los otros hombres impersonalmente tomados; esto es, tomados en tanto que meros otros.**

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 "comunidad personal" con las otras personas en tanto que personas.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 212-214]



«Un cuchillo no es ni de buena ni de mala condición. Y ello no es porque sea una nuda realidad; no lo es; es una cosa-sentido. Como cosa-sentido, como condición, no es ni buena ni mala. Ahí sí que se puede decir que es *indiferente*, en cierto modo. La indiferencia es un carácter de algunas cosas-sentido, de algunas condiciones.

La condición a que apunta nuestro problema del bien y del mal tiene un carácter muy preciso y determinado. Y es que el hombre es la única realidad del mundo que tiene posibilidad de poseer cosas en buena o mala condición.

Porque por comportarse respecto de la realidad de las cosas, se comporta así no solamente respecto de los demás, sino de su propia realidad.

Su propia realidad tiene un cierto sentido, una cierta condición para el hombre. El hombre es una realidad que, efectivamente, tiene que comportarse en una o en otra forma respecto de esa realidad que es él mismo. Es decir, además de ser sustantivamente lo que el hombre es como realidad, como cosa-realidad, es para sí mismo cosa-sentido.

Esto significa que la propia sustantividad queda en condición para el hombre. Y como esta condición es la última en la línea de su pura realidad sustantiva, quiere decirse que, en definitiva, esta condición de la sustantividad es respecto del hombre mismo justamente lo que llamamos en sentido estricto un bien. El bien del hombre es justamente la plenitud formal e integral de su sustantividad. [...]

La conformidad de una cosa-sentido, de una condición, con esta condición de bien, de *bonum* respecto de la sustantividad humana, ése es el bien de la cosa. Y la disconformidad con ese bien de la plenitud de la sustantividad es, justamente, el mal de la cosa.

Las cosas son de bueno o de mala condición por la conformidad o disconformidad de su condición con lo que es el *bonum* de la sustantividad humana, es decir, con la sustantividad humana como condición de sí misma.

Para evitar confusiones, es menester insistir, muy rápidamente, en algunos puntos de esta afirmación.

La condición es un carácter de la realidad en cuanto constituida en sentido. Por consiguiente, el bien y el mal son caracteres de la realidad misma en su condición. No son un valor, ni una mera relación, sino una condición que intrínsecamente afecta a las cosas por su respectividad a la sustantividad humana.

La segunda observación es que la sustantividad humana así considerada no es idéntica a lo que llamamos **persona humana**. Ésta fue la tesis de Kant: pensar que en última instancia no hay más bien ni mal que el de una persona, es decir, de una pura voluntad. Esto es insostenible.

Aparte de la idea que Kant tuviera de la persona, lo que la persona agrega a lo que hasta aquí hemos dicho no es que las cosas sean de buena o de mala condición, sino que ese bien y el mal sea *mío*. ¡Ah!, ésta es otra historia.

Porque para ser *mío*, tienen que empezar por ser bien y mal, lo que quiere decir que, anteriormente a toda consideración de persona, las cosas-sentido tienen condición de buenas y de malas respecto de la sustantividad humana. Lo que la persona agrega a lo que la realidad del hombre es de suyo, es simplemente el poseerse a sí mismo, el ser suya.

Pero el bien y el mal están constituidos por su referencia o por su respectividad a lo que el hombre es de suyo, no simplemente a la dimensión

en virtud de la cual el hombre es persona, es decir, se pertenece a sí mismo. Lo único que la persona agrega es que el bien y el mal son *mi* bien y *mi* mal, pero no constituye el bien y el mal que son míos.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza Editorial, 1992, p. 251-254]



«La persona humana, por la estructura misma del poder de lo real al que se encuentra religada, se halla, en efecto, remitida a una realidad fundante, a una realidad-fundamento, esto es, a una realidad absolutamente absoluta. Este poder es una trascendencia de Dios en las cosas. Dios no es una cosa que está allende las cosas mismas, ni es tan sólo una especie de causa eficiente, como *natura naturans*, que subyace a todas ellas.

Es, a mi modo de ver, algo más elemental y anterior a toda teoría: es Dios trascendente *en las cosas*; no es trascendente *a las cosas*, sino trascendente *en las cosas*. Y entre ellas trascendente *en la persona* humana. Y ahí es donde comienza nuestro problema.

Como la religación es un momento de la realidad personal, en tanto que se hace su ser, en tanto que se hace su Yo, resulta entonces que la actualidad de Dios, en una forma o en otra que habrá que precisar, a pesar de ser la actualidad de una realidad absolutamente absoluta y, por consiguiente, *otra* que todas las realidades personales, sin embargo, en un segundo aspecto, está incurra de alguna manera en mi propia realidad personal y humana, en tanto que esta persona está religada y, por consiguiente, en tanto en cuanto hace su Yo.

Naturalmente uno se pregunta cuál es esta manera. Ciertamente, no es una manera meramente copulativa. No existen Dios "y" el hombre, como existen el Sol "y" la Luna, "y" la tierra, "y" los animales, "y" los hombres que hay sobre la tierra. Ciertamente no es una "y" meramente copulativa, porque es Dios trascendente en las cosas y, por consiguiente, no es una mera adición copulativa.

Pero tampoco es pura y simplemente una especie de causalidad eficiente y más o menos *naturans*, naturante, sino que es una presencia de Dios en las cosas, constituyéndolas formalmente, constituyéndolas como realidades. Y en el caso de las personas humanas, es algo que está constituyendo mi remisión al fundamento divino de mi propia realidad personal en la configuración de mi propio Yo.

Es una realidad que está justamente fundando. Fundantemente es como está Dios en el fondo de las cosas y en el fondo de las personas más especialmente.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 308-309]



«El hombre no encuentra a Dios primariamente en la dialéctica de las necesidades y de las indigencias. El hombre encuentra a Dios precisamente en la plenitud de su ser y de su vida. Lo demás es tener un triste concepto de Dios. [...]

El hombre no va a Dios en la experiencia individual, social y histórica de su indigencia; esto interviene secundariamente. Va a Dios y deber ir sobre todo en lo que es más plenario, en la plenitud misma de la vida, a saber: en hacerse persona.

En el ser personal, en el ser relativamente absoluto de la persona, es donde encuentra a Dios, dándose al hombre en la experiencia suya. Esta donación de Dios es justamente la realidad de la persona. Y esta experiencia humana de lo absoluto es experiencia de esta donación de Dios.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 344-345]



«La experiencia fundamental, esto es, la experiencia del fundamento de lo real por la ruta que intelectivamente lleva a Dios, es *eo ipso* Dios experienciado como fundamento, es experiencia de Dios. Y como en virtud de la experiencia fundamental el fundamento del poder de lo real, pertenece en una o en otra forma a la persona misma, resulta que Dios, al ser la realidad-fundamento de este poder, descubierta *por* la persona y *en* la persona al realizarse como persona, no es algo meramente añadido a la realidad personal del hombre, como algo yuxtapuesto a ella. No se trata de que haya persona humana “y además” Dios.

Precisamente porque Dios no es trascendente de las cosas, sino trascendente *en* ella, precisamente por esto las cosas no son *simpliciter* un no-Dios, sino que en algún modo son una configuración de Dios *ad extra*.

Por tanto, Dios no es la persona humana, pero la persona humana es en alguna manera Dios: es Dios humanamente. Por esto, la “y” de “hombre y Dios”, no es una “y” copulativa. Dios no incluye al hombre, pero el hombre incluye a Dios. ¿Cuál es el modo concreto de esta inclusión?

Es justo “experiencia”: ser persona humana es realizarse experiencialmente como algo absoluto. El hombre es formal y constitutivamente experiencia de Dios. Y esta experiencia de Dios es la experiencia radical y formal de la propia realidad humana. La marcha real y física hacia Dios no es sólo una intelección verdadera, sino que es una realización experiencial de la propia realidad humana en Dios.

Experiencia de Dios: es el tercer momento esencial del análisis de la realidad humana.

En definitiva, religación, marcha intelectual, experiencia: he aquí los tres momentos esenciales de la realización personal humana. No son tres

momentos *sucesivos*, sino que cada uno de ellos está fundado en el anterior.

Constituyen, por tanto, una *unidad* intrínseca y formal. En esta unidad es en lo que consiste la estructura última de la dimensión teologal del hombre. La realización del hombre en ella es lo que de una manera sintética ha de llamarse *experiencia teologal*.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 378-379]



«Última y posibilitante, la realidad tiene a su vez todavía un carácter ulterior: es un apoyo *impelente*. Porque al accionar, el hombre no solamente puede ejercitar una acción, sino que no tiene más remedio que hacerlo. Es inexorable que el hombre lo haga. Tiene que realizarse, y realizarse por una imposición de la realidad misma.

Y esto no constituye lo que pudiéramos inmediatamente pensar, a saber, un apego a la vida. No es un apego a la vida, es algo mucho más radical, aunque sea más modesto. Es el apoyo a mi propia realidad en tanto que mía propia.

Si se quiere hablar de apego, habrá que decir que es un apego a mi carácter relativamente absoluto. Por eso es posible por ejemplo el caso del suicidio. La realidad es *impelente*. Impele, velis nolis, a esbozar un sistema de posibilidades entre las que el hombre tiene que optar y que constituyen la última instancia de su propia realidad.

La realización de mi persona como relativamente absoluta me está absolutamente impuesta por la realidad misma. El hombre no sólo vive *en* la realidad y *desde* la realidad, sino que el hombre vive también *por* la realidad. La realidad no sólo es última y posibilitante; es también impelente.

La unidad intrínseca y formal entre estos tres caracteres de ultimidad (en), posibilitación (desde), y impelencia (por) es lo que yo llamo la fundamentalidad de lo real. La realidad tiene este carácter fundamental, donde fundamental no quiere decir solamente que sea más importante mi ser personal según estos tres caracteres que posee como ultimidad, como posibilitación y como impelencia. Estos caracteres constituyen la fundamentalidad de lo real.

Como persona, es decir, como realidad relativamente absoluta estoy fundado en la realidad como tal, y este momento de fundante tiene el carácter de ultimidad, de posibilitación y de impelencia. En este fundar, la realidad constituye una fabulosa paradoja.

Por un lado, la realidad es lo más otro que yo puesto que es lo que me *hace ser*. Pero es lo más mío porque lo que me hace es precisamente *mi realidad* siendo, mi yo siendo real. Esta extraña unidad es lo que constituye la paradoja del fundar. Se pregunta entonces ¿y en qué consiste este fundar

en sí mismo? ¿En qué consiste estrictamente la fundamentalidad de lo real?»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 83-84]



«La realidad que nos hace ser realidades personales es dominante, es lo que ejerce (digámoslo así) dominio sobre mi “relativo absoluto”. En efecto, realidad no es una especie de piélago en que estuvieran sumergidas las cosas reales. Eso sería absurdo. No hay realidad fuera de las cosas reales. Pero en estas cosas reales su momento de realidad es “más” que su momento de talidad. Este verde real no es solamente verde (talidad) sino que es real. Y por eso ser real es más de lo que es ser meramente verde. [...]

Realidad es “más” que las cosas reales, pero es “más” en ellas mismas. Y justo esto es dominar: ser “más” pero en la cosa misma; la realidad como realidad es dominante en esta cosa, en cada cosa real. [...]

Pues bien, este dominio es lo que debe llamarse *poder*. Dominar es ser “más”, es tener poder. Aquí, poder no significa ser una causa. El poder es lo que, en alemán, por ejemplo, se llama *Macht*. Es el poder en el sentido, por ejemplo, de tener poder en una empresa, o de tener poder político, etc. Es un concepto propio que merecería tener un lugar en la filosofía.

El momento de realidad domina sobre la talidad, tiene poder. Por eso es “más” que la talidad. Y este “más” es justo un aspecto de la respectividad constitutiva de la realidad en cuanto realidad.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 87]



«Del hombre se dice vulgarmente que es un microcosmos y es verdad, ¿cómo voy a decir que esto no sea verdad? Sí, es verdad, pero una verdad de segundo orden. A mi modo de ver, la realidad del hombre es algo mucho más profundo. El hombre es un animal personal. En tanto que animal es producto de la evolución; en tanto que personal, determina libremente sus acciones. El hombre es una realidad que es la unidad intrínseca de la evolución y de la libertad.

La materia se ha ido haciendo a sí misma animal por evolución; la persona se ha haciendo a sí misma por libertad. Y la unidad intrínseca de evolución y libertad es justamente la persona humana. Pero no por mera yuxtaposición, sino que el ser persona es la razón de ser de toda su evolución animal. Ahora bien, dar origen a personas es justamente el término supremo de la evolución universal.

De ahí que las personas humanas no sean simplemente microcosmos, sino que son precisamente la expresión explícita y expresa –si cabe decirlo y perdonad la redundancia de la frase– de la realidad evolutiva del universo entero, incluso de la nebulosa de Andrómeda.

Se dirá, ¿y esto qué trascendencia tiene? Pues tiene una que no depende de la voluntad del hombre: es que en la medida que uno explicita la realidad evolutiva del universo, se es responsable de esa explicitud. El hombre no forma parte del universo en cuanto persona, pero es justamente su expresión formal.

Expresión, ¿ante qué? Esta es la cuestión. Personalmente yo me atrevo a decir que el hacerse a sí misma es la evolución de la materia y el hacerse a sí mismo es el dinamismo de la libertad.

La unidad dinámica de libertad y evolución es precisamente el hacerse a sí misma de una realidad tanto evolutiva como libremente. Y cuando una realidad se hace a sí misma, es entonces cuando se parece precisamente a la realidad que no se hace a sí misma, sino que es real por sí misma, que es Dios.

Precisamente, la evolución, en unidad con la libertad, es la única manera como unas criaturas, que son finitas, remedan en alguna manera lo que es la realidad de Dios. Hacerse a sí mismo es la manera finita no de ser Dios, pero sí de parecerse a la mismidad de la realidad que es Dios.»

[Zubiri, X.: "Homenaje a Pedro Laín Entralgo" (1978). En *Escritos menores (1953-1983)*, Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 275-276]



«La verdad es que la persona no es que sea ajena al mundo. Lo que ocurre es que el hombre, aunque por razón de su naturaleza forma parte del mundo, sin embargo, en tanto que persona, no es del mundo. El hombre está en el mundo formando parte de él por su naturaleza, pero no siendo de él como persona.

De ahí el grave error de Hegel cuando nos quiso describir la marcha del Espíritu Absoluto haciendo ver que los espíritus individuales son momentos del Espíritu Absoluto. Esto es absolutamente falso. El espíritu individual es estrictamente personal, y en tanto que personal está en el mundo, pero no forma parte del mundo. No es del mundo.»

[Zubiri, Xavier: *Acerca del mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 199]



La relación entre la persona y la historia

«Se ha dicho que la historia está compuesta por los actos personales que realizan los hombres. Ahora bien, esto es verdad nada más que a medias: esto no es toda la verdad. El acto personal, en tanto que personal, no pertenece jamás a la historia. Es posible que haya actos personales que puedan cambiar la faz de la historia. Cualquiera de los que han intervenido en la declaración de la guerra última ha podido dar un puñetazo en la mesa para declararla.

Es un acto personal que cambió la faz de la historia, cambió la faz de la Tierra en cuanto acto personal. Sí, no hay duda ninguna. Pero como acto personal se lo ha llevado a la tumba el que lo ejecutó. Lo único que ha formado parte de la historia ha sido el "gesto" que ha hecho, no la persona que con su responsabilidad lo ejecutó; eso es otra cosa. Los actos personales *qua* personales no forman parte de la historia. Forma parte de la historia nada más que lo que en ellos se hace, no el carácter personal de su hacer mismo. [...]

La historia no es no es una especie de gigantesca realidad en la que se tolera la aparición de personas. Es justamente al revés: la historia es la vida despersonalizada. No hay nada más despersonalizado que la historia. No es impersonal porque no haya habido personas, sino porque el hombre que ha tenido personalidad la ha volcado, despersonalizado, en eso que llamamos el curso histórico. ¿Y cómo la ha volcado? Pues por incorporación.

La incorporación es la condición metafísica suprema de la despersonalización. Incorporarse es despersonalizarse. Y la historia está constituida por una vida estricta y formalmente incorporada (no olvidemos que la historia es el curso de las posibilidades de un cuerpo social). Está constituida por la despersonalización bajo forma de incorporación.

Ahora bien, esto no quiere decir que la historia no tenga una función esencial para el hombre. Todo lo contrario. De la misma manera que el hombre es el único animal que para ser real tiene que dar el inexcusable rodeo de la irrealidad, analógicamente, individualmente tomado es el animal que tiene que dar el rodeo de la despersonalización para poder tener su propia, su estricta personalidad.»

[Zubiri, Xavier: *Acerca del mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 188 ss.]



«*Toda posibilidad es un proyecto incoado*. Ahora bien, en el proyecto está justamente algo que por lo pronto no es real, es algo irreal. Decir que el hombre es una forma de realidad que no puede ser justamente el mismo, que no puede ser suyo como persona sino personalizándose, equivale por consiguiente a decir que el hombre, en muchas dimensiones de su vida, no puede ser realmente lo que es sino pasando por el rodeo de la irrealidad: (Cosa que he dicho muchas veces, a lo largo de muchos años.) Es un dinamismo en que el hombre es real dando el rodeo de la irrealidad en la configuración de su personalidad. [...]

Toda realidad es emergente. Las realidades están en respectividad emergente las unas de las otras. Y aquello de donde emergen es aquello que va a dar de sí, y por consiguiente la realidad que va a dar de sí tiene una capacidad –la llamo δύναμις ['fuerza'], en este caso– para que de ella efectivamente salga aquello que va a dar de sí.

Sí. Pero en el caso del hombre, en el caso que estoy examinando de posibilidades, la cosa es más radical. Porque la posibilidad se funda en la realidad, pero tan solo en cuanto esta realidad posee "condición". En la nuda realidad se fundan sus δυνάμεις [capacidades, posibilidades].

En la realidad como condición se fundan las posibilidades. Pero mientras que las δυνάμεις "brotan" de la realidad, las posibilidades tiene que "determinarlas" el hombre. Por esto es por lo que el hombre no se limita a poner en acto unas posibilidades de acción (entonces el hombre sería nada más que una congeries, un sistema, una serie de hechos...), sino que empieza justamente por determinar él mismo las posibilidades que se van a poner en acto. Produce la posibilidad de la realidad antes que producir la realidad.

Justamente, es en lo que se parece a la Creación. Por eso he escrito alguna vez que la vida humana es cuasi-creación. Es una cuasi-creación porque, antes que en producir realidad, consiste precisamente en producir la posibilidad que se va a actualizar en las acciones de su realidad.

El dinamismo de suidad es el dinamismo constitutivo de la posibilidad en cuanto tal.

Por eso la *dinámica justamente de este dinamismo de la suidad es la dinámica del proyecto.*»

[Zubiri, Xavier: *La estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 238-239]



«La historia es tradición social, esto significa que en una u otra forma la historia es esencialmente impersonal.

A primera vista, resulta esto inaceptable, y durante algún tiempo a mí mismo me lo ha parecido así. ¿Se va a negar que Miguel Ángel es una personalidad perfectamente determinada en el curso de la historia, o que Alejandro también lo fuera? Desde luego, no se puede negar. Porque no se trata de esto.

Los nombres de Miguel Ángel o Alejandro son ambiguos, porque las personas por ellos designada tienen dos aspectos; al no distinguirlos se corre el riesgo de cometer un grave equívoco. En efecto, ¿quién es Alejandro para la historia? Es innegablemente el que es hijo de Filipo, el que hizo tales o cuales cosas. Todo eso es ciertamente Alejandro.

Pero es solo esto: "el que"... era esto o hizo esto. Se dirá que este que hizo esto es una persona perfectamente determinada, de suerte que no pudo haber otra. Pero no por ello era plena y formalmente persona.

La unicidad de un viviente humano no se identifica con su carácter personal. Alejandro fue único en la historia de Grecia, como único fue Miguel Ángel en la historia del arte. El Alejandro de la historia es "el que" era hijo de

Filipo, conquistó Asia, se enamoró de Roxana y se casó con ella, etc. Esto es una verdad inmovible: Alejandro y Miguel Ángel son "el que".

Ahora bien, eso que aparentemente designa una persona es lo que confiera a elle su carácter, su modo, impersonal: "el que" nunca nos dice "quién fue él". No confundamos tampoco aquí el qué con el quién. El "quién fue él" se refiere a la persona de Alejandro y de Miguel Ángel, y a sus vidas personales. Pero se fueron a la tumba con ellos; no pertenecen a la historia. La unidad de un hombre no es sinónimo de carácter personal.

El sujeto de la historia es el *phylum* en cuanto tal. Y este *phylum* histórico puede afectar o bien a cada uno de los individuos, y constituye entonces su biografía personal, o bien a una sociedad, y entonces tiene este carácter impersonal en el sentido de compuesto por personas que pueden ser únicas, pero que lo son no por el carácter de su persona, sino por aquello que hacen y que aportan a la sociedad.»

[Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 82-83]

COMENTARIOS

«**Persona**, 1220-1250

Tomado del latín *persona*, íd. 'máscara del actor', 'personaje teatral', voz de origen etrusco (ahí *phersu*).

Derivados:

Personaje, siglo XIII.

Personal, 1495.

Personalidad, como sustantivo, mediados del siglo XIV.

Personarse, siglo XIX.

Apersonado, principios del siglo XIV.

Personero, siglo XIII.»

[Corominas, Joan: *Breve diccionario etimológico de la lengua española*. Madrid: Gredos, 1987, p. 454]



«En 1962, Ignacio Ellacuría vuelve a visitar a Zubiri en San Sebastián

–Disculpe que no le haya agradecido los libros de Rahner que me envió –le dice Zubiri en un tono angustiado–. Ya sé que la otra vez le prometí que correspondería a su envío con el de mi libro, pero es que no lo he terminado. Este libro empezó siendo una nota al ciclo de conferencias "Sobre la persona", cuyo objetivo era aclarar las cuatro líneas que dediqué a hablar de la esencia (trataba en ellos de enfrentar las antinomias de naturaleza y persona).

La nota se alargó a diez páginas; pensé hacer de ella un apéndice; el apéndice se alargó a treinta páginas y, como debía una publicación a la Sociedad de Estudios y Publicaciones, entonces pensé en un folleto. El folleto fue creciendo hasta convertirse en libro... y ahora ya voy por las quinientas páginas.

–¿Mantiene el título de *Sobre la persona*?

–No. Por ahora pienso titularlo *Problemas o cuestiones metafísicas*.»

[Corominas, Jordi / Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid: Taurus Ediciones, 2006, p. 611-612]



«Ellacuría explica que, en un momento determinado, cuando Zubiri afirmaba en su exposición que “sólo en las estructuras está el momento formal constitutivo de la sustantividad. Sólo en ellas, la sustantividad es suficiencia constitucional, en orden a la independencia y control; sólo en ellas se halla la esencia”, quiso añadir una nota que explicara esta concepción de la esencia como estructura.

De esta nota salieron las 517 páginas de *Sobre la esencia*. Cf. I. Ellacuría, *Escritos filosóficos*, II, p. 79. Véase el texto que señala Ellacuría en X. Zubiri, “El hombre, realidad personal”, *Siete ensayos de antropología filosófica*, p. 92.

Según Diego Gracia, Zubiri, en la antropología que construye en los años cincuenta, identifica sustantividad con esencia o estructura constitutiva. La esencia estaría compuesta de sustancias, en el caso del hombre de millones de sustancias materiales y una sustancia espiritual anímica. Lo esencia o constitutivo sería la información genética y lo consecutivo el organismo, la sustantividad constitucional.

Pero después de este curso sobre la persona dio un giro que le llevó a escribir *Sobre la esencia* en lugar de *Sobre la persona*.

La teoría de la sustantividad se amplió al conjunto de la realidad, y paulatinamente fue abandonando la actitud de ir de lo constitutivo a lo constitucional en favor de la contraria: lo único que tendría suficiencia constitucional, y por tanto realidad, es la sustantividad, de tal modo que lo constitutivo no podría entenderse más que como un “sub-sistema” del sistema entero, que sería el único poseedor de auténtica realidad.

Como consecuencia, Zubiri empezó a abandonar la teoría de la sustancia. (Cf. D. Gracia, *Biografía intelectual de Xavier Zubiri*).

Lo que nosotros hemos podido constatar es que, al menos en el curso de “Filosofía primera” (1952), ya se da esta extensión de la sustantividad al conjunto de las realidades materiales. Pudo ocurrir que antes de *Sobre la esencia* el uso más amplio de la noción de sustantividad fuera titubeante, o que le sumiera en un conjunto de problemas que no se decidió a afrontar con decisión hasta *Sobre la esencia*.»

[Corominas, Jordi y Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri: la soledad sonora*. Madrid: Santillana, 2006, p. 805 n. 45]



«Zubiri consigue el apoyo de sus mecenas para interrumpir sus cursos en el verano de 1954 y entregarse a la composición de su libro. ¿Qué libro?

Todo apunta que no era *Sobre la esencia*, sino un amplio estudio sobre la persona. Zubiri esperaba que el amplio material acumulado permitiese una doctrina de la persona que, apoyada en el concepto de sustantividad, integraría unitariamente los recientes descubrimientos de la biología molecular y de las ciencias de la vida con el específico componente metafísico de la persona.

Sin embargo, sus esfuerzos no tuvieron el éxito esperado y en 1959 abandonaba el proyecto. ¿Por qué fracasa el estudio en torno a *La persona*? Lo cierto es que lo ignoramos; ni siquiera sabemos si se trata realmente de un “fracaso”. Los fragmentos publicados de esos años y de tema antropológico permiten esbozar una conjetura que tiene el riesgo de ser rápidamente desmentida por un estudio sistemático de todos los materiales ahora catalogados.

El problema básico sería que en el tema de la persona convergen dos líneas que obedecen a metodologías distintas: por una parte, una línea biológico-evolutiva que está ocupada por el material ofrecido por las ciencias de la vida cuando ya se había descrito la estructura de los ácidos nucleicos, pero que en muchos puntos ahora está anticuada; por otra parte, una línea estrictamente metafísica en la que Zubiri entendía la persona como “suidad”, separándose de la línea que helenizó y naturalizó este concepto crecido al calor del Cristianismo, tal como muestra la celeberrima definición de Boecio: *sustancia* individual de *naturaleza* racional (*rationalis naturae individua substantia*).

No considero probable que el conflicto surja porque estas dos líneas resultasen disonantes, sino porque, al tener que calibrarlas con medidas distintas, da la impresión de que el componente metafísico es tan sólo una generalización que depende del estado de los conocimientos biológicos y, para evitar esto, se necesitaba la inserción en una metafísica previa que no estaba suficientemente desarrollada y un concepto de esencia que, más allá de las distintas hábitos exclusivas de las realidades personales, explicase unas estructuras en las que su realidad esencial consistiese precisamente en *hacerse mediante la realización de actos*, algo para Zubiri imposible con el sustancialismo tradicional, sea éste de corte aristotélico-escolástico o de corte más racionalista.

Zubiri defiende en esta época lo que podríamos llamar un dualismo mitigado que, por no ser “mitigado”, evita los clásicos problemas de todo dualismo.

Por una parte, el enfoque biológico-evolutivo apunta a una línea de continuidad, que Zubiri suele centrar en la formalización del sistema

nervioso, y que en la hiperformalización humana (sería diferente si hubiese que aplicarlo también a algunos animales) exige un salto que necesita un nuevo modo de habérselas con las cosas; por otra parte, la persona gracias a su inteligencia no puede entenderse como un paso evolutivo, sino que significa una ruptura ya que, por definición, la inteligencia se define por su manera de habérselas con las cosas, no como “estímulos”, sino como “realidades”, aunque Zubiri admite que en el hombre sigue existiendo una zona estímulo que se explicaría por simple evolución biológica y que coexiste con la zona intelectual que exige una ruptura en la línea anterior.

El tema supone unos complejos desarrollos metafísicos que, contra la que quizá fue la esperanza de Zubiri, el tratamiento de la persona no puede arrastrar anexados; al contrario, cuando estos desarrollos estén desplegados de manera adecuada, probablemente Zubiri cree que ya no es necesario volver con una amplia monografía sobre el tema de la persona ya que, en última instancia, **la persona es la forma de realidad en la que culmina la metafísica zubiriana (“esencia abierta”)** e incluso habría que decir que en el ámbito intramundano es la única forma de realidad de la que podemos estar seguros de que goza de plenitud sustantiva y, por tanto, tiene esencia.

El “fracaso” del proyecto sobre la persona se torna fecundo en poco tiempo y genera dentro de un estado de ansiedad creciente *Sobre la esencia*, con un radical cambio de enfoque que no sólo desplaza el interés central a la realidad, sino que en buena medida ya hace innecesario un tratamiento independiente de la persona, al menos con la amplitud que inicialmente se proyectaba.

“De hecho, se escribió [*Sobre la esencia*] en un intento de fundamentar metafísicamente la idea de persona”: I. Ellacuría, “Introducción crítica a la Antropología filosófica de Zubiri”, en *Varios, Realitas II* (Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones 1976), p. 75.»

[Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 209-211]



«La dificultad surgió de que la antropología de zubiriana es básicamente una antropología metafísica, a la que es preciso desplazar la centralidad filosófica para que articule un concepto capaz de integrar una forma de realidad como la persona que no solo se define por las notas que tiene, si igualmente por las que adquiere por apropiación.

No es la persona la que puede explicar la realidad, sino que tiene que ser la realidad la que explique la peculiar forma de realidad que es la persona, por eso, se entendió mal a Zubiri cuando se vio *Sobre la esencia* como una especie de “antropologismo” metafísico o incluso una variante metafísica del “personalismo”.

Zubiri conservó de sus estudios antropológicos toda su dimensión metafísica, pero solo el cambio de enfoque desde la persona a la realidad le permitió culminar la tan ansiada obra central de su pensamiento maduro.

Ello no es óbice para que la persona siga teniendo un papel relevante porque es la piedra de toque definitiva para poner a prueba cualquier doctrina de la realidad y su presencia es evidente en conceptos tan importantes como "sustantividad" e incluso "esencia" física.

El mayor problema es el dualismo que resulta de separar a la persona del resto del mundo cuando, al mismo tiempo, se busca "personalizar" todas las notas biológicas e incluso físico-químicas que actúan unitariamente en la estructura personal.»

[Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 211-212]



«Zubiri es uno de los filósofos que más ampliamente ha tratado el tema de la persona humana. El modo de enfocarlo y la evolución interna de su pensamiento a este respecto son un ejemplo paradigmático de lo que la filosofía puede decir hoy a propósito del ser humano. [...]

En la aprehensión el aprehensor aprehende las cosas como "de suyo" y se aprehende a sí mismo como un "de suyo" que es capaz de aprehender las otras cosas como "de suyo" y que además es capaz de hacer suyo su propio de suyo. Por eso dice Zubiri que el ser humano es "formal y reduplicativamente suyo", y esta es la definición que da de persona, de personidad.

Pero para saber que el ser humano es de suyo realidad personal no significa conocer lo que es la persona allende la aprehensión, es decir, "en sí". Esa es la obra de la razón, en este caso de la razón metafísica.

Y la razón, incluso la metafísica, no es capaz de adecuarse completamente al en sí de las cosas, de modo que sus conceptos sobre ellas son siempre construcciones imperfectas, inadecuadas y provisionales. De ahí que la metafísica de Zubiri, como la mayor parte de las metafísicas del siglo XX, sea cualquier cosa menos dogmática.

Tan poco dogmática es la obra de Zubiri en este punto, que ha ido variando a todo lo largo de su obra.»

[Gracia, Diego: "La antropología de Zubiri", en Nicolás, J. A. (ed.): *Guía Comares de Zubiri*. Granada, 2011, p. 274-275]



«¿Hay algo en la Antropología de Zubiri que no haya variado, algo permanente, fijo, definitivo? Pienso que sí, y que es su descripción de la persona. En la aprehensión primordial aprehendemos las cosas como de

suyo. Pero también nos aprehendemos a nosotros como “de suyo”; más aún, como “formal y reduplicativamente de suyo” (SE 504).

Somos de suyo como todas las otras realidades aprehendidas, pero además lo somos reduplicativamente, porque tenemos la capacidad de actualizar como de suyo nuestro propio de suyo, o de hacer propio nuestro de suyo. Somos de suyo reduplicativamente. El primer de suyo es material, como el de las piedras, el segundo, formal, ya que consista en la posesión de la formalidad de realidad.

De ahí la definición de persona de Zubiri: “suidad formal” (SH 159; HD 7, 59, 83, 153, 352-3). La sustantividad humana es personal, precisamente porque consiste en suidad formal. Eso es lo que Zubiri llama “personidad”, a diferencia de “personalidad”. La personidad se es, la personalidad se adquiere mediante el ejercicio de la propia personidad. Este es el punto más elevado de la antropología zubiriana.»

[Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Ed. Triacastela, 2017, p. 431]



«La preocupación principal del pensamiento de Zubiri es el problema de la persona. Confesión que oí yo de sus labios en un diálogo mantenido con él. Otra cuestión es que toda su filosofía se entienda mejor desde su “Trilogía”. Ya en su obra “Sobre la esencia” termina hablándonos del hombre como esencia abierta.»

[Gómez Cambres, Gregorio: “Prólogo” a Carmen Castro de Zubiri: *Biografía de Xavier Zubiri*. Málaga: Ediciones Edinford, 1992, p. 25]



«En la aprehensión yo no solo aprehendo el de suyo de la cosa, sino que también me aprehendo como de suyo, y además como un de suyo muy peculiar, que Zubiri llama formal y reduplicativo. Yo me aprehendo a mí mismo en dos dimensiones distintas. Me aprehendo, en primer lugar, como un de suyo material, es decir, como algo que tiene realidad o de suyo (por supuesto, realidad intraaprehensiva).

Pero, además, y, en segundo lugar, me aprehendo como un de suyo formal, es decir, como un de suyo capaz de apropiarse o hacer suyo su propio de suyo. Eso es lo que Zubiri llama “suidad formal”, que para él es la definición de persona humana. La persona se diferencia de las cosas en que no es un mero de suyo material, sino que además es suidad formal, ya que es capaz de apropiarse o hacer suya su propia realidad.

El concepto de persona es, pues, intraaprehensivo. Surge en el mero acto de descripción de la aprehensión primordial de realidad. Por supuesto, aquí persona no significa lo mismo que en los horizontes antiguo y moderno. Eso es algo que no suele decirse, y que lleva a la mayor de las confusiones. Para la filosofía antigua la persona es una realidad 2en sí”, o la condición

ontológica de un tipo de realidades "en sí", las realidades inteligentes y libres.

A su vez, la filosofía moderna concibió la persona como el yo o la conciencia pura, y por tanto como la realidad sustantiva "en mí", la *res cogitans* cartesiana, o el yo puro fichteano. En ambos casos se trata de una realidad entitativa.

Por el contrario, la persona de que habla Zubiri es distinta, ya que define solo el carácter de un "de suyo", con independencia de su condición de "en sí".

Esa es la razón de que Zubiri utilizara, para denominar esta condición personal, un término nuevo, el de "personeidad". Del mismo modo que el "de suyo" de la cosa en tanto que actualizada no es sustancia en el sentido antiguo o moderno, y por eso la llama "sustantiva", el "de suyo" inteligente o intelectivo no es "persona" en el sentido clásico, y por eso lo denomina "personeidad". No se trata de la clásica doctrina de la sustancia y de la persona, sino de otra muy distinta, que habla de sustantividad y personeidad.»

[Gracia, Diego: "La antropología de Zubiri", en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 96-97]



«La realidad humana, por su inteligencia, se constituye en realidad abierta a lo real en cuanto tal. En este sentido, ciertamente Zubiri se opone a la concepción idealista de la inteligencia como "en sí" (SE 500 ss.). Pero tampoco se puede entender que la esencia de la inteligencia sea la apertura misma: "Es decir, la apertura es un carácter trascendental del "en sí". No es un añadido, pero tampoco es algo que flota sobre sí mismo. Solo porque la esencia intelectiva es real en sí misma puede estar abierta a la realidad misma en cuanto tal" (SE 502-3).

Si el error de las filosofías del sujeto ha sido entender que la inteligencia como realidad está "en sí", siendo su apertura un momento meramente accidental y no formal; el error de algunas filosofías contemporáneas –sin duda Zubiri piensa en Heidegger– ha sido entender esta inteligencia y esta realidad como pura apertura: el hombre es "puro suceder yo acontecer".

Zubiri asume la crítica al Yo trascendental que sigue pensándolo como algo permanente y constante, que caracteriza la "mismidad" del Yo como la "permanencia de algo que ya está siempre ahí" (Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, 1927, pp. 318-320), pero para él esto no significa reducir el Yo a mera facticidad, considerar su esencia únicamente desde el punto de vista de la temporalidad.

Es más, precisamente por ser una realidad abierta, en la realidad humana su momento de individualidad es mucho más rico que en el resto de realidades: "La esencia estrictamente abierta es suya *formal* y

reduplicativamente, como he solido decir; no solo se *pertenece* a sí misma, sino que tiene ese modo peculiar de pertenecerse que es *poseerse* en su propio y formal carácter de realidad, en su propio "ser-suyo". Es su realidad en cuanto tal lo que es "suya". (SE 504)

Por aquí arribamos a la noción clave de la antropología zubiriana de "persona": "Tomando el *poseerse* como un carácter del acto primero, este modo de ser suyo es justo lo que constituye la persona" (SE 504). Esta noción está históricamente ligada a la "incomunicabilidad", a la "irrepetibilidad".

Por muy abierta que sea la realidad humana, hay en esta un fondo intransferible por el que se diferencia radicalmente de todas las demás cosas y personas. No en vano el hombre es una realidad subsistente.

Las demás cosas pueden tener individualidad, por ello preguntamos por ellas con el pronombre "qué", pero solo el hombre es subsistente, es más que un qué, es un "quién" (SH 116): una realidad dividida –con cierta clausura con respecto a todo lo demás–; una realidad sustantiva –frente a la falta de sustantividad de todas las demás cosas del universo–, un todo; por último, la subsistencia hace referencia al carácter de pertenencia de una realidad a sí misma, a la suidad.

Por este triple carácter podemos decir, entonces, que la realidad humana es una realidad subsistente o –visto desde el punto de vista del modo de realidad– un "relativo absoluto".

Por algo es la persona la única realidad totalmente individual: frente al mero carácter de diversidad de todas las demás realidades mundanales, el hombre es individual, está separado de todo lo demás, "no puede formar parte de nada" (SH 667), no puede ser incluido en una totalidad hegeliana: "Sería una quimera pretender que el Todo de la realidad fuera una especie de gran océano de realidad, que va evolucionando un poco estilo Hegel.

Esto es completamente quimérico. Los psiquismos y las inteligencias son rigurosamente personales, son cada una "suya", y en cada uno de una manera limitada, pero auténtica y real; la realidad justamente se abre hacia sí misma en su carácter de realidad" (EDR 217).

El hombre es un fin en sí mismo. Cada persona, cada suidad, es un ser único e irrepetible; por ello merece total respeto. Así, el intento de salvar el solipsismo no puede significar caer en la trampa de la posición inversa como sacrificio del individuo y, con ello, de la moral.

Zubiri, considerando que el sacrificio del individuo ha sido una constante en la herencia hegeliana, se pronuncia tajantemente al respecto: "Por muchas vueltas que se le dé, la historia no es nunca una realidad última del espíritu: es una realidad penúltima, no respecto del espíritu absoluto como Hegel pretendía, sino respecto del espíritu personal de cada una de las personas" (EDR 273).

“[El hombre] en definitiva está siempre abocado a hacer su propia vida y su propia suidad [...]. El último pivote del dinamismo del hombre es justamente el dinamismo de su propia suidad [...] La historia y la sociedad están hechas para el hombre, y no el hombre para la historia y la sociedad” (EDR 274).»

[Barroso Fernández, Óscar: “El problema de la alteridad en la filosofía de Zubiri”, en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 577-578]



«Con denodado y concienzudo esfuerzo intelectual Zubiri trató una y otra vez de deshacer la trama del que acertadamente ha sido calificado como nudo gordiano elemental de la filosofía de Zubiri, es decir, la aprehensión primordial de realidad.

El nudo básico de su metafísica está configurado, en efecto, por el fenómeno elemental de que la intelección humana resulta ser, primordialmente, un modo de sentir de lo real en la inteligencia sentiente (IRE 13).

En adelante, la cuestión decisiva consistirá en dilucidar tanto el tipo de respectividad en que se hallan *inteligencia y realidad*, como el momento de anterioridad, o de *prius*, que parece apuntar la realidad dada en relación a su aprehensión. Con ello no se está diciendo que la realidad queda agotada en absoluto en la intelección humana, entre otras razones porque esta no es sino mera actualidad de lo real.

El dato básico de la experiencia que el hombre tiene de la realidad consiste en el fenómeno de que la realidad se le hace presente, “queda” o “está” dada, como “de suyo”. Por eso puede Zubiri afirmar que el gran problema humano consiste en “saber estar en la realidad” (IRA 351-352).

Este “saber estar en la realidad” es otra forma de expresar que el hombre “queda”, él mismo, retenido constitutivamente en y por la realidad como sabiendo de ella.

Pero Zubiri dirá algo de mucho más calado y es que en la actualización de las cosas queda asimismo “co-actualizada”, en común, la realidad de la propia intelección (cf. IRE 155-169). “Saber estar en la realidad” implica también, por tanto, saber de mí; más aún, es que solo “así es como estoy en mí” (IRE 157).

Con esto no hemos salido aún del ámbito meramente intuitivo de la aprehensión primordial. Que en dicha aprehensión sea dada como “de suyo” no solo la cosa, sino la propia inteligencia sentiente, es algo que, en principio, no excede el mero análisis de la aprehensión sentiente de lo real.

Pero si lo que con posterioridad se pretende es, no obstante, describir o definir la persona humana como suidad, o sea, como lo que es “en realidad”,

entonces tenemos que ser conscientes de que estamos entrando en el ámbito cuanto menos del logos.

Ya no contamos con la aprehensión primordial sin más, sino con un modo ulterior de intelección por el que accedemos a inteligir lo que una cosa real es en su realidad campal, es decir, respecto o en función de otras realidades (IRE 121, 195-196, 275).

Este paso al ámbito de logos sentiente resulta ciertamente de obligado reconocimiento en orden a evitar habituales confusiones en torno a la sustantividad de la realidad humana. Solo entonces estaremos en condiciones para sustantivar la inteligencia sentiente como suidad y para definir la persona humana desde su capacidad de apropiarse o de hacer suya su propia realidad. [...]

La realidad humana puede ser definida como persona justamente por ser formal y reduplicativa suidad real y de serlo, además, "frente" a todo lo real. Insisto que muchas de las teorías más conocidas de Zubiri acerca de la esencia de la sustantividad humana probablemente sobrepasen los límites de la aprehensión primordial y se adentren ya en el perímetro del logos e, incluso, de la misma razón.

Así sucede, por ejemplo, con la presentación del hombre como "animal de realidades" (SE 452, 507; IRE 284; HD 46-47) basada directamente en la diferenciación entre inteligencia sentiente y sentir estímulo. Y en la misma estela se sitúa igualmente la definición de persona como suidad y de esta como raíz de la personeidad, esto es, de aquella realidad absoluta pero relativa que va logrando dinámicamente su personalidad mediante la realización de acciones: El hombre resultará ser agente, actor y autor de su propia vida (HD 75-88).

Zubiri va a acabar elaborando un diseño de la "idea del hombre". El enigmático poder de lo real ocupará entonces un puesto relevante teniendo en cuenta que gracias a su apoderamiento puede llegar el hombre a hacerse persona. La raíz misma de la realidad personal será puesta, en consecuencia, en el hecho radical de la religación (HD 89-112).»

[Herrero Hernández, F. J.: "Muerte y metafísica en Xavier Zubiri", en Pintor-Ramos, Antonio (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 183-185]



«Según Zubiri, "tal vez fuera poco decir que el hombre se encuentra implantado en el ser". Porque hay que decir que "el hombre *existe* ya como persona, en el sentido de ser un ente cuya entidad consiste en *tener que realizarse* como persona". Su nuevo "análisis ontológico" (posteriormente "noológico") descubre, pues, la "existencia personal" (posteriormente la "realidad personal").

El análisis zubiriano de la existencia, realizado dentro de un horizonte ontológico de impronta heideggeriana (que en su momento se transformará

en metafísico), destaca el carácter personal: el hombre existe como persona y la existencia y la vida son suyas. El hombre no es su existencia, sino que la existencia es "suya".

Por otra parte, en los actos, el hombre va tomando posición respecto de algo que Zubiri llama "ultimidad". Porque el hombre no es una cosa, sino una realidad personal y por serlo se halla constituida como algo "suyo", enfrentada con el todo del mundo en forma "absoluta" (NHD, p. 410). "La religación no es una dimensión que pertenece a la *naturaleza* del hombre, sino a su *persona*, [...] a su naturaleza personalizada" (*Ibid.*, p. 430).»

[Conill Sancho, Jesús: "Zubiri y Heidegger desde Ortega y Gasset". En Nicolás, Juan Antonio / Espinoza, Ricardo (eds.): *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008, p. 93-94]



«La realidad tiene una fuerza de imposición. Y tiene dicha fuerza no tanto en virtud de las notas tales y cuales que poseen las cosas. La fuerza es de la realidad, más allá de su diversa y cambiante modulación en notas. La realidad entonces sobrepasa a las notas en que se manifiesta.

Ciertamente que no hay realidad fuera de las notas precisas que cada cosa posee, pero en cada cosa la realidad es más que esas notas y las trasciende. Como dice Zubiri: ser real es "más" que ser tal cosa. La realidad se impone al hombre no en cuanto tal realidad, sino en cuanto realidad *simpliciter*. Como real, la cosa afecta y se incorpora irresistiblemente a la vida humana.

El hombre puede en todo caso elegir la respuesta que ha de dar a la cosa que lo afecta. Siempre dispone de algún margen responsivo, mayor o menor. La realidad no obnubila, sino que descubre la libertad del hombre. Justamente porque las cosas son realidades –son otras cosas o, más bien, cosas *otras*–, el hombre cuenta con posibilidades y proyecta su propia vida.

Pero esta libertad está situada, fundada en la realidad. Por su inteligencia sentiente, el hombre vive en un mundo real y está inundado por la alteridad de las cosas. Él mismo es real y se posee de una manera especialísima (quizá como ninguna otra cosa es dueña de sí misma).

El hombre no sólo tiene las notas de las que consta, sino que por sentir su propia realidad se posee doblemente (reduplicativamente, dice Zubiri). Él es, entonces, real y actúa en vista de su propia realidad. Y las cosas reales del mundo son aprehendidas por él en tanto que reales.

El hombre es otro respecto de las cosas del mundo, y éstas son otras respecto de él. Y esta diferencia hace de él una persona. Ser persona significa poseer su propia realidad en cuanto realidad. Sin separación alguna respecto de las cosas del mundo, la persona es una realidad absoluta, pues está liberada de las demás cosas. Puede decirse, por ende, que la persona es una realidad fundada en la realidad.»

[Solari, Enzo: "Heidegger y Zubiri ante el problema de Dios", en Nicolás, Juan Antonio / Espinoza, Ricardo (eds.): *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008, p. 482]



«El concepto de persona de Zubiri es fenomenológico, o mejor aún, noológico. Solo después se hace metafísico, en el sentido clásico del término. Esto significa que la persona es un dato inmediato que se nos actualiza en aprehensión primordial de realidad.

A la vez que el ser humano aprehende las cosas como "de suyo", se aprehende a sí mismo como "suyo". Este dato tiene la contundencia de la aprehensión primordial de realidad y la verdad propia de la verdad real. El dato es verdadero con verdad real, aunque la descripción se hace necesariamente desde el logos, y por tanto tiene un valor de verdad menor, que es el propio de la verdad dual.

Pero lo más importante es advertir que la mayor parte de las cosas que decimos sobre la persona humana ni están dadas en aprehensión primordial ni son descripciones del logos, sino explicaciones de la razón. Estas explicaciones son necesarias en el orden de la metafísica, lo mismo que lo es en el de la ciencia.

Pero el valor de verdad de estas explicaciones es muy bajo; es el propio de lo que Zubiri llama verdad de "verificación". Para él la verdad de verificación tiene necesariamente un carácter lógico e histórico, y por tanto se halla siempre abierta a ulteriores rectificaciones. Las explicaciones tanto científicas como metafísicas, tienen siempre un carácter penúltimo.

Pues bien, gran parte de lo que Zubiri dice en torno a la idea de persona, y todo lo que afirma sobre el embrión, pertenece al orden de las explicaciones y de la razón.

Son explicaciones importantes, pero en cualquier caso sometidas a continuar revisión, no sólo por otros pensadores, sino incluso por él mismo. En este punto hay evidente evolución en su obra, como corresponde a un tipo de pensamiento a mil lenguas del dogmatismo, y que acepta la crítica, tanto interna como externa.»

[Gracia, Diego: *El poder de lo real*. Madrid: Ed. Triacastela, 2017, p. 445]



«Pero Laín apenas si le atiende, ocupado como está en ayudar a Carmen a redactar la esquila que quiere publicar en la prensa.

–Pido una oración por el eterno descanso de su persona –dice Carmen.

–Me parece muy bien. Pedir una oración por el eterno descanso de su alma parece un poco sarcástico para un filósofo que niega la separación del cuerpo y el alma –comenta Laín.

La esquila, al sustituir "alma" por "persona", sorprende en algunos ambientes eclesiásticos, y también se produce cierto escándalo cuando se anuncia que Zubiri será enterrado en el cementerio civil.»

[Corominas, Jordi / Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid: Taurus Ediciones, 2006, p. 706]



«Diego Gracia deslinda en *Sobre la esencia* una fuente redaccional antropológica que mantiene el planteamiento antropológico del curso sobre la persona y prima la esencia sobre la sustantividad, y una fuente metafísica que expresa una nueva concepción de la realidad en la que la sustantividad es entendida como único sistema suficiente y la esencia como mero subsistema, en sí insuficiente.

La suma de todos estos factores que enumeramos llevará a Pintor-Ramos a afirmar que *Sobre la esencia* es un libro muy mal escrito.»

[Corominas, Jordi / Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid: Taurus Ediciones, 2006, p. 810 n. 48]



«Como filósofo típicamente contemporáneo, Zubiri es muy escéptico respecto a la capacidad de la razón humana para establecer conceptos completamente adecuados, y por tanto absolutos e inmutables, sobre la realidad. Esto significa tanto como decir que la razón humana no es capaz de hacer metafísica, en el sentido clásico de la expresión.

Si cabe hacer metafísica, y Zubiri cree que sí cabe, es a un nivel previo al de la razón. Ese nivel prejudicativo es el que Zubiri denomina "aprehensión primordial". En él se le dan al aprehensor las cosas como realidades, pero no como realidades en sentido clásico, como cosas "en sí" que la inteligencia es capaz de conocer en su esencia, sino como cosas formalmente "de suyo".

En la aprehensión el aprehensor aprehende las cosas como "de suyo" y se aprehende a sí mismo como un "de suyo" que es capaz de aprehender las cosas como "de suyo" y que además es capaz de hacer suyo su propio de suyo. Por eso dice Zubiri que el ser humano es "formal y reduplicativamente suyo", y esta es la definición que da de persona, de personidad.

Saber que el ser humano es de suyo realidad personal no significa conocer lo que es la persona allende la aprehensión, es decir, "en sí". Esa es la obra de la razón, en este caso de la razón metafísica.

Y la razón, incluso la metafísica, no es capaz de adecuarse completamente al en sí de las cosas, de modo que sus conceptos sobre ellas son siempre construcciones imperfectas, inadecuadas y provisionales. Eso no significa que no se pueden buscar conceptos cada vez más adecuados. Esa es la tarea de la razón metafísica, pero sin perder nunca de vista que la adecuación total no se dará nunca. De ahí que la metafísica de Zubiri, como

la mayor parte de las metafísicas del siglo XX, sea cualquier cosa menos dogmática.»

[Gracia, Diego: *El poder de lo real*. Madrid: Ed. Triacastela, 2017, p. 471]



«La sustantividad tiene dos momentos, el de "contenido" y el de "formalidad", que permiten distinguir en la cosa actualizada en la aprehensión humana dos órdenes, que Zubiri llama "orden talitativo" y "orden transcendental" (SE 417-424). Porque son órdenes se ordenan mutuamente, de tal modo que están "en función" el uno del otro. El orden transcendental tiene una "función talificante" (SE 476) y el orden talitativo una "función transcendental" (SE 419-425).

El contenido de la cosa real, en tanto que aprehendido como algo "de suyo", ya no es mero contenido sino "tal" realidad. Es lo que Zubiri llama talidad. Talidad no se identifica con contenido. Un perro y un hombre pueden aprehender los mismos contenidos, pero el perro no aprehende talidades y el hombre sí. Realidad es formalidad.

La formalidad propia de la aprehensión humana envuelve el contenido transformándolo en talidad. Y como la formalidad abre al orbe de la realidad en tanto que realidad, por tanto, a la transcendentalidad, resulta que "talidad es una determinación transcendental: es la *función talificante*" (IRE 124).

La talidad es un "orden". Las cosas, en efecto, se ordenan según su talidad. Esto las diferencia en "formas" y "modos". En tanto que tal, es decir, por razón de su constitución, cada realidad es una "forma de realidad". Cada cosa real es una forma de ser real (IR 125). Verde es la forma verídea de realidad, y lo mismo puede decirse de las otras cosas reales. "La constitución es así la *forma* concreta de la unidad de lo real" (IRE 210).

Pero en tanto que tales, las cosas reales no sólo tienen formas sino también "modos" distintos de realidad. [...] "Hierro y cobre a pesar de su diversidad constitucional y, por tanto, a pesar de ser distintas formas de realidad, tienen, sin embargo, igual modo de sustantividad: su sustantividad no consiste sino en "mero tener en propio" sus notas. [...]

Por su parte, los animales todos tienen cada uno su constitución propia y, por tanto, su propia forma de realidad. Pero todos ellos tienen, sin embargo, un igual modo de realidad distinto del 'mero tener en propio'. EL animal tiene una independencia y un control específico sobre el medio fundado en gran medida en el sentir. En el sentir, el viviente animal se siente más o menos rudimentariamente como un *autos*.

El animal tiene siempre cuando menos un *primordium*, cada vez más rico en la serie zoológica, de *autos*. Es un modo de realidad distinto del mero tener notas en propio; es un nuevo modo de realidad que llamamos vida. [...]

El hombre tiene aún un modo de realidad más hondo. El hombre no es solamente algo que se posee, algo *autos*, sino que es *autos* de un modo distinto: siendo no solamente sustantividad propia, sino siendo su propia realidad en cuanto realidad. El simple *autos* consiste en pertenecerse por razón del sistematismo de sus notas. En el hombre se trata de un *autos* en que se pertenece no por el sistematismo de sus notas, sino formal y reduplicativamente por su carácter mismo de realidad: es *persona*.

En la persona es preciso distinguir dos dimensiones o mementos. Uno es el *formal*, aquello en que la persona consiste, la suicidad, que Zubiri llama *personidad*, y otro momento que tiene carácter sólo *modal*, y que, a diferencia del anterior, Zubiri denomina *personalidad*. La personidad es siempre la misma, en tanto que la personalidad va cambiando (HD 49).

El hombre es, pues, una "forma" de realidad, la sustantividad humana, que determina un "modo" formal de realidad, la personidad, fundamento a su vez de la personalidad "modal". La terminología puede parecer a veces contradictoria o, al menos, ambigua, pero si se analiza con detención se verá que no tiene por qué causar problemas.

Esa es la estructura del orden talitativo. Las cosas reales se ordenan en formas y modos de realidad. Las formas son innumerables, los modos se reducen a tres: mero tener en propio, autoposeerse, ser persona.»

[Diego Gracia: *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2007, p. 174-176]



«Se dice que el concilio de Calcedonia fue la primera vez que se utilizó el término griego *prosôpon*, que quiere decir máscara, para referirse a persona, como hoy conocemos el término. La principal consecuencia del Concilio fue el cisma de los monofisitas. Muchos obispos repudiaron el concilio, arguyendo que la doctrina de las dos naturalezas era prácticamente nestoriana.

En las principales sedes apostólicas del Imperio Bizantino, se abrió un período de disputas entre monofisitas y ortodoxos, con diversas vicisitudes, en las que intervinieron a menudo los emperadores.

Aquí tienen su origen las antiguas iglesias orientales, que aún hoy rechazan los resultados del Concilio: la Iglesia Ortodoxa Copta, la Iglesia Apostólica Armenia, la Iglesia Ortodoxa Siríaca, la Iglesia Ortodoxa Malankara, de la India, la Iglesia Ortodoxa Etíope y la Iglesia Ortodoxa Eritrea.»

[Fuente: http://es.wikipedia.org/wiki/Concilio_de_Calcedonia]



«La función de la memoria está intrínsecamente ligada a una de las características del sujeto: su dependencia del pasado, la imposible abdicación de su pasado, del saber indeclinable que uno es lo que "ha ido siendo" hasta ahora, momento, el de ahora, en que también "se está

siendo" y que se añadirá a los que le precedieron. Así nos reconocemos en tanto que sujetos, esto es, entidades con experiencias de vida *vivida*, sujetos con historia (la nuestra), o más exactamente, con *biografía*. Por eso, la evocación tiene una *estructura narrativa*. Evocar es contar (o contarnos), de palabra o por escrito. Lo dramático de algunas evocaciones es que no pueden ser contadas a falta de palabras.»

[Castilla del Pino, C.: "El uso moral de la memoria". En: *El País*, 25.07.2006]



«En toda cosa real, pueden considerarse —afirmará en SE— dos momentos trascendentales. Uno primario y radical, la cosa real en su propia realidad, el «de suyo». Otro fundado en la primera actualidad, es decir, la actualidad mundanal de lo real; el ser, la *realitas in essendo*.

En un artículo posterior, «Respectividad de lo real», se hablará de *actuidad* de la cosa real (*de suyo, actualidad primaria* en SE) y de *actualidad* del ser (*reactualidad* o *ser* en SE). Estos dos momentos se traducen en el hombre en los términos de *persona* (o *personidad*) y *personalidad*.

La personalidad es la figura que va cobrando la persona en la realización de sus actos; actos que no son meros añadidos accidentales, ya que toda configuración es una estricta personalización. Por eso, «la personalidad es un modo de actualidad de mi propia realidad en el campo de las demás realidades y de mi propia realidad.

Y por esto, la persona tiene inexorablemente las inevitables vicisitudes del campo de la realidad» (IS, pág. 273). De aquí que desde la personalidad nunca se sea *lo* mismo, aunque se es *el* mismo. Cfr. Rovalletti, *Hombre y Realidad*, págs. 28 y 71.

Por ejemplo, el modo de ser «persona», de ser «cosa». Xavier Zubiri distingue entre *forma* y *modo de realidad*. Cada nota o sistema de notas constituye una «forma de realidad; así *verde* es la forma virídea de realidad. Pero las cosas se caracterizan sobre todo por el *modo* como estas notas son "suyas".

Así el hierro, el cobre a pesar de su diversidad constitucional, tienen sin embargo igual modo de sustantividad; su sustantividad no consiste sino en "el mero tener propio" sus notas» (IS, pág. 211). Los animales, en cambio, gracias a su independencia y a su control específico sobre el medio tienen un *modo* de «autoposesión».

El hombre finalmente es un *autós* que se pertenece no sólo por el sistematismo de sus notas, sino formal y reduplicativamente por su carácter mismo de realidad, es «persona».

[Rovalletti, María Lucrecia: "Xavier Zubiri o la inteligencia militante". En: *Sistema*, vol. 121, pp.123-134 (1994)]



«La "revolución copernicana" se hace indispensable desde el momento en que se acepta que "todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia" (KrV B 1) y la receptividad sensible registra una "materia bruta" (KrV A 1) que sólo alcanzará objetividad mediante su información *a priori*.

Si los apriorismos emanan del sujeto, es ese sujeto el que debe dotar de necesidad y universalidad a las efímeras impresiones, mover el dinamismo cognoscitivo hasta el extremado refinamiento conceptual que muestran las leyes científicas y, por tanto, se está confiriendo a esa subjetividad una consistencia y una inmutabilidad a la que hay que referir todos los anhelos de la razón.

Si "el *yo pienso* tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones" (KrV B 132), parece que se está haciendo del yo un uso que va mucho más allá del mero carácter fenoménico, por mucho que luego, como es de todos sabido, Kant desmonte brillantemente los paralogismos a los que aboca la tentativa de la razón por conocer la sustancialidad de ese yo trascendiendo su manifestación fenoménica.

La "revolución copernicana" no sería viable si no se trascendiese la mera subjetividad empírica y para Zubiri este carácter "transcendental" es tan sustantivo que queda en función adjetiva el hecho de ser puesto por el sujeto (lo que determina el "idealismo") hasta el punto de llegar a afirmar, en contra de lo que había dicho en otras ocasiones, que "Kant es lo menos subjetivista que cabe" (PFMO 200); esto ofrece la base para que dos filósofos como Zubiri y Kant sean "hombres que no están de acuerdo, pero que en el fondo se entienden entre sí" (CLF 275).

Si el problema es el proceso lógico de constitución de la objetividad sobre el suelo firme de la subjetividad, en Zubiri (como en tantos autores de nuestro tiempo) ese planteamiento es imposible porque la subjetividad, lejos de ser aquel punto de partida sólido, es algo de muy trabajosa constitución y, en el mejor de los casos, no es algo originario: "El Yo no es sujeto sino predicado: esta realidad soy Yo" (HD 56) (1); es decir, Kant parte originariamente de una disyunción radical entre sujeto-objeto "y esto es radicalmente falso" (IRE 127).

Si no hubiera una previa "presentación" de las cosas, el yo no podría "representárselas", por lo que una subjetividad (2) armónica y plena sería, en el caso improbable de que se lograra, una meta lejana a conquistar.

(1) Esto es mucho más que una disputa verbal; aquí sólo puedo indicar que uno de los problemas axiales de la filosofía de Zubiri es una forma de realidad como la persona que sólo puede ser lo que es ("personidad") mediante un proceso de personalización o eventualmente de despersonalización ("personalidad").

(2) Que la filosofía de Zubiri no es una "filosofía del sujeto" en ninguno de los sentidos posibles, parece bastante claro. No lo es tanto, en cambio, el

lugar (derivado) de la subjetividad en Zubiri; cf. IRE 165, 180; el tratamiento más amplio del tema, aunque poco atendido, está en HV 106-138.»

[Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 167-168]



«Si se tiene en cuenta que el ámbito de lo dado abarca aproximadamente las notas constitucionales y lo conquistado racionalmente quedaría para el grupo de las notas constitutivas, el concepto mediador debería ser el de *constitución*, concepto que parece clave en la metafísica zubiriana porque es el que desde dentro permite unificar notas dispersas como configuradoras de la realidad de la cosa.

Per aquí interfiere otro problema: la insuficiencia del ámbito descriptivo para agotar lo dado lleva también a poner en marcha una razón científica, que busca “explicar” lo que aparece; la razón científica no es la razón metafísica, pero es cierto que ambos son “razón” y, por tanto, obedecen a las pautas básicas de toda racionalidad y, aunque no es impensable que haya fuertes tensiones dentro de la razón, Zubiri intenta el máximo paralelismo, incluso para aprovechar su riqueza mutua.

Pues bien, ese intento de mantener todo el paralelismo posible entre las construcciones metafísicas y las distintas construcciones científicas da a la metafísica de Zubiri la apariencia de que está fundada en los resultados del saber científico y el amplio espacio dedicado a conceptos como el de “especie” o del de *phylum* llevan a sospechar que la metafísica zubiriana podría ser solo una generalización del conocimiento científico de su época, en concreto de los avances recientes en física y en las ciencias de la vida.

En realidad, el movimiento es el inverso; Zubiri pone a prueba su metafísica en su confrontación con todos los hechos, incluidos también los científicos y en los que pueden parecer conceptos comunes se esfuerza por hacer ver que el punto de vista filosófico no se confunde con el científico pues su interés reside exclusivamente en el orden transcendental; sin embargo, la diferenciación insuficiente entre lo dado y lo que está “allende” lo dado propicia fácilmente la idea de que la metafísica está mediada por la ciencia con lo cual, a pesar del nuevo y abstruso lenguaje, seguimos en el tópico esquema escolástico que ordena los saberes en vulgar, científico y metafísico.

Esto encubre el punto clave de la metafísica de Zubiri: el ámbito transcendental está dado con todo contenido sentido y, por tanto, es estrictamente sentido, aunque no “estimúlicamente”; por tanto, la diferencia entre la descripción de lo dado y las elaboraciones racionales no coincide en absoluto con la diferencia zubiriana entre “lo talitativo” y “lo transcendental”; si no es muy difícil entender que dentro de lo talitativo entre una parte importa de actividad racional, no se suelen sacar las

consecuencias del hecho indudable de que en Zubiri lo transcendental está dado en toda actualización intelectual; otra cosa distinta es que la estructura sistemática de los transcendentales concretos sea una elaboración racional y, por cierto, una de las más problemáticas de toda la obra de Zubiri.

No hace falta decir que esa ambigüedad en la constelación de los “hechos” y las dificultades en el círculo con el que se configura la metafísica, refluyen a su vez sobre la constelación antropológica, sobre todo en un punto clave: la persona como suidad pertenece al ámbito transcendental porque viene especificada por la reduplicación de lo específico de la realidad (“suyo”) y, sin embargo, no tiene un lugar propio dentro de la estructura de los transcendentales concretos porque, como “forma” de realidad, no es universalizable a todas las cosas reales; como dirá Zubiri, “persona es un carácter transcendental” (SR 203), por porque sea universalizable a toda realidad, sino porque su definición pertenece a la manera cómo de suyo está configurada por las notas que constituyen su realidad.»

[Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 216-217]



Origen teológico de la concepción cristiana de la persona

«Zubiri siempre reconocerá al Cristianismo el mérito de haber introducido en la historia del pensamiento, a raíz de las discusiones cristológicas de los primeros cuatro siglos, el concepto de persona (cf. *El hombre y Dios*, p. 323). Pero esta contribución fundamental a la historia del pensamiento está empapada, a los ojos de Zubiri, por las consecuencias filosóficas de otro concepto de origen cristiano: la idea de la creación *ex nihilo*.

En la raíz de ambas cuestiones estaría la identificación del *lógos* del cuarto evangelio con el de la filosofía griega.»

[González, Antonio: “[La novedad teológica de la filosofía de Zubiri](#)”. Madrid, 1993. Reeditado en la *Revista latinoamericana de teología* 30 (1993) 233-261]

El Concilio de Éfeso se celebró en el 432 en Éfeso, antiguo puerto griego, en la actual Turquía. Fue convocado por el emperador Teodosio II para poner fin a la querrela suscitada por la doctrina nestoriana, que considera a Cristo separado en dos personas, una humana y una divina, que conforman dos entes independientes, que es Dios y hombre al mismo tiempo, pero formado de dos personas distintas. En el concilio de Éfeso se debatió sobre la naturaleza de Cristo dada la negación de los nestorianos a la unicidad de la naturaleza de Cristo.



«La teología sistemática difícilmente puede prescindir del concepto de persona. Se trata de un concepto esencial para la cristología y para la

teología trinitaria. Ahora bien, la teología no tiene que pensar la persona como sujeto, ni como complemento de la naturaleza. Según Zubiri, los padres griegos entendieron la persona como un principio para la subsistencia de la propia naturaleza.

No solo eso. Zubiri puede recurrir también a teólogos occidentales, como Ricardo de San Víctor, que considera cercanos a la perspectiva griega. Este teólogo pensó la naturaleza como una sistencia, mientras que la persona sería el modo de tener naturaleza, su origen, su ex.

Y, como dice Zubiri, "creó entonces la palabra existencia como designación unitaria del ser personal. Aquí existencia no significa el hecho vulgar de estar existiendo, sino que es una característica del modo de existir: el ser personal".

Sin duda, es una concepción de la existencia que no deja de recordarnos de nuevo a Heidegger, que también reserva el término para el ser humano.

En el caso de la encarnación, como también en el caso de la Trinidad, Zubiri echa mano del concepto de persona de Ricardo de San Víctor. Si la persona consiste en "ex-sistencia", lo decisivo es precisamente el ex-, la relación de origen, el modo de tener la propia sistencia, la propia naturaleza. En el caso de la Trinidad, los tres modos del ex- serían "las tres personas cuya mutua implicación asegura su idéntica sistencia natural".

En el caso de la encarnación, ...la persona divina tiene esta naturaleza singular humana porque el Hijo la 'toma' directamente para sí... la naturaleza singular de este joven israelita está asumida por la persona del Hijo, de tal suerte que esta persona es principio de subsistencia, no solamente para la morphé divina, sino también para esta morphé humana.

El resultado es entonces que "cuanto es y hace este hombre concreto Jesús es de Dios, en sentido ontológico, es divino".

La terminología existencial del victorino, unida a sus propias consideraciones históricas y ontológicas sobre la morphé, sirve a Zubiri para conceptuar un problema teológico. De fondo, sin embargo, está la interpretación del ser como actividad pura, interpretación que utiliza para situar ontológicamente el problema del monoteletismo.

Si el ser se interpreta como acción, nos situamos en un plano muy anterior y distinto de toda facultad operativa. Desde este punto de vista, la voluntad sería algo perteneciente a la naturaleza y no a la persona.

Así puede Zubiri justificar la posición teológica triunfante en los concilios de la antigüedad: si en Cristo hay dos naturalezas, hay también dos voluntades. Más allá de los problemas históricos y teológicos implicados en este concepto, lo importante es notar, de nuevo, que Zubiri es capaz de utilizar magistralmente la interpretación de Aristóteles apuntada en los prenotandos filosóficos de su trabajo para resolver un problema de teología.

[González, Antonio. "Los orígenes de la reflexión teológica de Zubiri." *Theologica Xaveriana* 179 (2015): 209-250]



«Zubiri piensa que la razón puede y tiene que plantearse el tema de lo que llama la "realidad divina", y que puede hacerlo sin utilizar las categorías propias de los objetos. Estas categorías eran, según dijimos, las propias de "ser", a diferencia de la "realidad", y las propias de la "talidad", a diferencia de la "trascendentalidad".

De la realidad divina puede predicarse la realidad, el de suyo, la sustantividad y la actualidad, pero no las categorías propias del ser, entre otras, la de tiempo, ni tampoco la de la talidad, como si se tratara de un objeto. Y tampoco podemos aplicarle predicados talitativos, sino trascendentales.

Entre estos últimos me interesa resaltar uno, el de "persona". Par Zubiri, persona es un concepto trascendental, y éste podría aplicarse a la realidad divina, que, por tanto, se definiría como realidad, trascendental, personal, y, en tanto que tal, absoluta y fundante.

Este es el punto fundamental en el razonamiento de Zubiri. El **fundamento** es realidad trascendental, y en tanto que trascendental, realidad personal. Ahora bien, eso es lo que llamamos Dios. De donde resulta que la experiencia del fundamento es experiencia de una realidad personal, de Dios, no experiencia de lo sagrado, que sería sólo el sentido consecutivo, en el orden mundano, a la realidad de Dios. [...]

Zubiri ha defendido siempre que, si bien en el orden natural la crítica de Hume a la **causalidad** es definitiva, en el orden moral, el de los actos personales, no tiene efecto. El ser humano se propone objetivos y actúa causalmente. Es lo que Zubiri llama "causalidad personal". ¿Cabe aplicar esta categoría a Dios? Zubiri lo hizo, de hecho, en sus textos teológicos, ya desde el primero de ellos, *El ser sobrenatural: Dios y la edificación en la teología paulina*. [...]

Todo el mundo es obra de Dios, de un acto voluntario, libre y personal de Dios. En eso consiste la causalidad personal de Dios. No es la causalidad desde las cosas naturales a Dios, sino de Dios al mundo. No es una causalidad desde las cosas naturales a Dios, sino de Dios al mundo. Es una causalidad que permite ver las cosas desde Dios, como obra suya, resplandor suyo, manifestación o revelación suya. Esto es lo que Zubiri considera horizonte de lo sagrado, el **horizonte de la deidad**. [...]

Donde Heidegger dice **Dasein**, Zubiri dice "persona", y donde el primero habla del "abismo" del fundamento, Zubiri lo expresa como "problematismo" de la fundamentalidad (*El hombre y Dios*, pág. 99). Ya sabemos lo que significa "problema" y "problemático" en el mundo de la razón (*Inteligencia y razón*, pág. 91).

El *Dasein* traspasa el mundo de los entes e incluso su propia condición de ente a través de la experiencia de la angustia o de la muerte. Eso es lo que sumerge en el abismo. Pues bien, en Zubiri el problematismo de la fundamentalidad se experimenta bajo las formas de "enigma" e "inquietud" (*El hombre y Dios*, pág. 99). Todo esto resuena, tanto en uno como en el otro, en la "voz de la conciencia", que para Heidegger es la "voz del ser", y en Zubiri se transforma en "la voz de la realidad" (*Ibid.*, pág. 104).

Al predicar de Dios las propiedades trascendentales de realidad, sustantividad, actualidad y, sobre todo, personabilidad, Zubiri dota de contenido a la "realidad divina", dando el último salto, convirtiéndola en un "Dios" personal.

La diferencia entre Dios y la realidad divina reside en que ésta es un puro término intelectual, en tanto que Dios es una persona que en tanto que tal puede ser término de la vida religiosa del ser humano. Aquí no hay sólo intelección; aquí hay sobre todo "experiencia".»

[Gracia Guillén, Diego: "El problema del fundamento". En Nicolás, Juan Antonio / Espinoza, Ricardo (eds.): *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008, p. 65-67]



«Como para Heidegger, también para Zubiri, la moral ha de recuperar el sentido de habitar, de la morada, pero con matices propios que lanzan el problema moral por dimensiones inexploradas por Heidegger. El habitar o el estar en la realidad zubiriana está templado por la fruición.

Por la fruición el hombre está implantado en la realidad y no arrojado al ser. Este punto de partida positivo tiene repercusiones para la cuestión moral: la experiencia positiva del fundamento en Zubiri permite pensar la realidad humana en términos de realización personal y la especie humana en cuanto realización histórica.

Que la religación en Zubiri está estrechamente ligada a la noción de persona se refleja en el hecho de que en sus exposiciones suele ir de la mano. Cuando define a la persona como "relativo absoluto", el carácter de relativo está pensado desde los conceptos propios de la religación: "imposición" y "problematismo".

La concreción siempre se presenta como una "imposición", y, además, una imposición que se vive "problemáticamente". "¿Qué voy a hacer de mí?", la pregunta que mejor resume la cuestión moral en Zubiri, es una pregunta a la que irresolublemente cada uno de nosotros se ve abocado impositiva y problemáticamente.

Implantado en la realidad, esta misma realidad me impone la realización de mi persona. La religación muestra la realidad final que constituye cada persona, su carácter ab-soluto. Pero, paradójicamente, cada uno de nosotros es un ab-soluto sólo porque se halla ligado a la realidad, fundado y apoyado en ella.

“Realidad es aquello en que no sólo de hecho sino de una manera constitutiva, es decir, esencial, se apoya el hombre para ser lo que realmente es, para ser persona [...] Y este apoyo tiene un carácter muy preciso: consiste en ser el *fundamento* de la persona” (HD, 81-82).

A juicio de Zubiri, el análisis radical de la religación muestra que la realidad puede ser pensada como fundamento de la persona humana en tres sentidos: ultimidad, posibilitación e impelencia.

En primer lugar, la realidad es aquello en lo que “últimamente” se apoyan todas mis acciones. Podrán variar las cosas en las que ejecuto mis acciones de una ocasión a otra, pero siempre tendrán que apoyarse en la realidad en cuanto tal, más lejos de allí no se puede ir (SR, 228).

En segundo lugar, la realidad es fundamento en cuanto “posibilitante”: hago mi vida eligiendo posibilidades, realizando proyectos, pero todas estas posibilidades lo son de la realidad. Por tanto, la realidad se me presenta como la posibilidad radical de poder tener posibilidades; siento que sólo “desde” la realidad puedo hacer mi vida. Así, lo real en cuanto real queda siempre para mí vida como una “condición”.

La formalidad misma de realidad, en su transcendentalidad, se presenta como la cosa-sentido por excelencia. Al hacer el hombre su vida, podrán fallar muchas cosas, muchos sentidos, pero lo que nunca puede fallar, lo que el hombre no puede perder, si no quiere perder su propia vida, es el sentido de “la” realidad (SR, 228). La realidad en cuanto tal es lo que es posibilitante. La existencia humana depende más que de posibilidades concretas de la posibilidad de la realidad en cuanto transcendental, de la realidad en tanto que Bien.

Por último, es la realidad la que me fuerza a situarme frente a ella como relativo absoluto, la que me obliga a dar una figura determinada a mi ser, a elaborar mis esbozos, mis ideas sobre mi propia realidad. Por ello, la realidad es fundamento “impelente”; es “por” la realidad por la que me configuro personalmente.

Para Zubiri, el momento impelente era el nuclear de la religación. Consiste en un dominio que, en cuanto no cae en el momento de funcionalidad de la realidad –en cuanto no es causal–, sino de la realidad misma como “condición” de sentir la imposición por parte del hombre –siento el dominio de realidad de la cosa real–, constituye un “poder”:

“Realidad es ‘más’ que las cosas reales, pero es ‘más’ en ellas mismas. Y justo esto es dominar: ser ‘más’ pero en la cosa misma; la realidad como realidad es dominante en esta cosa real, en cada cosa real [...] Pues bien, este dominio es lo que debe llamarse *poder*” (HD 87).

Así, es el poder de lo real lo que me obliga a hacerme persona, a buscar la realización de mi fin. Paradójicamente, es este apoderamiento el que me obliga a situarme frente a la realidad: sólo por mi ser-relativo alcanzo mi ser-absoluto. “El hombre no solo no es nada sin cosas, sino que necesita

que le hagan hacerse a sí mismo" (HD, 92). Frente a lo que pudiera parecer –una poderosidad que disminuiría el poder del hombre–, en la religación se encuentra la razón de la "liberación personal".

El otro momento de la religación con importancia capital para la cuestión modal es el problematismo de lo real. Aunque el hombre está instalado y religado a la realidad, y por ella concreta su absoluto, esta concreción no está dada apoblemáticamente, sino que supone un esfuerzo personal, porque la realidad muestra la forma de un "enigma" (HD, 98).

Aquí encontramos la razón profunda de la "inquietud" de la vida, del no saber muy bien cómo ser absoluto: estoy implantado, religado a lo real, pero no "quiescentemente"; no simplemente estoy ahí, sino que estoy de una manera "inquieta".

La realidad nos pone irresolublemente en movimiento hacia nuestra realización, hacia nuestro fin, pero tal realidad no nos ofrece el fin, sino que sólo nos lo muestra enigmáticamente. Y es resultado del esfuerzo humano el posible encuentro de las respuestas a las preguntas más radicales sobre el sentido y el fin de mi vida: "¿qué va a ser de mí?" y "¿qué voy a hacer de mí?" (HD, 100).»

[Barroso Fernández, Óscar: "Destino y responsabilidad. El lugar de la ética en la filosofía de Zubiri y Heidegger", en Nicolás, Juan Antonio / Espinoza, Ricardo (eds.): *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008, p. 367-369]



«Me ha parecido observar que la imaginación del español no llega a construir la vida del prójimo como en efecto es –a saber: como un orbe independiente del nuestro, centrado en sí, gravitando hacia su íntimo núcleo. El español, por el contrario, no se permite esos lujos, no se decide a abandonar su perspectiva inmediata y primaria, en la cual es él el centro y todo lo demás mera periferia a él referida.

Pero lo que es solo elemento de mi periferia, objeto de mi paisaje, tiene el carácter de cosa y no de persona. Cosa es lo que veo, palpo, uso, formo, transformo y destruyo. Está ahí para mí, sirviéndome o molestándome.

Persona, en cambio, es algo cuando no sólo consiste en que yo lo vea y aproveche, en que sea objeto para mí, sino cuando, además de esto, resulta que es también centro vital como yo; por tanto, que también él ve y palpa, se sirve de cosas en su derredor, entre las cuales, tal vez, estoy yo.

De suerte que yo no puedo sentir algo como siendo persona si no aprendo a considerarme como objeto de su periferia. Entonces, al verme como elemento del paisaje ajeno, me estoy viendo desde el prójimo, es decir, que virtualmente estoy usando su pupila y viviendo su vida.

Esta contradanza es la que no suele bailar el español. Cada cual se halla definitivamente surto en su centro vital y es inútil esperar de él aventuras

navegaciones por lo humano en torno de él. Los prójimos no son nunca personalizados del todo: quedan siendo un poco cosas. De aquí que la convivencia sea en nuestro país una pura y constante mala inteligencia. [...]

Mientras nuestra relación con el público permite que éste se nos presente con aspecto impersonal y como mero ingrediente y figurón de nuestro propio drama, todo va bien.

Mas cuando el español tropieza con la sospecha de que también el prójimo tiene su drama, un drama en el cual el protagonista es él y no nosotros; cuando siente, en suma, que otro pretende existir también, algo en el español se encoge y contrae. Replégase sobre sí mismo, como ofendido por tal pretensión, se hermetiza, se eriza todo en derredor, y tal vez enseña los dientes.»

[Ortega y Gasset, José: "A una edición de sus obras" (1932). En *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, vol. VI, p. 346-147]



«La vida humana, en sentido propio y originario, es la de cada cual vista desde ella misma; por tanto, es siempre *la mía* –es personal. [...]

Tenemos que la vida es siempre personal, circunstancial, intransferible y responsable. [...]

Solo es propiamente humano en mí lo que pienso, quiero, siento y ejecuto con mi cuerpo, siendo yo el *sujeto creador de ello* o lo que a mí mismo, como tal mí mismo, le pasa; por tanto, solo es humano mi pensar si pienso algo por mi propia cuenta, percatándome de lo que significa. *Solo es humano, lo que la hacerlo lo hago porque tiene para mí un sentido, es decir, lo entiendo.*

En toda acción humana hay, pues, un *sujeto* de quien emana y que, por lo mismo, es agente, autor o *responsable* de ello. Consecuencia de lo anterior es que mi humana vida, que me pone en relación directa con cuanto me rodea es, por esencia, *soledad*. Mi dolor de muelas *sólo* a mí me puede doler. El pensamiento que de verdad pienso tengo que pensármelo yo *solo* o yo en mi soledad. Dos y dos son verdaderamente cuatro –esto es, evidentemente, inteligiblemente, únicamente cuando me retiro un instante solo a pensarlo.»

[Ortega y Gasset, José: "El hombre y la gente" (1957). *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, vol. VII, 1964, p. 114-115]



«Person – Zur Begriffproblematik

Das Konzept der Person gilt generell als Schnittstelle der Referenzpunkte Gesellschaft, Kultur und Individuum und bildet damit einen Schlüsselbegriff der Soziologie, Ethnologie und Psychologie. Neben der Vielfalt der Bestimmungen aus diesen wissenschaftlichen Disziplinen finden wir eine

lange Geschichte des Begriffs in der philosophischen, juristischen und theologischen Diskussion, die über die Philosophie des Idealismus, des 18. und des 17. Jahrhunderts bis in die Periode des Konzils von Nicäa und die Zeit der Etablierung des Römischen Rechts zurückverfolgt werden kann.

Eine zureichende definitorische Bestimmung wird ferner durch die zahlreichen Substituierungen für diesen Begriff wie Subjekt, Selbst, Ich, Charakter und Individuum erschwert. Weiter Probleme der klaren Abgrenzung ergeben sich, wenn man diese Begriffe im Zusammenhang mit ihren Gegenbegriffen betrachtet. So finden wir Gegenüberstellungen wie Subjekt / Objekt, Selbst / Anderer, Ich / Du und Individuum / Gesellschaft oder auch den Dreiklang Es / Ich / Über-Ich der Psychoanalyse.

Diese Begriffspaare werden wiederum überlagert von den Ideen der Rolle und Maske, die auf die lateinischen, bzw. griechischen Wurzel *persona* und *prosopon* verweisen und damit den Begriff der Person zur Metaphorik des Theaters in Beziehung setzen.

Den gemeinsamen Hintergrund der meisten neueren sozialwissenschaftlichen Theorien scheint gleichwohl die Idee eines *a priori* gegebenen, unverwechselbaren und einmaligen „Selbst“ zu bilden, das sich seiner Identität als kontinuierlichem Kern des Ich immer bewusst ist und einen Punkt der Permanenz darstellt, von dem aus alle Erfahrungen Sinn und Struktur erhalten.

Das Selbst als jenes unverwechselbare Einzelwesen, das sich von anderen Einzelwesen unterschieden weiß und sich – wie Jan van Baal es ausdrückt – gegenüber anderen Individuen gleichzeitig als solches Einmaliges zeigt und verbirgt, realisiert sich in der Person.

In dieser Hinsicht gleicht sie der Maske, die als etwas verstanden werden kann, das etwas Nichtvorhandenes offenbart (eine Gottheit, einen Ahnen, einen Tiergeist) oder etwas offenbar Vorhandenes (den Darsteller) verbirgt, wobei die Identität des sichtlich Vorhandenen durch die Transformation der Maske zu einer Veränderung der Substanz führen kann.»

[Cancik, Hubert / Gladigow, Burkhard / Kohl, Karl-Heinz / Laubscher, Matthias (eds.): *Handbuch der religionswissenschaftlichen Grundbegriffe*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1988-2001, S. 312-313]



La persona humana, aunque ontológicamente considerada es persona por el hecho de pertenecer a la naturaleza humana, está inacabada en el plano existencial. Por ser una sustancia individual, con subsistencia propia y con una finalidad específica, el ser humano requiere conquistar su «ser persona» a lo largo de su existencia.

Esta conquista es posible gracias al dinamismo que posee la persona humana para desarrollar o dar «figura» a su propia personalidad, para «configurar» su «Yo», tal como lo establece Xavier Zubiri. Este proceso de

conquista de la personalidad es denominado por Zubiri como proceso de «personalización».

La vida humana resulta ser una «marcha», una «búsqueda» incesante, que exige de parte de cada persona una actitud de permanente «discernimiento». Esta consideración del «hacerse» de la persona, bajo el enfoque zubiriano, es importante, porque ayuda a comprender en profundidad uno de los objetivos de la educación, que es precisamente la personalización.

[Impressum](#) | [Datenschutzerklärung und Cookies](#)

Copyright © [Hispanoteca](#) - Alle Rechte vorbehalten