

LA PERSONA COMO REALIDAD MORAL EN PERSPECTIVA ZUBIRIANA

Jesús Conill

Universidad de Valencia

Abstract: The aim of this contribution is to show how the notion of person (moral person in modern sense) makes sense in a new metaphysical horizon. From Zubiri's philosophical perspective we can overcome the naturalist reduction and the limits of the hermeneutical contribution of Heidegger, and defend an new analytics of the existence beyond the classical debate about nature, life and person.

Keywords: person, Zubiri, ethics, hermeneutics, metaphysics, Heidegger.

MI propósito es mostrar el lugar de la noción de persona humana (y de persona moral desde el refuerzo moderno) en un nuevo horizonte metafísico del pensar filosófico. En este sentido, quiero aclarar desde un comienzo que para exponer este tema me he inspirado en la perspectiva zubiriana, en concreto, en su innovadora propuesta de una concepción metafísica de la realidad personal y moral, a fin de superar los reduccionismos naturalistas de todo tiempo, desde el pensamiento griego hasta los actuales intentos de renaturalización de la realidad humana, en un tiempo en que, a pesar de todos los pesares, se practica por diversas vías la “criptometafísica”.

1. SUPERAR LA ONTOLOGÍA GRIEGA Y SU NATURALISMO

Nuestra filosofía está ligada al pensamiento griego, entre otras cosas porque nos ofreció un modo de pensar basado en la noción de *Phycis*,¹ un modo de pensar que, a la vez, se expresó también mediante fórmulas ontológicas. El lenguaje *físico* y el lenguaje *ontológico* se entremezclaron en el pensamiento griego, en cuyo horizonte se nos proporcionó una forma ontologizada de entender la naturaleza, incluida la “naturaleza humana”, que perduró hasta la época moderna.

En Grecia se empieza a filosofar a partir de la experiencia del movimiento y, por tanto, “desde la naturaleza”. En este horizonte el hombre es “un trozo de la naturaleza”. Pero, ¿no es el hombre nada más que un trozo de la naturaleza?

¹ Eso no quiere decir que no haya otros elementos, otras “antenas” (como decía Fernando Cubells), a través de nociones como *phyché*, inmortalidad, eternidad, etc. Vid. E. Rohde, *Psique. La idea de alma y la inmortalidad entre los griegos* (1894) y E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional* (1951).

Para superar el modo naturalista de vivir, hay que recuperar la otra raíz de la existencia, la bíblica. “Si bien nuestra filosofía vive de Grecia, hunde, en cambio, su otra raíz en la existencia judía. ¿Cómo ha existido el hombre hebreo en el mundo?”²

Así como para Aristóteles hasta el carácter “político” del animal humano se debe a la naturaleza, en el horizonte bíblico, el lugar natural es la relación con el “prójimo”,³ de ahí que en el mundo bíblico lo primordial sean los modos de la existencia personal. Los “otros” son “prójimos”, próximos o lejanos, de ahí que la cuestión sea quién es “mi prójimo”, si puedo contar con él o no en la vida, si es fiel o infiel a su palabra. Es lo que significa “*amán*” y de ahí proviene “*emunah*” (firmeza, seguridad). En esa línea se entiende la verdad como fidelidad, cumplimiento de la promesa, veracidad. La verdad tiene que ver con una promesa de futuro. “La verdad (...) [es] algo que acontece”.⁴ No es algo que se dice, sino algo que se hace; pertenece a un porvenir. Su órgano no es el logos como declaración de lo que las cosas son, sino la confianza, la fe en un futuro, “por eso se percibe en confianza, en esperanza”.

Así es como se vive en la historia, confiando o desconfiando. No se siente primordialmente el transcurso de las cosas como un mero “movimiento” (al modo griego), sino como una *historia* que algún día el futuro sancionará (rectificará o ratificará). El mundo entero pende de un juicio sobre la verdad de la historia. En el universo como historia se vive una promesa, “una palabra”, y, por tanto, “la cuestión del ser es cuestión de fidelidad”.⁵

En el horizonte marcado por el Dios bíblico, que hace al hombre a imagen y semejanza suya, un Dios de vivos que cumple lo que promete, la verdad no es —como en Grecia— el atributo de una operación mental, sino algo que “afecta a la existencia entera”. De lo que se trata ahora es de vivir en verdad, porque viviendo en verdad llega el hombre a ser plenamente dueño de sí, libre: “la verdad os hará libres”. Vivir en la verdad es un *nuevo modo de vida* según el espíritu. Es la forma suprema de existencia humana, en la que la verdad está unida al espíritu y a la libertad.⁶

Desde esta nueva perspectiva, San Agustín interpreta el mundo griego como una forma de ignorarse el hombre a sí mismo. “El hombre griego se ignora a sí mismo como hombre, se ha visto existente entre las cosas, la más excelsa, tal vez, de ellas, pero, al fin y al cabo, una cosa entre las demás”. El saber del griego sobre sí mismo es un “saber *desde las cosas*”.

Zubiri considera que la existencia que se produce a partir de ese saber es un “fracaso”. Pero se puede vivir de otra manera, entrando en sí mismo y descubriendo el potencial liberador de la verdad, del “espíritu de verdad”. Es ésta una nueva base para la filosofía, que el griego ignoró, ya que “no supo que la verdad es una realidad que puede liberarle y hacerle entrar en sí mismo”.⁷

He aquí una línea de interpretación, no meramente gnoseológica, sino existencial y vital, del “*scio me dubitare*” (sé que dudo) de San Agustín, porque, como señala

² X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2002, p. 52.

³ Véase la importancia de la “plesiología”, propuesta por Pedro Laín Entralgo (*La espera y la esperanza, Teoría y realidad del otro*).

⁴ Vid. el discurso rectoral de Hans Freiherr von Soden, *Was ist Wahrheit*, 1927 (citado por Ortega, Zubiri y Laín Entralgo).

⁵ X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, p. 54.

⁶ *Ibid.*, p. 57

⁷ *Ibid.*, pp. 66 y 67.

Zubiri, lo que se está diciendo es: “*scio me vivere*”, sé que vivo, que estoy buscando la verdad, porque vivir, ser hombre, significa buscar la verdad, una verdad que es “liberación”, un verdadear que nos hace libres.⁸

Lo que está en juego son diversas *formas de existencia*: por ejemplo, al modo griego o al modo cristiano. Se puede vivir verdadeando, o no; vivir ignorándose a sí mismo o ampliando las posibilidades de existencia, frente a las obturaciones del ser humano y a su acabamiento.⁹

La “sabiduría” griega, vista desde la sabiduría de la fe, es una ignorancia; no una falsedad, sino una ignorancia, según San Agustín. El hombre griego se ignora a sí mismo como hombre; el judío y el cristiano tienen otro modo de sentir al hombre, tienen una peculiar “vivencia” de la humanidad del hombre, pues, para ellos, “no es el hombre un trozo de la naturaleza, sino algo consistente por sí mismo”.¹⁰

He aquí la importancia del sentir y del experimentar en la vida humana, desde donde surge el pensar experiencial. A mi juicio, precisamente mediante la noción de “persona” se va a intentar conceptualizar esa vivencia y elevar a concepto esta peculiar vivencia de la humanidad del hombre, correspondiente a otra forma de existencia no meramente naturalista como la griega.

2. METAFÍSICA DE LA PERSONA EN EL HORIZONTE DE LA CREACIÓN

A mi juicio, el problematismo del ser queda expresado a través del problematismo de las formas de vida (vivir desde la naturaleza o desde el espíritu); lo cual hace reflexionar acerca de si la noción de persona ha de pensarse desde el ser o desde la verdad, es decir, más allá del ser. Si no habrá que pensarla desde la experiencia de la verdad como confianza, sólo posible por la entrada del hombre en sí mismo.

Pues, justamente a partir del siglo II, asistimos al despliegue del logos dentro del horizonte de la creación, en la teología cristiana, que se vio obligada a formular una “teoría metafísica de la persona”. Según Zubiri, con ello “tocamos los confines de las posibilidades del logos helénico”.

No basta la ontología griega ni para desentrañar la revelación, ni para comprender al ser humano. La revelación sería ininteligible si no se distinguiera la naturaleza y 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 (*physis* y *ousía*) no se identifican con persona (*hypóstasis*). No basta 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 entorno al dogma trinitario y cristológico que culmina en los Padres Capadocios.

Junto a esta posibilidad, existe la de mirar la interioridad del hombre. Es el camino de San Agustín, que apela al hombre interior, al espíritu humano. Aquí la razón, antes de expresar el ser de las cosas, es una íntima propiedad del ser personal; de tal modo que “el despliegue de una positiva ontología por la vía de la razón personal, fue la gran hazaña del occidente cristiano”.¹¹

⁸ “*Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiori homine habitat veritas.*” (No quieras marchar hacia fuera de ti: vuelve a ti mismo; en el hombre interior habita la verdad.) (San Agustín, *De ver. relig.*, XXX, 72.)

⁹ Es imprescindible rebasar fórmulas restrictivas como “no es nada más que”, o bien “y nada más”.

¹⁰ X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, p. 60.

¹¹ X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, pp. 117 y 118.

La entrada del hombre en su intimidad personal, su capacidad de entrar en sí mismo, constituye una innovadora “situación metafísica” que contribuyó a colocar al hombre en su verdadero puesto dentro del cosmos, y, junto con la ayuda de la teología mística, impulsó la especulación metafísica de Occidente introduciendo nociones como las de “*persona*” y “*espíritu*”, que rebasan los conceptos de la metafísica griega desarrollada hasta entonces en versión física y ontológica.

3. EL PENSAMIENTO MODERNO: HACIA LA NOCIÓN DE PERSONA MORAL

A la “gran hazaña del occidente cristiano”, el pensamiento moderno aporta especialmente a través de Kant una “gran escisión metafísica” entre *naturaleza* y *persona*: “el ‘yo’ humano no es un trozo del universo”, por tanto, “*transciende* la Naturaleza”, porque ese yo es “*persona*”. De ahí que, según Zubiri, “la presunta moral kantiana no es moral: es la metafísica de la persona humana”,¹² en versión moderna.

Zubiri nos recuerda la historia moderna de esa escisión mediante el proceso por el que el hombre se ha ido separando de la Naturaleza a través de las aportaciones de Descartes, Leibniz, Kant y el posterior Idealismo alemán. Es la línea en la que se defiende por diversos caminos y se consolida la “irreductibilidad de la persona humana a la Naturaleza”.

Esta historia de la irreductibilidad de la persona humana a Naturaleza, o que la conciencia no es un trozo de la “*physis*”, es también la historia de una “desnaturalización de la conciencia”, que tiene como punto culminante, según Zubiri, a Heidegger. Todo en el Universo es físico, sólo del hombre se puede decir que es “*transfísico*”. “El idealismo transcendental ha subrayado el carácter transcendental, *transfísico* de la persona humana”.

Pero, “¿puede limitarse el carácter de la existencia humana a una existencia *transfísica*?”. Si el espíritu humano se encuentra en la naturaleza, no basta entender que es transcendental sino por qué desde su transcendentalidad ese espíritu se halla en la Naturaleza. Lo importante es ver cómo y por qué la persona humana “por y para ser transcendental” (y *transfísica*) es natural.

Por consiguiente, ante la interpretación transcendentalista moderna e incluso ante Heidegger, cuya gran innovación, según Zubiri, es “la transcendentalidad de la existencia”, pero también frente a Ortega y su historización del ser humano,¹³ Zubiri replantea, por su parte, la cuestión de la “naturaleza humana” y el lugar que ocupa en la forma de existencia humana el cuerpo o la natura (la corporeidad): el “sentido corpóreo del espíritu humano”.

¿Cuál es la forma de *articular* la dimensión natural y la personal? Pues las dos dimensiones son esenciales y su relación es interna (fundamental), según Zubiri, porque el hombre es a un tiempo *persona* y *natura*. A Zubiri no le convence ni la metafísica griega (que desconoció “la dimensión personal del hombre”), ni tampoco la definición medieval de persona (por ejemplo, la boeciana “*rationalis naturae individua substantia*”), en la que la persona queda subsumida (desvirtuada) bajo el concepto de

¹² X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, p. 252.

¹³ Según Ortega y Gasset, “el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene (...) historia”. (“Historia como sistema”, en *Obras Completas*.) Vid. al respecto Germán Marquínez, “Naturaleza e historia en Ortega y Zubiri”, en *Revista Agustiniana*, XXXIV (1993), pp. 311-333.

sustancia (en el sentido aristotélico). Pero tampoco le parece adecuado el camino del Idealismo moderno, porque se ha limitado a subrayar la irreductibilidad entre el yo empírico y el yo puro, de tal modo que el yo aparece como doble.¹⁴ Y, por otra parte, Zubiri también nos advierte de un posible malentendido bastante habitual, ya que “el problema de la persona es un problema que se separa esencialmente del problema cuerpo-alma”, porque éstos son dos “res” en sentido cartesiano y frente a ambos la personalidad es algo distinto.

No basta la metafísica naturalista de la persona humana (aunque esté ontologizada mediante la noción de sustancia aristotélica), ni tampoco la versión idealista (que resalta su carácter transcendental [transfísico] y culmina en su valor moral), porque la primera funda la dimensión personal en lo natural y la segunda tan sólo insiste en su irreductibilidad y desnaturalización. Tampoco sirve la salida heideggeriana de la transcendentalidad de la existencia, porque también aquí falla la articulación entre la transcendentalidad y la naturaleza, es decir, entre la persona y la naturaleza.¹⁵ Sin embargo, lo que hace falta es comprender la conexión interna entre persona y naturaleza, sin prescindir del orden transcendental. Pues “el hombre no *tiene* sino que *es* una naturaleza”. Pero de lo que se trata es, a su vez, del problema transcendental de la persona y de su naturaleza: “cómo [la persona] es transcendentalmente natural”.

Por eso, y más si se quiere lograr una metafísica de la persona o determinar qué sea la persona en un nuevo horizonte metafísico, hay que ver qué significa “*transcendental*”, a diferencia del sentido medieval y del kantiano, pero también de la —según Zubiri— innovadora propuesta heideggeriana de la transcendentalidad de la existencia. Porque sin acceder a un orden transcendental no le va a ser posible desarrollar una nueva versión del pensamiento metafísico, capaz de alojar la noción de persona. Ahora bien, en la resolución de la transcendentalidad de la existencia es donde, a mi juicio, también se distancia Zubiri muy pronto de Heidegger.

Más allá de Heidegger, en la perspectiva zubiriana, la individualidad (la “*cadau-nidad*”), la intimidad, la suficiencia y la interioridad no conciernen en el ser humano al problema de la sustancia, sino a algo más radical, al de la “*corporeidad*”. ¿Qué sentido tiene el cuerpo humano, es decir, la naturaleza transcendental del hombre? He aquí “el problema del sentido corpóreo del espíritu humano”. El hombre es un ente naturalizado que emerge de la naturaleza para ser [llegar a ser] lo que es (“*natura seipsum naturans*”).¹⁶

El hombre “forma parte del mundo de las cosas”. No obstante, lo específicamente humano del hombre no se encuentra en las cualidades que el hombre posee a diferencia de las otras cosas, sino en “la manera como él forma parte de ellas”. Pues “el hombre existe para sí mismo”. “El hombre existe para sí, determinándose a ser esto o lo otro, sin poder dejar de determinarse”; “se encuentra ligado a sí mismo”. “El ser que religa al hombre con las cosas, religa al hombre consigo mismo. Implantado en el ser y arrastrado por él, el hombre determina su propio ser. Expresamos esto diciendo que el hombre es *persona*. Una persona es aquello que se determina a ser de una manera o de otra y, por consiguiente, es aquello que se determina en el ser”.¹⁷

¹⁴ A lo que se añade que la persona humana no puede confundirse con el sentido idealista de la conciencia; la conciencia que se sabe a sí misma no nos da el ser de la persona.

¹⁵ Recuérdese la significativa ausencia de la corporalidad en *Ser y tiempo* y su elusión en *Kant y el problema de la metafísica*.

¹⁶ X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, pp. 262 y ss.

¹⁷ *Ibid.*, p. 295 (subrayado nuestro).

“Ahora bien, toda determinación se resuelve entre posibilidades concretas; de donde resulta que el hombre es la única cosa que no se comprende adecuadamente por su sola realidad efectiva, sino más bien por sus posibilidades de ser”.¹⁸ Y esto vale hasta para lo que concierne al cuerpo humano. Porque el “cuerpo” del hombre no es un mero cuerpo físico, sino la “encarnación de una persona”: aquello que “conforma y modifica la actualización de las posibilidades de una persona. Es ‘mío’, es mi cuerpo”. Lo cual quiere decir, según Zubiri, que “yo soy el cuerpo” e incluso: “yo soy un cuerpo personal, yo soy una persona corporal”. “Por ello, la cuestión del ser del hombre jamás podrá ser resuelta por vía naturalista, porque *el hombre existe personalmente*”. En suma, el hombre tiene naturaleza e historia; y en el marco de su naturaleza, el hombre inscribe su *existencia personal*. De manera que una persona determinada es lo que en su historia y en su vida le pertenece; porque “no todo lo que pasa en mí o conmigo es mío”.¹⁹

4. OTRA ANALÍTICA DE LA EXISTENCIA HUMANA EN BÚSQUEDA DE UN HORIZONTE ONTOLÓGICO Y/O METAFÍSICO

El análisis zubiriano se presenta en tensión diferenciadora respecto del de Heidegger y, a mi juicio, también del de Ortega. Pues, según Zubiri, no está descrita la existencia humana con suficiente precisión si sólo se dice que el hombre se encuentra existiendo y/o viviendo. Pues tanto la palabra “existencia” como la de “vida” son muy equívocas. Se trata, pues, de lograr un mejor análisis de la existencia humana, pero capaz de incorporar de nuevo “la *dimensión, estrictamente ontológica*”.²⁰

Ahora bien, en la perspectiva zubiriana, para desentrañar el sentido de la persona humana, no son suficientes ni los conceptos escolásticos de esencia y existencia, ni una filosofía de la acción (o, más tarde, de la praxis), ni siquiera una filosofía de la vida, sino un análisis de la existencia, que tampoco se reduzca a la versión heideggeriana.

Zubiri considera necesario retrotraernos a la dimensión estrictamente ontológica de la existencia y, por tanto, buscar un horizonte ontológico o metafísico —y no sólo moral— en el que insertar la reflexión sobre la persona humana.

Las dos fuentes a las que cabe acudir a partir de Zubiri para lograr un enfoque ontológico y/o metafísico, tras el recorrido por la filosofía moderna, son ciertas variantes de la Escolástica²¹ y la analítica heideggeriana de la existencia como “*Ek-sis-tenz*”, aunque mezclada, a mi juicio, con ciertos componentes ineludibles de filosofía de la vida. Pues creo que la presencia de cierto enfoque “vital” (de Dilthey, Bergson y Ortega) perdura en la filosofía zubiriana más de lo que algunos tienden a pensar habitualmente.

Recordemos frases que, aun cuando provengan de un escrito de 1925, “La crisis de la conciencia moderna”), tienen una fuerza especial y dan una impronta, en cierto modo, imborrable a la filosofía de Zubiri: “Aceptemos de buen grado este renacimiento de los valores vitales para la construcción de una teoría filosófica integral (...). La

¹⁸ *Ibid.*, p. 295

¹⁹ *Ibid.*, pp. 297 y 298 (subrayado nuestro).

²⁰ *Ibid.*, pp. 222-223 (Subrayado nuestro).

²¹ La Escolástica derivó en bizantinismos y en polémicas estériles, aunque podría aprovecharse la noción de “existencia” ofrecida por la interpretación de Ricardo de San Víctor. Vid. X. Zubiri, *Naturaleza Historia Dios*; Diego Gracia, “La historia como problema metafísico”, en *Realitas* III-IV, pp. 79-149.

vida no es sólo un *problema* filosófico, es también y sobre todo una *realidad* y a veces una tragedia profunda. Para resolverla, para corregir los desvaríos de la inteligencia, se precisa ciertamente el freno de las ideas. Pero sería inútil e injusto pedir a la razón pura una eficiencia y una virtualidad de la que por naturaleza se halla desposeída; las verdades necesarias para la vida no basta conocerlas ni tan siquiera estudiarlas; es preciso vivirlas para comprenderlas; y esto, aunque no es ya asunto de filosofía teórica sino de vida real, no deja de tener su entronque en el sistema”.²²

No obstante, 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 hombre no es su existencia, sino que la existencia es *suya*. Este “ser suyo” es distinto del modo como un atributo es propiedad de la sustancia. El “ser suyo” del hombre es algo que, en cierto modo, está en sus manos; de hecho, puede modificar el “ser suyo” de la vida. Por ejemplo, puede “arrepentirse” y rectificar su ser y “convertirlo” en otro. Puede también “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 todo lo que le pase), gracias a la transcendencia del ser del hombre respecto de su propia vida.

El análisis zubiriano de la existencia destaca en un horizonte ontológico (que en su momento se transformará en estrictamente metafísico) el carácter personal: el hombre existe como persona, la existencia es suya y la vida es suya (por eso podrá decir: “¡vida mía!”, “¡amor mío!”, “¡Dios mío!”). Y por eso resaltarán tres caracteres: ultimidad, apertura y fundamentalidad. En primer lugar, indica que el hombre ejecuta actos, pero lo esencial está en cómo los ejecuta. 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”.²³

Esta ultimidad es algo en que el hombre tiene que estar “para poder ser lo que es en cada uno de sus actos”, de ahí que la ultimidad [inteligida] tenga carácter fundante [por su inteligencia es el hombre realidad personal]. Este carácter fundante hace que el hombre no sea sólo una realidad actuante, sino una “realidad *religada* a la ultimidad”. La religación²⁴ es “el carácter personal absoluto de la realidad humana actualizado en los actos que ejecuta”.²⁵

El paso siguiente de Zubiri en su análisis ontológico es el del análisis de la subjetividad del sujeto: la estructura ontológica formal del sujeto humano consiste en un “sí mismo” que está “abierto”. El análisis de la existencia descubre la “apertura”.

Y otro de los elementos de su análisis es la *perspectiva de la fundamentalidad última*. “La religación no es una dimensión que pertenece a la *naturaleza* del hombre, sino a su *persona*, (...) a su naturaleza personalizada”.²⁶

²² X. Zubiri, *Primeros escritos*, Madrid, Alianza/Fundación X. Zubiri, 1999, p. 358.

²³ X. Zubiri, *Naturaleza Historia Dios*, p. 410.

²⁴ ¿La relación de origen?, ¿la relación de fundamento?

²⁵ *Ibid.*, p. 411.

²⁶ *Ibid.*, p. 430. Considérense este paso y el anterior como rasgos diferenciadores entre las exposiciones de *Naturaleza Historia Dios* y *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*.

4.1. *La aportación heideggeriana y sus límites*²⁷

Al menos desde 1931, en “Hegel y el problema metafísico”, Zubiri ve problemas graves en la filosofía de Heidegger, debido a su incapacidad para ir más allá del ser y del “sentido del ser” y de la filosofía en versión “hermenéutica”.

¿Por qué? Porque el concepto heideggeriano de “*Ek-sistenz*” no tiene carácter “real”, sino “modal”, no responde al *Was* sino al *Wie*. La estructura heideggeriana es un concepto modal, hace referencia a lo que el hombre hace de sí. Sin embargo, Zubiri no puede olvidar que en su acepción primitiva, la que le dió Ricardo de San Víctor, *existentia* no designaba una “modalidad” sino una “realidad”, la de subsistir fuera de las causas (*sistere extra causas*), es decir, la de ser “realmente” persona.

Ciertamente, tanto la definición de Boecio como la de Ricardo de San Víctor intentan dar una definición real de la persona. Lo que sucede es que (1) la primera lo hace en términos de “naturaleza” y “sustancia”, es decir, partiendo de lo natural, y (2) la segunda lo hace en términos de “existencia” y “subsistencia” (de la propia realidad humana), fundamento “real” de la persona.

Esta línea de corrección zubiriana de Heidegger tiene consecuencias muy importantes en el tratamiento del tema de la *persona*.²⁸ Heidegger diferencia la noción de *Möglichkeit* o *posibilidad* de *Mächtigkeit* o *potencialidad*, poniéndolo en relación con “libertad” y “proyecto”.²⁹ Pero, como indica Diego Gracia, (1º) el concepto de “posibilidad” aquí es “modal” y (2º) una posibilidad “modal” no podría existir si no fuera antes “real”. Como antes el problema de la “existencia”, Zubiri radicaliza ahora el de la *posibilidad*, retrotrayéndolo del plano modal al real, lo cual supone acabar con la contraposición que Heidegger establece entre “posibilidad” (*Möglichkeit*) y “realidad” (*Wirklichkeit*), aún más explícitamente afirmada en *Carta sobre el humanismo*, cuando contrapone “posibilidad” y “realidad”, al tiempo que diferencia *potentia* de *possibilitas*.³⁰

Lo que intenta Zubiri es superar a Heidegger, haciendo que esos términos, las *potencias* y las *posibilidades*, no sean puramente “modales” sino “reales”. En *Carta sobre el humanismo*, Heidegger afirma que las interpretaciones “metafísicas” del hombre no son aceptables, porque se mueven en torno al binomio *essentia* o posibilidad y *existentia* o realidad o actualidad. Según Heidegger, (a) tienen el defecto de entender la existencia como “realidad”, en vez de como “modalidad” ontológica; y, por otra parte, (b) también se hace constar en este texto heideggeriano un aspecto que me parece crucial (y que a veces ha pasado desapercibido): que “no han experimentado [*erfahren*] la auténtica dignidad [*Würde*] del hombre”.³¹

Zubiri (a) quiere liberar a la “realidad” del lastre medieval (la interpretación metafísica basada en la distinción *essentia* y *existentia*) y (b) ver cómo los conceptos “modales” de Heidegger pueden fundamentarse en la “realidad”.³² La *Ek-sistenz* de

²⁷ *Vid.*, para este apartado, la iluminadora interpretación de Diego Gracia, “La historia como problema metafísico”, en *Realitas* III-IV, pp. 79-149.

²⁸ Y también en el de la historia, que es lo que estudia especialmente el trabajo de Diego Gracia, “La historia como problema metafísico”, en *Realitas* III-IV, pp. 79-149.

²⁹ Como también hará Zubiri, aunque, a mi juicio, para aprovecharlo en sentido distinto, ya que la noción de “poder” irá aumentando su presencia y relevancia en la filosofía zubiriana. *Vid.* J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991.

³⁰ *Vid.* Diego Gracia, “La historia como problema metafísico”, en *Realitas* III-IV, p. 88.

³¹ Es un aspecto relevante, a mi juicio, para quienes propugnan un nuevo pensar experiencial de rango metafísico, como es nuestro caso.

³² *Vid.* Diego Gracia, art. cit., p. 92.

Heidegger es un concepto “modal” (a diferencia de la *existentia* escolástica); pero, lo que habrá que buscar todavía es el fundamento real de la *Ek-sistenz*.

Porque la *Ek-sistenz* heideggeriana deja sin resolver el problema de la “persona”, es decir, el de la “realidad” del hombre. (Así, por ejemplo, la solución heideggeriana y su filosofía del ser resulta inservible en el actual debate de la bioética y de las biotecnologías. La cuestión no consiste en apostar o no por la filosofía del ser, sino de qué noción de “ser” se trate y de ahí la importancia y conveniencia de la corrección zubiriana en favor de una noción estrictamente metafísica, “real”, de persona humana).

El gran error de Heidegger, según Zubiri, será no haber superado tan definitivamente como creía la metafísica tradicional, en la medida en que sigue utilizando el concepto básico de “realidad” precisamente en ese sentido. De ahí que Zubiri intente ir más allá de Heidegger, retro trayendo el problema del “ser” al de la “realidad”, el de la “ex-sistencia” al de la “persona”.

Lo que ha quedado pendiente en la época moderna y asimismo tras el intento heideggeriano es si es posible un nuevo horizonte metafísico —no sólo moral— para la comprensión de asuntos tan básicos como el de la persona humana. Si ya no es suficiente repetir sin más las fórmulas tradicionales (aunque haya que reconsiderar el sentido básico que tuvieron, por ejemplo, las de Boecio y Ricardo de San Víctor), hay que buscar un *nuevo horizonte metafísico*, capaz de alojar y determinar la noción de “persona” humana, con todas sus exigencias.

4.2. Naturaleza y persona

Zubiri se acoge, desde un principio, no a la vía naturalista griega, sino a la línea que tiende a ver la naturaleza desde la persona y, por tanto, abogará por una “concepción [en este sentido] personalista”.³³

Para determinar la diferencia entre el animal y la persona humana pueden adoptarse dos puntos de vista, según Zubiri: 1º) el de los actos que ejecutan el animal y el hombre; 2º) el de la vía del “yo”, del que carece todo animal.

Con respecto al primer punto de vista, Zubiri aclara lo siguiente: En el hombre, los actos constituyen una unidad de acción que envuelve tanto lo vegetativo y lo sensitivo como lo intelectual y lo volitivo. Entre lo personal y lo animal en el hombre no hay una oposición disyuntiva, sino a lo sumo una diferencia. Y como lo animal está intrínseca y constitutivamente absorbido en lo intelectual y volitivo, resulta que el análisis de estas dos clases de actos, los del animal y los del hombre, no es suficiente para entender lo que es ser persona.

Con respecto a la segunda vía, Zubiri recurre a un texto de San Agustín:³⁴ “Yo recuerdo, yo entiendo, yo amo por estas tres (facultades), aunque no soy ni memoria, ni inteligencia, ni amor, sino que las poseo...”. En este texto se afirman dos cosas:

1º) Lo que yo tengo es el conjunto de todas las facultades cuya unidad es lo que llamamos “naturaleza”; lo otro es la persona. San Agustín afirma la diferencia entre naturaleza y persona, como una diferencia entre lo poseído y su posidente.

³³ X. Zubiri, *Naturaleza Historia Dios*, pp. 506 y 507. Vid. el capítulo IV de *Sobre el hombre*, tomado del curso oral “Sobre la persona” (1959), que lo empezó como libro y, al parecer, es el que luego le condujo a redactar *Sobre la esencia*.

³⁴ *De Trinitate* XV, 22.

2º) Este posidente es un ego, un yo. Esta idea va a ser decisiva en la filosofía moderna. Descartes dirá que lo esencial del hombre es ser un ego-*sujeto*.

Pero Zubiri se pregunta si es sostenible esta idea de la persona como un yo-sujeto. Porque yo, como persona, no soy formalmente idéntico a las dotes o facultades que poseo; entonces, ¿qué sería el yo personal? Y la respuesta nos conduce a lo que podría denominarse la “aporía del yo”, dado que nos sitúa ante un difícil dilema intelectual entre la *vaciedad* del yo (por su transcendentalización) y su *naturalización* (por los más diversos caminos). Zubiri lo expone en los siguientes términos:

1) Si el yo personal no es nada de aquello que constituye su naturaleza, entonces sería un *sujeto huero*, vacío. El yo personal sería un sujeto evanescente, sería una vaciedad lo que sentimos que es lo más rico de nosotros mismos, aquello por lo que somos autores de nuestras acciones. Si la persona se considera como un sujeto distinto realmente de su naturaleza, queda volatilizado el yo personal.

2) Si se nos dice que el yo personal está abierto a una situación determinada e incurso en ella, entonces se requieren las cosas y las estructuras correspondientes, con lo cual hemos introducido en el yo las facultades humanas, la naturaleza de la que dimanen las facultades. Hemos sumergido la persona en pura naturaleza.

En definitiva, la persona sin la naturaleza es huera, pero si la persona queda sumergida en la naturaleza poseída pierde su carácter de persona. Así pues, esta concepción de la persona humana como un sujeto nos hace perder la persona (ya sea desvaneciéndola, ya sea convirtiéndola en naturaleza). Estamos ante una *aporía* (el dilema entre la vaciedad del sujeto o su naturalización). Por tanto, la persona no se descubre ni en los actos, ni en el sujeto.³⁵ Según Zubiri, hace falta recurrir a una unidad superior.

5. LA PERSONA EN UN NUEVO HORIZONTE METAFÍSICO

Como es sabido,³⁶ el nuevo horizonte metafísico zubiriano cuenta con una nueva noción de realidad y de esencia a partir del inteligir sentiente. Precisamente en este horizonte metafísico, capaz de acceder al orden transcendental es donde hay que situar la noción de realidad personal.

5.1. *Naturaleza y realidad*

En este contexto, la naturaleza sólo materialmente es esencia, pero no “formalmente”.³⁷ *Realidad* no es formalmente “naturaleza”.³⁸ Ser “de suyo” no consiste en tener principios internos operativos. Naturaleza es sólo un momento fundado en la realidad

³⁵ Dejo conscientemente para otra ocasión, por razones obvias de espacio, la consideración zubiriana de las tres dimensiones de la trama de la vida humana, la de agente, actor y autor, así como sus relaciones con la naturaleza y la persona.

³⁶ Vid. D. Gracia, *Voluntad de verdad*, Barcelona, Labor, 1986; A. Pintor Ramos, *Realidad y sentido*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1993; A. Ferraz, *Zubiri: el realismo radical*, Madrid, Cincel, 1988; G. Gómez Cambres, *La realidad personal*, Málaga, Ágora, 1983; *La inteligencia humana*, Málaga, Ágora, 1986.

³⁷ Cfr. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, pássim y pp. 180-1.

³⁸ *Ibid.*, pp. 399-400.

de la cosa; formalmente, realidad es siempre y sólo el “de suyo”. Algo puede ser “de suyo” de muchas maneras distintas. Pero, 1º) en primer lugar, no todo modo de ser “de suyo” consiste en ser sólo naturaleza; hay cosas que son “de suyo” no sólo con tener naturaleza, sino teniendo además otros momentos (personeidad, etc.), unitariamente articulados con la naturaleza, de suerte que sólo en esta unidad de momentos es como son “de suyo”. Por tanto, naturaleza es tan sólo un momento del ser “de suyo”, pero nada más.

Y, 2º) en segundo lugar, aun en aquellas cosas que son “de suyo” con sólo tener naturaleza, naturaleza no es sinónimo de realidad y de “de suyo”. Naturaleza es siempre y sólo la manera como algo es “de suyo”, pero no es primaria y formalmente el “de suyo” mismo. El “de suyo” es anterior a la naturaleza y fundamento de ella.³⁹

5.2. Vida y persona

Si prestamos atención a la consideración trascendental de la esencia, a su estructura trascendental,⁴⁰ hemos de distinguir “vida” y “persona”, recurriendo a la noción de “esencia abierta”.

a) La *esencia abierta* es suya “formal y reduplicativamente”; no sólo se *pertenece* a sí misma, sino que tiene ese modo peculiar de pertenecerse que es *poseerse* en su propio y formal carácter de realidad, en su propio “ser suyo”. Es su realidad en cuanto tal lo que es “suya”. Es el acto primero.

b) En acto segundo, este poseerse es justo la *vida*. Vivir es poseerse, y poseerse es pertenecerse a sí mismo en el respecto formal y explícito de realidad.

La *vida* como transcurso es mero “argumento” de la vida; pero no es el vivir mismo. La vida como transcurso y argumento es la vida como acto segundo; el vivir como poseerse es el acto primero. En la vida el hombre se posee a sí mismo transcurrentemente; pero este transcurso es vida sólo porque es posesión de sí mismo. Tomado el poseerse como un carácter del acto primero, este modo de ser suyo es justo lo que constituye la *persona*.

Toda esencia es “individuidad”, pero la esencia abierta es “personeidad”: es el tipo de individuidad de la esencia abierta. Así como el individuo individualiza todo lo que deriva de su talidad o adviene a ella, así también la esencia abierta, por ser personeidad, “personaliza” (en principio) todo cuanto deriva de su talidad o adviene a ella: tiene “personalidad”. La vida en su decurso biográfico es personal sólo por personalización. Sólo es personal por ser la vida de un viviente que ya es persona, que tiene carácter de personeidad.⁴¹

Personeidad es que mis actos son míos porque soy mi “propio” mí, porque previamente soy personeidad. Persona es el “suyo” de la esencia abierta. El hombre pertenece a este tipo de esencias. Es persona.⁴²

Ciertamente, la persona humana es “de suyo” (“suidad”) y “apertura”. Pero en la realidad humana hay una prioridad del “de suyo”. “Una cosa es estar abierto a su

³⁹ *Ibid.*, pp. 395-6.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 508.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 58-9.

⁴² *Vid.* también Julián Marías, *Antropología metafísica*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, y Pedro Laín, *Alma, cuerpo, persona*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 1995.

propia realidad; otra muy distinta que la esencia se determine procesualmente desde el mero acto de existir”.⁴³ El hombre por razón de su talidad intelectual es “de suyo, transcendentemente, una esencia abierta. Y en el “suyo” de la esencia abierta es en lo que consiste la persona. Pero su apertura es en impresión de realidad y, por estar vertida al sentir, la realidad humana se determina como “animal de realidades” y “animal personal”.

Con lo cual, Zubiri se apoya en parte en la noción de apertura (*Erschlossenheit*) de Heidegger (la existencia humana está abierta a sí misma y a las cosas por la comprensión del ser).⁴⁴ Pero Zubiri intenta superar a Heidegger.⁴⁵ En primer lugar, como acabamos de aludir, la apertura no es primariamente comprensión sino impresión de realidad; y, en segundo lugar, Zubiri incorpora su noción de “esencia abierta” (a diferencia de una esencia cerrada, la que no es más que en sí), desde la que cree poder criticar que en Heidegger el *en sí* sea el resultado de la apertura y que lo primario y lo que constituye la esencia de la existencia humana es su apertura. Porque ¿de dónde va a sacar sus posibilidades, con qué va a hacerse y a hacer su propia naturaleza, si no tuviese una determinada naturaleza previa, si no tuviese un *en sí* previo?

La *apertura* no es más que una modificación del *en sí*. La realidad humana está en sí misma abierta, y este momento del *en sí* subyace intrínsecamente al de la apertura para constituir juntos lo que Zubiri llama la limitación intrínseca de la esencia abierta. Una esencia abierta sin más —un imposible metafísico— sería ilimitada o indefinida. ¿Sería aceptable para Heidegger? ¿El predicado [del yo] queda abierto hasta el infinito? Al parecer, según Zubiri, a Heidegger le entusiasmaba esta frase de Fichte. Y “ésta es la cuestión”: ¿el predicado queda abierto hasta el infinito o no?⁴⁶

En diversos momentos de su obra Zubiri expone cómo desde Cicerón hasta Kant pasando por San Agustín se establece una diferencia entre persona y naturaleza, en la forma prevalente de entender la persona como el posidente (sujeto) y la naturaleza como lo poseído.⁴⁷ Pero Zubiri se pregunta si es verdad que ser persona consiste en *ser sujeto* de atribución física (o de atribución moral) de sus actos y de sus notas.

Porque el hombre es sujeto de sus actos, pero ¿es eso lo que hace que sea una persona? La condición de sujeto ejecutor de actos o receptor de afecciones procede de lo que el hombre es talitativamente considerado. Pero, en función transcendental, persona consiste en ser mío. El sujeto es persona no por ser sujeto sino por ser mío en tanto que realidad.

En definitiva, ser sujeto depende del orden talitativo. Pero “el hombre, como forma transcendental de realidad —y en eso consiste la persona—, es suyo, se pertenece a sí mismo bajo forma de sujeto”. “Persona es ... el carácter transcendental de la esencia abierta. Es suya, formal y reduplicativamente suya, en tanto que realidad”.⁴⁸

Es éste un aspecto decisivo, en cuanto que nos ha conducido al punto básico de cómo la noción de persona humana se funda en la realidad: *la persona está fundada en la realidad*. Ése era el objetivo de la inserción de la noción de persona en un nuevo horizonte metafísico, dentro del cual ya tiene sentido plantearse de un nuevo modo

⁴³ *Ibid.*, p. 510.

⁴⁴ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, prgf. 18 y 31.

⁴⁵ *Vid.* X. Zubiri, *Sobre la realidad*, curso de 1966, publicado en 2001, al cuidado de José Antonio Martínez.

⁴⁶ X. Zubiri, *Sobre la realidad*, p. 198.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 204-209. Aquí repite lo expuesto en el curso de 1959.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 209.

el problematismo de la fundamentalidad por vía experiencial. La respuesta de Zubiri será que la fundamentalidad de lo real acontece en la *religación*, ligándonos.

El hombre es una *realidad personal*, cuya vida consiste en autoposeerse en la realización de su propia personalidad, en la configuración de su yo como actualización mundanal de su realidad relativamente absoluta. Esta vida se realiza por estar la persona en cuanto persona religada al poder de lo real como fundamento que la hace ser. Con lo cual, la religación es una dimensión, no de la naturaleza, sino de la *naturaleza en cuanto personalizada*.⁴⁹

⁴⁹ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 115. Vid. J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997, cap. 10.

