

# La persona desde el punto de vista

ata, citation and similar papers at [core.ac.uk](http://core.ac.uk)

brought to you

provided by Dadun, Uni

## *The Person from the Transcendental Point of View: Zubiri and Polo*

BLANCA CASTILLA DE CORTÁZAR

Real Academia de Doctores de España  
blancascor@gmail.com

RECIBIDO: 15 DE SEPTIEMBRE DE 2014  
VERSIÓN DEFINITIVA: 22 DE NOVIEMBRE DE 2014

**Resumen:** Tanto Zubiri como Polo son dos pensadores españoles del s. XX profundamente interesados por conocer y profundizar en la persona humana en cuanto tal. Ambos –aunque desde planteamientos diversos– coinciden en situar a la persona en el ámbito más profundo de la realidad, el orden trascendental. Zubiri la denomina “esa gran realidad” y para Polo es la perfección mayor del ser humano, el acto de ser único e irrepetible que actualiza cada naturaleza humana y el poder libre que posibilita desarrollarla en un crecimiento irrestricto.

**Palabras clave:** persona, trascendental, acto de ser, libertad, naturaleza, crecimiento.

**Abstract:** Both Zubiri and Polo are two Spanish thinkers of twentieth century deeply interested to know and deepen the human person as such. Both, although from different approaches, agree to place the person at the deepest level of reality, the transcendental order. Zubiri calls it “that great reality” and for Polo is the greatest perfection of human, the act of being unique and unrepeatable, that updates every human nature and the free power to develop it, in enabling unrestricted growth.

**Keywords:** Person, Transcendental, Act of Being, Freedom, Nature, Growth.

Xavier Zubiri (1898-1983) y Leonardo Polo (1926-2013) son dos filósofos españoles de hondo calado especulativo, cronológicamente separados por dos generaciones, distancia notablemente ampliable desde el punto de vista del quehacer filosófico. En efecto, Zubiri comienza su andadura tempranamente y tras decantarse por la filosofía obtiene el título de doctor en 1921 y después de cuarenta años de trabajo, en la década de los 60 ya ha madurado su propia síntesis personal que publica en “*Sobre la esencia*”<sup>1</sup>, justamente cuando Polo, tras sus estudios jurídicos, obtiene su grado de doctor en filosofía (1961). Es decir, Zubiri lleva cuatro décadas de gestación filosófica cuando Polo comienza su andadura. Sin embargo, desde el punto de vista de obra terminada, se pueden considerar prácticamente simultáneos, si se tiene en cuenta que la mayor parte de las obras de Zubiri son póstumas y han aparecido en los últimos años de la vida de Polo al mismo tiempo que las suyas.

Ambos pensadores recorren su propio *iter* sin apenas influencias mutuas. Pero lo cierto es que les unen los intereses y retos de una misma época por lo que, a pesar de la distancia, nos hallamos ante dos filósofos coetáneos, con inquietudes similares, que se enfrentan a los mismos problemas y dialogan con los mismos autores. Veamos en una primera aproximación sus paralelismos, semejanzas y diferencias.

## 1. ZUBIRI Y POLO: UNA PRIMERA APROXIMACIÓN

Ambos filósofos obtienen la cátedra en historia de la filosofía y son buenos conocedores del *iter* de los principales avances de la filosofía. Ambos leen a clásicos y modernos en sus lenguas vernáculas, volviendo al sentido originario de las palabras. Pero su saber no se limita a los conocimientos filosóficos, pues los dos son conocedores de los principales descubrimientos científicos y del estado de ciencias como las matemáticas o la física. Respecto a Zubiri Julián Marías califica su afán de saber como desmedido, juicio razonable a juzgar por los inconmensurables conocimientos filológicos que poseía. Además de su gran talento y su inclinación a la teoría, le asemeja también el planteamiento vocacional con el que viven la filosofía y el gran desafío que constituye para ambos el acceder racionalmente a las verdades conocidas a través de la fe cristiana. Zubiri, antes que doctor en filosofía lo es en teología y los desa-

<sup>1</sup> X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1985 (1ª ed. 1962).

ños intelectuales que plantea la fe a la inteligencia son en gran parte el motor de todo su esfuerzo teórico. Llama la atención observar que en el marco de una cultura atea, tanto su primera obra *–Naturaleza, historia y Dios<sup>2</sup>–*, como la que estaba escribiendo cuando falleció *–El hombre y Dios<sup>3</sup>–*, tienen en su título el nombre de Dios. Algo similar se puede decir de Polo, poseedor de una gran cultura teológica, que desglosa las aportaciones que la Revelación ha donado a la inteligencia humana<sup>4</sup> y su filosofía está vivificada, se engarza y desemboca en cuestiones teológicas como la Creación o la Cristología, como pone de manifiesto su obra póstuma<sup>5</sup>.

Ahora bien, los años que les separan marcan algunas diferencias en el punto de partida de ambos. El panorama intelectual en el que Zubiri comienza es sombrío. La luz de esperanza que supone el comienzo de la Fenomenología, divulgada por Ortega en España *–tema de su tesis doctoral<sup>6</sup>–*, abre una puerta para acceder a la realidad y salir del ostracismo que representa el idealismo. La principal dificultad para lograrlo es indudablemente superar la filosofía inmanentista. Él mismo relata que en sus conversaciones con Heidegger le manifestó que lo primero es la realidad, punto de partida para poder acceder al ser. Su principal interés se centra en conocer la realidad y la esencia de las cosas. No deja de ser paradójico que en la década de los 60 *–cuando toda Europa está deslumbrada por el existencialismo–*, Zubiri publique una obra *Sobre la esencia*, lo que denota también que sus preocupaciones filosóficas trascienden los temas coyunturales del momento. Sin embargo, el camino ha de hacerlo a través de los penosos vericuetos de la tardía Escolástica, intentando superar su formalismo pero sin conseguir desprenderse del lenguaje esencialista. En este sentido se puede destacar la influencia que al menos en el lenguaje ejercen sobre él escolásticos como Suárez, cuyas principales obras tradujo. Lo cierto es que Zubiri conoce la concepción de Tomás de Aquino que se ha transmitido dentro de la Escolástica *–desconocedora del ser como acto–*, y la distinción entre el plano predicamental *–que él denomina talitati-*

<sup>2</sup> X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1987 (1ª ed., 1944 en Editora nacional).

<sup>3</sup> X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1984.

<sup>4</sup> Cfr. L. POLO, *Sobre la existencia*, en especial el último capítulo: “La originalidad de la concepción cristiana de la existencia”, 247-270.

<sup>5</sup> L. POLO, *Epistemología*, 2014.

<sup>6</sup> Cfr. X. ZUBIRI, “Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio”, en *Primeros escritos (1921-1926)*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, 67-333.

vo-, y el transcendental, presente claramente en su obra, ha tenido que redescubrirlo por sí mismo.

Cuarenta años después el panorama intelectual ha variado, sobre todo por el redescubrimiento tomista de la diferencia estructural entre esencia y esse. De él parte pacíficamente Leonardo Polo, con una claridad terminológica neta: la distinción entre potencia y acto y la diferencia entre el orden predicamental del orden transcendental. La diferencia en este sentido es clara, pues Zubiri tuvo que reconstruir personalmente y en solitario el camino para recuperar el orden transcendental. Si se observa únicamente el índice de *Sobre la esencia*, se advierte con nitidez la distinción de planos y cómo se explaya en la consideración del orden transcendental. Sin embargo, presentará la realidad como una dimensión de la esencia. En este sentido es preciso advertir que el lenguaje zubiriano es más confuso porque aunque distingue entre esencia y realidad, al considerar la realidad como una función transcendental puede parecer que el nivel transcendental está dentro de la esencia y que en cierto modo depende de ella.

En este sentido el lenguaje, a causa de la limitación de las palabras, puede ser una fuente de confusiones si no se está atento al fondo del planteamiento. De hecho el lenguaje se convierte en el gran obstáculo y el gran reto para conocer a un autor. Zubiri deja de emplear palabras como “alma”, por ejemplo, por el enorme número de significados distintos que ha recibido ese vocablo a lo largo de la historia, volviendo al término originario de “psique”, para que se sepa qué es lo que quiere decir al emplearlo. Algo parecido le pasa con el término “ser” que, al haber sido desfigurado por diversos significados generalistas y abstractos, lo sustituye por el término “realidad”, al que los medievales consideraban como un sinónimo de “ser”, para terminar distinguiéndola del “ser”, dándole un significado diferente de aquella tradición. Por otra parte, como es obvio al leerle, se ve obligado a crear muchos neologismos. Eso aumenta si cabe la dificultad para penetrar en su pensamiento. Y algo parecido ocurre con Polo, que necesita nuevas palabras para expresar realidades que hasta entonces no se han alcanzado. Así por ejemplo, Polo –ateniéndonos a la cuestión que aquí nos ocupa–, describe a la persona con el adverbio “además”, dejando perplejo a quien por primera vez se acerca a su pensamiento.

Otros paralelismos entre estos filósofos es que, apenas citan sus fuentes y coinciden también en que transmiten mejor su pensamiento al exponerlo verbalmente que por escrito. De hecho la mayor parte de sus obras de ambos son las transcripciones de sus cursos orales, revisadas por ellos mismos o por sus

discípulos. También se advierte otra semejanza en el hecho de que sus obras no fueron entendidas en vida y para hacerse entender ambos dedicaron décadas a esclarecer una teoría sobre la inteligencia que hiciera comprensible su planteamiento ontológico y antropológico.

En el caso de Zubiri su obra *Sobre la esencia*, que nace como una nota a pie de página de un tratado de antropología, da lugar a su tercera gran obra: su trilogía sobre *Inteligencia sentiente*<sup>7</sup>, donde explica ampliamente que es propio de la inteligencia acceder a la realidad, siendo la aprehensión de realidad su principal prerrogativa. Conocer la trilogía zubiriana es condición necesaria para hacer entender el contenido de su anterior obra. En el caso de Polo, aun teniendo escrita ya una primera versión de su *Antropología transcendental*, demora su publicación hasta el final de su vida<sup>8</sup>, deteniéndose en la elaboración de cuatro voluminosos volúmenes sobre *Teoría del conocimiento*<sup>9</sup>, base de una adecuada comprensión de su obra antropológica.

En cuanto al contenido de su pensamiento, Zubiri, resumiendo las dificultades y los errores en los que ha caído la filosofía tradicional, afirma que ha “*entificado* la realidad”, “*logificado* la intelección” y “*objetualizado* a Dios”. También en estos tres diagnósticos coincidirían nuestros dos autores, porque también para Polo el *esse* –que Zubiri designa con el término *realidad*–, no es el ente, ni la principal actividad de la inteligencia es el pensamiento objetivo, ni Dios es ni puede ser objeto para la inteligencia humana, sino una realidad a la que se accede a través de la experiencia sapiencial.

## 2. ALGUNAS DISCREPANCIAS

En cuanto al contacto que pudiera haber entre ellos, ciertamente Zubiri no conoció la obra de Polo, pero este último sí conoció en parte la obra del primero. Siendo estudiante consta que Polo asistió en ocasiones a las lecciones públicas de Zubiri. Por otra, las tres primeras obras de Zubiri son sobradamente conocidas y leídas en España. *Sobre la esencia* fue recibida con gran expectación y recibió una pléyade de críticas. Al leer dichas objeciones Zubiri advirtió que o no se había explicado bien o no se le había entendido, pero dis-

<sup>7</sup> Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial, Madrid, 1980. *Inteligencia y Logos*, Alianza Editorial, Madrid, 1982. *Inteligencia y Razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.

<sup>8</sup> L. POLO, *Antropología I*; *Antropología II*, 2003.

<sup>9</sup> L. POLO, *Curso de teoría I*, 1988, 2006<sup>3</sup>; *II*, 1995, 2006<sup>4</sup>; *III*, 1988, 2006<sup>3</sup>; *IV*, 1994/1996, 2004<sup>3</sup>.

crepaba con lo que decían que decía y el resto de su vida trató de explicarse de nuevo, escribiendo su principal obra: *Inteligencia sentiente*.

En este sentido Zubiri se suma a las críticas que sufrió la obra zubiriana y, teniendo en cuenta que están publicando a la vez, es posible que Polo no hubiera tenido tiempo de conocer la obra en totalidad de su coetáneo, sobre todo, de aquellas obras en las que Zubiri trata de hacerse entender mejor.

Polo escribe literalmente que lo que Zubiri afirma es un enigma, pues no le resulta claro por qué utiliza la estructura predicativa tras haber afirmado que la estructura de la realidad no es predicativa<sup>10</sup>. Más adelante afirma: “Zubiri piensa lo real con el conectivo ‘de’ y no con el conectivo ‘es’. La realidad es la co-pertenencia de sus notas. Por eso su crítica a Aristóteles es paradójica. Examinaré la gnoseología de Zubiri en el tomo cuarto de este Curso”<sup>11</sup>. Y en dicho tomo cuarto, aunque sin hacer referencia directa a Zubiri, hace una crítica demoledora de la noción de estructura, que de corte matemático, modernamente se ha incluido en las ciencias sociales o en la cultura, a través de los pensadores llamados estructuralistas. Éstas son sus palabras: “La presunta realidad física (de la estructura) no sólo no permite abordar la cuestión a la que remite, la de otras líneas causales aparte de la formal, sino que, en rigor, deja en el aire la causa formal en tanto que causa. Pues, en la consideración estructuralista, realidad física quiere decir actualidad; pero la noción de causa formal, como explícito, es la de una prioridad *antes* de lo actual. En términos de estructura, lo mismo da que la actualidad sea meramente objetiva o física. Alegar que no da lo mismo, sino que ambos sentidos de la actualidad son distintos, es simple ignorancia de la cuestión, y, al cabo, reponer la distinción aristotélica entre *enérgeia* y *entelécheia*, es decir, morfologismo. De todas maneras, el que no se obtenga la unificación estructural de los cambios de estructuras, no quiere decir que falte causa formal; más bien quiere decir que la causa formal –la diferencia interna–, no es una estructura, ni una causa única, sino concausal”<sup>12</sup>.

Poco después explica que “la noción de estructura total es una descompensación de la unificación de la razón y la generalización que atiende a sugerencias de esta última y olvida la diferencia implícita en el abstracto”, anotando a pie de página que “en el fondo, ésta es la versión de la esencia de Zubiri”.

<sup>10</sup> Cfr. *Curso de teoría II*, 76. Desde ahí podría concluirse que donde Zubiri afirma ‘es’ debe leerse ‘de’.

<sup>11</sup> Cfr. *Curso de teoría III*, 34, nota 10.

<sup>12</sup> Cfr. L. POLO, *Curso de teoría IV*, 131-133, nota 39.

Zubiri habla de estructura también en sentido trascendental. De ahí podrían surgir consecuencias inaceptables: por ejemplo, si el hombre es una estructura, su relación con Dios, que Zubiri llama *religatio*, ofrece un sesgo panteísta (Dios y hombre conformarían una estructura única). Zubiri no ha explicitado, sino que ha construido un modelo automórfico: ha referido la diferencia de la forma a ella misma, aprovechando sugerencias matemáticas. El planteamiento de Zubiri no es propiamente realista, puesto que su actualismo revela una extrapolación de la presencia mental que ignora la pugna racional y abusa de la intencionalidad hipotética<sup>13</sup>.

Ciertamente Zubiri utiliza en muchas ocasiones el término estructura, pero eso no quiere decir que el sentido en el que Zubiri utiliza esta noción –en gran manera como sinónimo de constitución o ensamblaje ontológico–, sea el mismo en el que es utilizado por otros autores y menos que se le pueda considerar como un estructuralista. Es evidente que para entender a fondo las tesis expuestas en *Sobre la Esencia*, es preciso tener en cuenta los explícitos que se contienen en su trilogía de *Inteligencia sentiente*, que en los cursos polianos no parecen estar presentes, por lo que dichas críticas se pueden incluir en las múltiples que recibió Zubiri en vida y sobre las que pudo contestar en escritos posteriores.

En efecto, para saber qué entiende Zubiri por realidad es imprescindible manejar al menos el primer tomo de *Inteligencia sentiente*, desde el que se desvanecen de un plumazo que Zubiri encierre la realidad dentro de la objetividad y los posibles sesgos panteístas de dicha noción. Zubiri conoce perfectamente el riesgo permanente que ha tenido la filosofía occidental y en este sentido ofrece una genial salida a esa cuestión desarrollando que Dios está presente en la realidad creada, pero sin identificarse con ella, sino siendo trascendente “en”<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Cfr. L. POLO, *Curso de teoría IV*, 479, nota 35, donde continúa explicitando sus diferencias con Zubiri, aun haciendo suyos algunos de sus términos: “El planteamiento sistémico, a mi modo de ver, es más inventivo que el estructuralista, el cual es demasiado cerrado y, por actualista, no es físico. La noción de sistema es aprovechable, porque se acerca más a la explicitación que a la generalización. El sistema viene a ser una coordinación de notas, un caer en la cuenta de las limitaciones de la generalización analítica para el examen de ciertas complejidades. La agudeza de las coordinaciones sistémicas es especialmente aprovechable al estudiar temas humanos, en los cuales la vigencia de la causalidad física no es hegemónica. Zubiri llama taleidades a las estructuras entendidas en un sentido no trascendental. He adoptado ese término para designar las diferencias formales hilemórficas. La explicitación del universal (*unum in multis*) es una exégesis heurística del hilemorfismo aristotélico, que se escapa de las objeciones que Zubiri le opone. Nótese, además, que las taleidades explícitas no son la esencia física”.

<sup>14</sup> Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 174-178.

Por otra parte, ya se ha hecho referencia al comienzo, de la dificultad que la terminología presenta a la hora de entender a un autor, barrera agrandada cuando se pretende comparar a los autores. Así, si se compara a Zubiri y a Polo de un modo extrínseco, puede parecer que entre ellos existe una enorme diferencia, pues Zubiri en varias ocasiones niega taxativamente la diferencia real entre esencia y *esse*. Ahora bien, si se considera el conjunto de su pensamiento y se advierte que distingue claramente el nivel trascendental y la diferencia entre el ser (realidad) y la esencia, será preciso preguntar, qué es lo que Zubiri niega cuando rechaza la distinción real. Leyéndole con profundidad se advierte que su negación hace referencia a la perversa expresión de la cuestión formulada por los discípulos de Tomás de Aquino, que provocó que se perdiera durante siglos el mejor logro de su maestro. Me refiero a los estériles debates, que Zubiri conocía perfectamente, acerca de la esencia y la existencia en los que para enfatizar su distinción hablan de un “*esse essentiae*” y un “*esse existentiae*”.

Pues bien, si por distinción real se entiende que hay dos *esse*, entonces Zubiri, digamos que muy certeramente, niega esa distinción, pues la diferencia entre los dos co-principios no significa que realmente estén separados como si fueran dos realidades diferentes. Los primeros en negar la separación real entre un *esse essentiae* y un *esse existentiae* serían Tomás de Aquino y Leonardo Polo.

En todo caso, nos hallamos en la presencia de dos autores de gran calado que para ser entendidos es preciso contar con una visión de conjunto de su pensamiento y cómo ellos mismos refutaron las críticas que recibieron en vida. Si esto es importante en Zubiri, lo mismo se puede decir de Polo. No se pueden juzgar sus pensamientos sólo desde una de sus obras o por expresiones aisladas que pueden resultar crípticas o enigmáticas. En concreto, es preciso conocer muy bien el método gnoseológico de cada uno, que Zubiri gusta llamar teoría de la inteligencia y Polo teoría del conocimiento. Ciertamente este asunto excede la extensión y también la temática del presente trabajo.

### 3. REFLEXIÓN EN TORNO A LA PERSONA

Además de otras coincidencias, anteriormente señaladas, si en algo están de acuerdo nuestros dos filósofos es en advertir que la persona es un tema capital y una realidad de una categoría ontológica para la que aún no se han formulado categorías filosóficas adecuadas –hasta ahora expresada con categorías



procedentes de la realidad cosmológica que no sólo resultan insuficientes—, sino que impiden llegar a captar en qué pueda consistir ser persona. La persona es, pues, para ambos un reto para su trabajo especulativo. Zubiri, el filósofo de la realidad, la describe como: “esa gran REALIDAD”<sup>15</sup>.

En este trabajo expondremos la noción de persona y su inclusión en el orden transcendental según ambos autores. Pero antes de empezar es necesario decir que, teniendo en cuenta la amplitud y profundidad de la obra de los dos filósofos, el tratamiento de esta cuestión necesariamente ha de basarse en diversos implícitos, tanto de la filosofía de Zubiri como la de Polo, porque la dimensión de este trabajo no permite explicitarlos todos.

Únicamente una palabra sobre el método propuesto por Polo de abandonar el límite mental para poder acceder a las dimensiones más profundas de la realidad. Como es sabido dicho método no entraña un secreto especial o se trata de una actividad intelectual desconocida hasta que él la propusiera, si bien nadie lo ha hecho antes que él, con carácter metódico, de un modo explícito. Se trata de un acto libre que es preciso ejercer en orden a descartar la autointencionalidad que de hecho es imposible: ni conocer una elipse es una elipse, ni conocer un perro es un perro, lo que se detecta porque las formas apprehendidas a través de la abstracción están desactivadas. Gráficamente ha explicado Polo cientos de veces que una vaca pensada no da leche y que el yo pensado no piensa.

Sería preciso un estudio comparado de las gnoseologías de Zubiri y Polo para señalar si están presentes y de qué modo en cada uno las principales propuestas del otro. Lo que sí se puede decir de entrada es que la trilogía sobre la inteligencia de Zubiri es una obra magna, en la que pormenorizadamente se describe el modo de llegar a la realidad tanto dentro de la inteligencia (verdad real) como allende de la misma.

Para tratar de la persona, señalaremos, en primer lugar, el interés zubiriano en torno a esta cuestión y su reformulación propia. Después, aunque más brevemente, expondremos el lugar de la persona dentro de la antropología de Polo, para pasar a exponer cómo también en la concepción zubiriana la persona está posicionada dentro del orden transcendental, cuestión que está fuera de toda duda en el pensamiento de Polo, a la vez que se va comparando el modo de hacerlo entre los dos autores.

---

<sup>15</sup> X. ZUBIRI, “Respectividad de lo real”, en *Realitas*, III-IV (1979), 28.

## 4. INTERÉS ZUBIRIANO POR LA PERSONA

En palabras de uno de sus estudiosos, “Zubiri es un filósofo profundamente preocupado por la persona, desde los inicios de su pensamiento, hasta el punto de que no es disparatado pensar que la peculiaridad metafísica de la persona como esencia abierta es el gran argumento contra el sustancialismo metafísico tradicional”<sup>16</sup>. Sin embargo, no publica ningún libro específico sobre ella: su pensamiento acerca de la persona está disperso a lo largo de sus obras<sup>17</sup>. Únicamente encontramos un artículo que corresponde a la primera de un ciclo de Conferencias sobre la persona<sup>18</sup>, que le son solicitadas y que imparte en 1959. Ese trabajo le abre tantos interrogantes que le conducen a escribir *Sobre la esencia*, que nació como una nota a pie de página a un tratado de antropología<sup>19</sup>. De hecho, la persona se convierte en un *leit motiv* que no deja de pensar a lo largo de su vida. En la obra que estaba escribiendo antes de morir se lee: “Entre otras limitaciones la metafísica griega tiene una fundamental y gravísima: la ausencia completa del concepto y del vocablo mismo de *persona*. Ha hecho falta –afirma– el esfuerzo titánico de los capadocios para despojar al término de hipóstasis de su carácter de puro *hipokeimenon*, de su carácter de *subjectum* y de sustancia, para acercarlo a lo que el sentido jurídico de los romanos había dado al término persona, a diferencia de la pura *res*, de la cosa”<sup>20</sup>.

Su condición de historiador de la Filosofía le lleva a indagar acerca de sobre la persona desde los antiguos hasta los modernos. Partiendo de Séneca recalca en el s. IV, analiza críticamente la definición de Boecio y la alternativa aportada por Ricardo de San Víctor, la especulación medieval y las estériles polémicas escolásticas que terminaron desvirtuando la noción, así como el camino penosamente rehecho por la filosofía moderna desde el sujeto cartesiano, pasando por el yo, hasta que Kant devuelve a la noción de persona categoría metafísica, aunque solamente desde una perspectiva moral<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> A. PINTOR RAMOS, *Las bases de la filosofía de Zubiri: realidad y verdad*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1994, 288, nota 52.

<sup>17</sup> Cfr. B. CASTILLA, *Noción de persona en Xavier Zubiri*, Rialp, Madrid, 1996, 29-73.

<sup>18</sup> X. ZUBIRI, “El hombre, realidad personal”, en *Revista de Occidente*, 2ª época, 1 (1963), 5-29. Reproducido en *Escritos Menores* (1953-1983), Alianza Editorial, Madrid, 2006, 39-63.

<sup>19</sup> Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986. Introducción de Ignacio Ellacuría, p. XX.

<sup>20</sup> X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 323.

<sup>21</sup> Para los textos de Zubiri al respecto puede cfr. el estudio citado en la nota 17.

Al repasar las vicisitudes de la noción de persona afirma que: “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 la 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 el punto de vista no sustancial sino subsistencial. Cierto que en la metafísica clásica, desgraciadamente, se ha considerado la subsistencia como modo substancial, lo cual, a mi entender, ha desbaratado la subsistencia”<sup>22</sup>.

Estas líneas resumen centurias del desarrollo filosófico, constatando los avances y retrocesos de la ardua elaboración que supuso la nueva noción, que tras oscilaciones entre los conceptos de *ousía*, *hipóstasis* y *prosopón*, llega a identificar la diferencia entre la *hipóstasis o persona y la ousía –sustancia– o naturaleza individual*. Es decir, la historia señala que no es lo mismo persona que naturaleza, pues aunque no se puedan separar –es obvio que no hay persona sin naturaleza–, se distinguen como dos co-principios, como hay distinción también entre materia y forma, o entre potencia y acto. No se trata de que sean dos cosas separadas, por tanto, o dos partes, sino de dos co-principios estructurales distintos de la realidad humana. Zubiri encuentra, por ejemplo, que san Juan Damasceno dice textualmente: “La persona quiere tener sustancia con accidentes, y subsistir por sí misma’. El ser no significa en primera línea sustancia, sino subsistencia, personal o no. ‘La persona, continúa el Damasceno, significa el Ser (*to êinai*)”<sup>23</sup>.

A este importantísimo hallazgo –distinguir entre naturaleza y ser–, se refiere Zubiri en diversos momentos: “Toda mi naturaleza y mis dotes individuales no sólo 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 la tiene”<sup>24</sup>.

Como se advierte tiene claro el paso del qué al quién –como han enfatizado los personalistas del s. XX–, no sólo para distinguir las cosas de las personas, sino también para señalar la más profunda estructura ontológica del hombre: en este caso, el qué es la naturaleza, el quién la persona.

<sup>22</sup> X. ZUBIRI, *Inteligencia Sentiente*, 131.

<sup>23</sup> X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia y Dios*, 477.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

Zubiri es consciente y crítico con diversas formulaciones como la de Boecio –crítica que también incluye a Ricardo de san Víctor–, por no ser suficientemente radicales, por no llegar hasta el plano de la subsistencia, que es precisamente lo verdaderamente importante de los descubridores de la noción de persona. “Ya los teólogos escolásticos decían que no es lo mismo ‘naturaleza’ y ‘persona’ (...), ambos momentos se hallan entre sí en la relación de ‘aquello por lo que se es’ (*natura ut quod*) y ‘aquel que se es’ (*suppositum ut quod*) (...). La persona es el ‘ser’ mismo del hombre: *actiones sunt suppositorum*, porque el supuesto es el que propiamente ‘es’”<sup>25</sup>. Sin embargo, “esta cuestión, si bien transcendental, se consideró como un bizantinismo”<sup>26</sup>.

Siguiendo con el *iter* histórico, otra dimensión personal que Zubiri rescata es *la relación de origen* que desarrolla Ricardo de San Víctor, de quien comenta Zubiri que “con razón se le ha llamado varias veces el pensador más original de la Edad Media”<sup>27</sup>. Ricardo llamó a la naturaleza *sistentia*; y a la persona con *el modo* de tener naturaleza, *su origen, el ex*. Y creó la palabra *ex-sistentia*: para designar un alguien a quien le viene algo para ser tenido por ella. “Ricardo de San Víctor introdujo una terminología que no hizo fortuna, pero que es maravillosa. (...) Creó la palabra *ex-sistencia* como designación (...) no del hecho vulgar de estar existiendo, sino como *una característica del modo de existir el ser personal*. La persona es alguien que es algo por ella tenido para ser: *sistit* pero *ex*. Este ‘*ex*’ expresa el grado supremo de unidad del ser, la unidad consigo mismo en intimidad personal”<sup>28</sup>.

Tras las estériles disputas escolásticas, sigue constatando Zubiri, “la filosofía, desde Descartes hasta Kant, rehízo, penosa y erróneamente, el camino perdido. El hombre aparece, en Descartes, como una sustancia: *res* (...); en la *Crítica de la Razón pura* se distingue esta *res*, como sujeto, del *ego* puro, del yo; en la *Crítica de la Razón práctica* se descubre, allende el yo, la persona; a la división cartesiana entre cosas pensantes y cosas extensas sustituyó Kant la disyunción entre personas y cosas. La historia de la filosofía moderna ha recorrido así, sucesivamente, estos tres estadios: sujeto, yo, persona. (...) Más que sea persona es cosa que Kant dejó bastante oscura. Desde luego no es sólo

<sup>25</sup> *Naturaleza, Historia y Dios*, 425.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 459. La frase procede de A. STOHR, *Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura*, Münster, 1923, 31, y desde entonces ha sido repetida con frecuencia.

<sup>28</sup> *Naturaleza, Historia y Dios*, 477-478.

conciencia de la identidad, como para Locke. Es algo más. Por lo pronto, es ser *sui juris*, (...) ser imperativo categórico”<sup>29</sup>.

Ante esta situación, Zubiri propone retroceder y rehacer de nuevo el discurso para recuperar “la dimensión, estrictamente ontológica, en que por última vez se movió la Escolástica, (...) desdichadamente esterilizadas en pura polémica”<sup>30</sup>, cuyos logros resume “en la articulación entre *intimidad, origenación y comunicación*”<sup>31</sup>.

## 5. REFORMULACIÓN ZUBIRIANA DE LA NOCIÓN DE PERSONA

Recuperadas de la mejor tradición estas tres dimensiones, se propone integrarlas comenzando por distinguir entre las cosas y las personas: “Pensemos en el caso entero de la Filosofía griega –afirma–. Cuando Aristóteles nos habla de la realidad en cuanto tal, (...) no se le ocurría nunca apelar a la realidad en cuanto tal en su dimensión personal. Un griego no habría tropezado jamás con la dimensión personal de la realidad humana. Hizo falta probablemente el cristianismo para pensar en la persona”<sup>32</sup>.

Los griegos catalogaban todos los seres del mismo modo, pues sólo cuentan, por así decir, con un único “metro” de mensuración: todas las realidades las calificaban como “cosas”. En esta situación, Zubiri, tomando como ejemplo la física cuántica, señala que así como las partículas elementales ponen de relieve que la realidad material es más amplia que la noción de corpúsculo, “hizo falta una intelección mucho más difícil que la de la física cuántica para inteligir que lo real puede ser real y sin embargo no ser cosa. Ser, por ejemplo, *persona*. Entonces no sólo se amplió el campo de las cosas reales, sino que se han ampliado eso que pudiéramos llamar *modos de realidad*. Ser cosa es tan sólo uno de esos modos; ser persona es otro. Así ha cambiado no sólo el elenco de las cosas reales, (...) sino que ha cambiado también el carácter de la realidad misma como mensura, porque una persona es algo distinto de una piedra o de un árbol no solamente por sus propiedades, sino por su modo de realidad”<sup>33</sup>. De esta manera propone distinguir entre lo que viene a llamar “forma y modo de realidad”, pues los seres no se distinguen sólo en lo que son

<sup>29</sup> X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia y Dios*, 425-426.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 426.

<sup>31</sup> *Ibidem*, 475.

<sup>32</sup> X. ZUBIRI, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, 372.

<sup>33</sup> *Ibidem*, 56-57.

y se parecen en que son, sino que también hay diferencias en el ser mismo de los seres<sup>34</sup>. Destacaremos algunos rasgos de su *iter* personal hacia la persona.

### a) *Noción de substantividad*

En *Sobre la esencia* acomete un gran esfuerzo creativo para profundizar en la persona, superando la noción de substancia, acercándose al de subsistencia, forjando la noción de sustantividad, de la que cabe destacar su carácter de *ὑπερκείμενον*. A diferencia de la substancia aristotélica, que es sujeto: *υποκείμενον* de sus cualidades, la persona adquiere la mayor parte de sus propiedades por autodeterminación. La persona es *ὑπερκείμενον*, superestante. “La persona no consiste en ser sujeto, sino en ser subsistente. (...) Puede ser sujeto en tanto en cuanto es subsistente. Tomado como puro sujeto o se desvanece en un vacío, o se confunde con una naturaleza”<sup>35</sup>. Para proseguir distingue entre dos momentos constitutivos: “El momento de la subsistencia y el de la consistencia se pertenecen mutuamente en la realidad, aunque no se identifiquen formalmente”<sup>36</sup>, a los que se referirá, cuando afirme que “persona es un *modo de realidad, no sólo una forma de realidad*”<sup>37</sup>, en clara referencia a una distinción entre el orden predicamental y el transcendental.

La sustantividad acoge sin dificultad la característica de estar *ὑπερκείμενον*, ya que es propio de algunos sujetos “determinar por decisión algunas, aunque no todas, de las propiedades que van a tener. Por tanto no están ‘por debajo de’ esas propiedades, sino justamente al revés ‘por encima de’ ellas. No son *υποκείμενον*, substantes, sino *ὑπερκείμενον*, superestantes, por así decir”<sup>38</sup>. “Si el hombre no tuviese más propiedades que aquellas que emergen de sus estructuras, sería una sustancia –un *subjectum*– que tendría unas estructuras, en virtud de las cuales actuaría. Pero no es éste el caso de todas las propiedades que el hombre tiene. Hay propiedades del hombre que penden sencillamente de una decisión suya. Yo puedo tener vicios o virtudes, talentos o ciencia, o carecer de ellos, en buena medida por decisión mía. Estas propiedades, una vez que la vo-

<sup>34</sup> Coincidente con el planteamiento poliano para quien las cosas y las personas se distinguen no sólo en la esencia sino también en su ser: cfr. L. POLO, “La coexistencia del hombre”, en R. ALVIRA (Ed.), *El hombre: immanencia y trascendencia*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, vol. I, 33-48.

<sup>35</sup> X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 122.

<sup>36</sup> X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia y Dios*, 122.

<sup>37</sup> X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 122.

<sup>38</sup> X. ZUBIRI, “El hombre, realidad personal”, en *Escritos menores*, 56.

luntad las ha querido, afectan a mi sustantividad, pero el modo de afectar es distinto a aquel otro según el cual me afectan mis propias estructuras psicobiológicas. Por eso el hombre no es solamente un υποκείμενον, un sustantivo, sino que es un ὑπερ-κείμενον, un supraestante (...) en la medida en la que tiene propiedades apropiadas por decisión”<sup>39</sup>.

Desde ahí también brota otra aportación original frente a la tradición –a la que Polo llega por otro camino<sup>40</sup>–, y de una enorme fecundidad, como su reiterada afirmación de que las cosas del Cosmos no son propiamente sustantividades sino sólo fragmentos de un todo que es el Cosmos mismo<sup>41</sup>. “En realidad (prescindiendo del hombre en algún aspecto de su realidad) ninguna cosa tiene plenitud de sustantividad: todas son momentos más o menos abstractos y extractos de una única sustantividad que compete al todo”<sup>42</sup>. Sólo el Cosmos es sustantividad y, por tanto, sólo él tiene verdadera esencia, mientras que *cada persona constituye una sustantividad*. Sin embargo, el Cosmos y la persona, ambos sustantividades, no tienen por así decir la misma categoría ontológica, en cuanto modo de realidad.

#### b) *La persona como “autopropiedad”*

Sin embargo, la principal aportación de Zubiri hace referencia a su realidad personal, es decir, a su intimidad, que describe como un carácter de propiedad. En una de las mejores páginas de Zubiri afirma:

“Cada persona encierra en sí el carácter de un *mí*. Ser persona es ser efectivamente *mío*. Ser una realidad sustantiva que es propiedad de sí misma. *El ser realidad en propiedad*, he aquí el primer modo de respuesta a la cuestión de en qué consiste ser persona. La diferencia radical que separa a la realidad humana de cualquiera otra forma de realidad es justa-

<sup>39</sup> X. ZUBIRI, “El problema del mal”, en *Sobre el sentimiento y la volición*, 266.

<sup>40</sup> Coincidente con el planteamiento poliano. Cfr. L. POLO, “Libertas transcendentalis”, en *Anuario Filosófico*, 26 (1993/3), 714 ss.

<sup>41</sup> “Realmente, cada cosa es un simple fragmento del Cosmos de suerte que ninguna tiene plena sustantividad. Las cosas no son estrictamente sustantivas; sólo son fragmentos cuasi-sustantivos, un primordio de sustantividad, mejor dicho un rudimento de sustantividad. Sustantividad estricta sólo la tiene el Cosmos. Esta sustantividad es un sistema, una unidad que no es un agregado, no tan siquiera ordenado, de cosas sustantivas, sino que las cosas son las notas en que se expone la unidad primigenia y formal del Cosmos”: X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 466.

<sup>42</sup> X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, 98.

mente el carácter de propiedad. Un carácter de propiedad que no es simplemente un carácter moral. Es decir, no se trata únicamente de que yo tenga dominio, que sea dueño de mis actos en el sentido de tener derecho, libertad y plenitud moral para hacer de mí o de mis actos lo que quiera dentro de las posibilidades que poseo. *Se trata de una propiedad en sentido constitutivo*. Yo soy mi propia realidad, sea o no dueño de ella. Y precisamente por serlo, y en la medida en que lo soy, tengo capacidad de decidir. La recíproca, sin embargo, es falsa. El hecho de que una realidad pueda decidir libremente entre sus actos no le confiere el carácter de persona, si esa voluntad no le perteneciera en propiedad. El ‘mío’ en el sentido de la propiedad, es un mío en el orden de la realidad, no en el orden moral o en el orden jurídico”<sup>43</sup>.

El resto de las cosas del Cosmos tienen realidad –“son de suyo”–, pero lo que les pertenece ‘de suyo’ son sus notas, pero no es ‘suya’ su propia realidad. Ser propietario de la propia realidad es un profundo modo de describir lo que es en el fondo la libertad, no tanto desde la acción sino como desde la cierta autonomía que da el que al ser propietario de uno mismo nadie tiene derecho sobre otra persona. Cada una es dueña de sí misma. A mi modo de ver Zubiri da un paso más allá que los filósofos de la subsistencia, porque éstos no precisan en qué consiste la diferencia entre las cosas y las personas mientras que Zubiri señala al menos dos: la esencia abierta/frente a la esencia enclavada y el tener realidad a tenerla en propiedad. “El hombre 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’”<sup>44</sup>.

### c) *Apertura de la persona*

La apertura de la persona tiene diversos niveles: uno hacia su propio crecimiento por autodeterminación, otro hacia su propia intimidad y un tercero en cuanto relación de origen y comunicación: en este tercer sentido afirma Zubiri: “la persona está esencial, constitutiva y formalmente referida a Dios y

<sup>43</sup> X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 111.

<sup>44</sup> Para designar este carácter de autoposición forjará la noción de “suidad”: cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 372-373.



a los demás hombres”<sup>45</sup>. Esta última apertura modifica a la persona estructuralmente, pues según describe “no todo lo que hay en el individuo es individual, sino que hay en él cosas que le son superiores”<sup>46</sup>.

Siguiendo la filosofía contemporánea, Zubiri afirma que la persona es “ser-con” o “realidad-con”, siendo el “con” una estructura de la vida personal. En palabras de Zubiri: “El hombre ejecuta los actos de su vida con las cosas, con los demás hombres y consigo mismo. *Este ‘con’ (con las cosas, con los demás hombres, con-migo mismo) no es un añadido*, una relación extrínseca que se añade al hombre en el ejercicio de su vida. Esto sería absolutamente quimérico. Es algo mucho más radical. El ‘con’ es un momento formal de la misma vida, y por tanto de la sustantividad humana en su dinamismo vital. De la misma manera que la respectividad no es un añadido relacional a cada una de las cosas que están en respectividad, sino que es la estructura interna, intrínseca y formal de cada una de las sustantividades, análogamente el momento de ‘con’ es un momento intrínseco y formal a la estructura de la vida, y por tanto del dinamismo humano en cuanto tal”<sup>47</sup>. Este enfoque coincide con el de Polo que describe a la persona como co-existencia.

Pero el hombre –sigue explicando–, no sólo hace su vida ‘con’ las cosas, con los demás y con-sigo mismo, sino que además ejecuta sus actos desde sí mismo, siendo el ‘desde’ un momento estructural del ‘mí mismo’, internamente modificado por su versión a los demás. De nuevo en palabras de Zubiri: “*Los demás no funcionan como algo con que hago mi vida, sino como algo que en alguna medida soy yo mismo*. Y sólo porque esto es así *a radice*, sólo por esto puede el hombre después hacer su vida ‘con’ los demás hombres. El mí mismo ‘desde’ el cual hago mi vida es estructural y formalmente un mí mismo respecto de los demás”<sup>48</sup>.

La apertura de la persona a los demás forma parte constitutiva de sí misma. La persona no se puede contemplar únicamente desde su autopropiedad. La persona tiene, además, un elemento intrínsecamente constitutivo que es su versión a los demás, su apertura. La persona no se entiende a sí misma como una realidad aislada, sino como una realidad abierta a otros seres como ella misma. La persona es constitutivamente dialógica. Su ser no es ajeno a los de-

<sup>45</sup> X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia y Dios*, 478.

<sup>46</sup> *Ibidem*, 257.

<sup>47</sup> X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, 225.

<sup>48</sup> *Ibidem*, 251.

más, y no sólo desde un punto de vista consecutivo u operativo sino radical y constitutivo. “La convivencia no es simplemente una *interacción*. (...) *pertenece a la estructura de cada uno de los hombres*. Es decir, el hombre convive esencialmente con los demás hombres, esto es, desde sí mismo”<sup>49</sup>.

En la línea de la convivencia, Zubiri distingue entre la comunidad y la comunión. En efecto, los demás influyen en la vida de la persona antes de que ésta pueda advertirlo. Recibe de los otros un patrimonio cultural que contiene una mentalidad y una tradición: es lo que él denomina “haber humano”, un conjunto de poderes y posibilidades. Por otra parte la persona está afectada por los demás en tanto que otros, y de ellos recibe ayuda, educación, convivencia social y compañía. A esto Zubiri le llama *comunidad*. La comunidad tiene varias líneas: la pluralidad, la colectividad y la institución. La persona convive con los demás y se organiza socialmente. Pero además, la convivencia con los demás puede dirigirse al carácter que las personas tienen en tanto que persona. Esto da lugar a *la comunión de personas*. Las personas no se organizan, se compenetran. Y mediante la compenetración obtienen un tipo de unidad superior<sup>50</sup>, que se da fundamentalmente en el amor sexual<sup>51</sup>.

En resumidas cuentas, los demás forman parte intrínseca de cada persona. Los demás son en mí algo que en alguna medida *soy yo mismo*. Y esto tiene sus repercusiones transcendentales. Según Zubiri *es la realidad humana, en tanto que realidad, la que es afectada por los demás*<sup>52</sup>. Como fácilmente puede advertirse este planteamiento tiene grandes similitudes respecto a la persona como co-existencia de Polo.

#### d) *Personeidad y personalidad*

El estar sobre sí no es una estructura oculta y misteriosa, es una especie de dominio sobre las posibles propiedades nuevas que se pueden adquirir. El estar sobre sí tiene un carácter ontológico de prioridad metafísica del subsistente respecto a su actividad<sup>53</sup>.

<sup>49</sup> *Ibidem*, 252.

<sup>50</sup> X. ZUBIRI, *Inteligencia Sentiente*, 214: “Pero además al mantenerse como personas, esto es, como realidades relativamente absolutas, entonces los hombres tienen un tipo de unidad superior a la mera sociedad: es la ‘comunión personal’ con las otras personas en tanto que personas”.

<sup>51</sup> Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 270.

<sup>52</sup> Cfr. *Ibidem*, 259: “Esto es lo que confiere carácter físico y real a la sociedad sin darle el carácter de substancia”.

<sup>53</sup> *Ibidem*, 125.

Por esta razón distingue dos planos: el de la personeidad y el de la personalidad. La personeidad es el nivel constitutivo, estructural. Y la personalidad es la modulación que la persona adquiere con su actuación a lo largo de su biografía. El nivel constitutivo es aquel que posibilita la acción, pero en cierto modo es independiente de ella. En este sentido Zubiri afirmará: “ejecute o no sus acciones, la realidad humana es como realidad (...) anterior a la ejecución”<sup>54</sup>. Son las estructuras las que están posibilitando esa acción.

## 6. LA PERSONA EN LA ANTROPOLOGÍA TRANSCENDENTAL EN POLO

Como ya se ha recordado, Leonardo Polo a partir de la década de los sesenta, partiendo de la redescubierta diferencia tomista entre el *esse-essentia* y entre el plano predicamental y el plano transcendental, acomete la tarea de aplicar estas distinciones a la antropología, lo que le permite, dilatando la metafísica de Tomás de Aquino, ir perfilando una ontología para la persona, diferente de la del Cosmos. Se trata de una ampliación de la ontología que permite desarrollar lo que ha denominado una *Antropología transcendental* y abre una articulación ontológica de la tríada: cuerpo, alma y espíritu. La antropología transcendental se asienta en un ensanchamiento de la ontología, que trasciende la metafísica, permitiendo anclar la antropología en el Ser.

Según la distinción entre la esencia y el acto de ser (*esse*), la persona, el *quién* individualizado, aparece como el acto de ser de cada hombre, el *esse* humano, como distinto de su naturaleza que se convertirá en esencia a través de la auto-determinación. Sin embargo, en el cosmos, cada substancia real, no lo es tanto por tener su *esse* propio sino por participar en un único acto de ser que pertenece al cosmos como conjunto de todos los seres meramente intracósmicos.

En esta línea descubre que, ni el acto de ser de cada hombre –que es su persona–, ni su esencia son iguales que el acto de ser y la esencia del cosmos, porque el acto de ser personal del hombre es libre y su esencia capaz de hábitos<sup>55</sup>, mientras que el acto de ser del cosmos está determinado por unas leyes fijas –enclasadado dirá Zubiri–, constituidas por las causas que estudia la metafísica. Según este desarrollo filosófico –que ordena en profundidad los hallazgos de la fenomenología personalista y coincide con la exposición zubiriana de la

<sup>54</sup> X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 48-49.

<sup>55</sup> Cfr. L. POLO, “La coexistencia del hombre”, en *Actas de las XXV Reuniones Filosóficas* de la Universidad de Navarra, t. I, Pamplona, 1991, 33-48.

sustantividad—, todo el cosmos tiene un solo acto de ser, mientras que cada persona tiene el suyo propio<sup>56</sup>. Y ese acto de ser propio e irrepetible es, según Polo, lo que hace que el hombre sea persona y lo que hay que designar como tal.

En este marco digamos que la dificultad principal para hablar sobre la persona estriba en que la persona tiene que ver con el ser, no con la esencia, y, en ese sentido, no es abarcable en conceptos genéricos, como tampoco lo es el concepto de ente. La persona, cada persona, es única e irrepetible. Polo afirma que la persona es lo nuevo, lo que filosóficamente hablando se explica porque cada una tiene un acto de ser propio, enclave radical de la inteligencia y de la libertad.

La razón por la que Polo califica su antropología como trascendental es porque entiende la persona como acto de ser y lo referente al ser es de orden trascendental. Aunque ese orden también está presente en la metafísica, Polo distingue claramente entre el orden trascendental del Cosmos del orden trascendental de la antropología que se sitúa en otro nivel, el de la libertad. En concreto plantea que para explicar filosóficamente la libertad se requiere una ampliación de la ontología utilizando otro lenguaje distinto, más apropiado a su objeto de estudio, cuestión que vienen reclamando todos los personalistas del siglo XX. Para construir esta antropología —que desde parámetros distintos, según veremos, es coincidente con la filosofía zubiriana, que habla de una tipicidad trascendental<sup>57</sup>—, es preciso, por tanto, distinguir niveles en el orden trascendental.

De un modo resumido se puede decir que Polo propone ampliar la metafísica teniendo en cuenta que todos los seres son por su acto de ser, reconociendo que la Creación no es sólo de la esencia sino del propio acto de ser, que es el que pone a las criaturas en la existencia. Dando un paso más advierte que será distinto el acto de ser del Cosmos —al que denomina la primera criatura—, del acto de ser de cada hombre —la segunda criatura—, como lo será del acto de ser de Dios.

Respecto al Cosmos, tras considerar la problemática multiplicidad que supondría el que cada substancia tuviera su propio acto de ser y observando la

<sup>56</sup> Zubiri lo dice expresamente en *Sobre la Esencia*, 171, y lo repite después muchas veces, sobre todo en su obra *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, 50, 90-91 y 201. Refiriéndose a las cosas del universo afirma: “en rigor no hay sino la sustantividad del Cosmos”: *Respectividad de lo real*, 34.

<sup>57</sup> Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, 5, Alianza Editorial, Madrid, 1985, 499 y ss.

gran unidad del Cosmos, concluye que todo él, en su conjunto, tiene un solo acto de ser, del que participan todas las sustancias inertes y vivas de la Naturaleza. No así el ser humano que es persona. La persona es irrepetible porque cada hombre tiene su propio acto de ser intransferible. Dicho con otras palabras, en cuanto distinto de la esencia, el *esse* humano es la persona, el otro co-principio, el que actualiza la naturaleza individualizada de cada hombre, que le transmiten sus padres. Al ser la persona acto de ser, y por ello transcendental –actualizando todas las perfecciones formales de cada hombre–, se puede decir que el alma es personal y que el cuerpo es personal o que todo el hombre es personal, pero no en el sentido de que la persona sea el “todo”, en el sentido de que le falte uno de sus elementos constitutivos –por ejemplo el cuerpo tras la muerte–, entonces dejaría de ser persona<sup>58</sup>.

Mediante una atenta observación, Polo sigue constatando que el hombre se distingue del Cosmos tanto en su acto de ser, que es libre, como en su esencia, que es capaz de hábitos. Por otra parte, destaca la inclusión de la relación en el mismo acto de ser al describir éste como co-existencia, tras afirmar que una persona no puede ser sola, pues sería una desgracia, al carecer de alguien con quien comunicarse y a quien darse. Por otra parte, si se distingue un nivel transcendental específico para lo humano, éste puede tener sus transcendentales característicos<sup>59</sup>. Así, de un modo similar a como la filosofía clásica distinguió una serie de propiedades transcendentales del ser –la unidad, la verdad, la bondad, la belleza–, el acto de ser personal tendría sus propiedades transcendentales propias. Por ejemplo, en la persona el bien es, ante todo, amor. Y también la libertad o el conocer serían dimensiones transcendentales, en cuanto que no se reducen a ser potencias de la naturaleza, sino que más radicalmente son propiedades del ser mismo personal. Según la propuesta de Polo los transcendentales antropológicos del ser-con o co-existencia son: la libertad, la inteligencia, la donación o efusión, la filiación.

En este sentido, adquiere singular relevancia su desarrollo de la libertad transcendental, por la relevancia que adquiere en el pensamiento moderno y postmoderno. Polo distingue entre la libertad nativa o transcendental, es de-

<sup>58</sup> Éste ha sido uno de los lastres que ha arrastrado la tradición filosófica tras la célebre definición de Boecio. Cfr. B. CASTILLA DE CORTÁZAR, “Noción de Persona y antropología transcendental: Si el alma separada es o no persona, si la persona es el todo o el *esse* del hombre: de Boecio a Polo”, en *Miscelanea Poliana*, 40 (2013), 62-94.

<sup>59</sup> Cfr. L. POLO, “Libertas transcendentalis”, en *Anuario Filosófico*, 25 (1993/3), 703-716.

cir, una cosa es la voluntad como facultad del alma, potencia capaz de hábitos y otra el “alguien libre” que la activa moviéndola a la acción. La libertad como característica del ser personal que a la vez está integrado con el conocer y el amor, por lo que no es menos importante la transcendentalidad del conocer, que con anterioridad a él desarrolla magistralmente Zubiri, ni la apertura donal de la persona, en la que consiste el amor.

## 7. ORDEN TRANSCENDENTAL Y PERSONA EN EL PENSAMIENTO ZUBIRIANO

Si quisiéramos resumir en pocas palabras la tarea que lleva a cabo este gran pensador se podría decir que tuvo: “pasión por la REALIDAD” y “voluntad de VERDAD”<sup>60</sup>. Señalamos desde el principio, la oscuridad que se cernía en el ambiente filosófico de su época, inserta gnoseológicamente en el idealismo racionalista separado de la realidad. La distinción entre el orden predicamental y el transcendental, que es importante en su obra, es un proceso que tiene que reelaborar por su cuenta, inmerso en un vocabulario formalista. Recordemos que lamenta que la diferencia entre substancia y subsistencia se perdiera en estériles debates.

Su concepción del orden del transcendental es complicada<sup>61</sup>, en parte porque desconfía de la noción de ser, que en la tradición se ha identificado con el ente –“ha entificado la realidad”–, hasta convertirse en muchos casos en una noción general y abstracta. Él se propone, en la línea fenomenológica de “volver a las cosas mismas”, volver a la realidad, que es su gran pasión. De otro modo, lo mejor que la tradición ha entendido por “ser” él lo denomina “realidad”, considerando la realidad como el primer transcendental. Por otra parte, habla también del transcendental “mundo” y de la respectividad de lo real, entendida como una apertura y comunicación de todos los seres entre sí y rescata de la terminología de Duns Scoto la transcendentalidad disyunta, aplicándola en diversos sentidos. Aquí vamos a recoger únicamente un aspecto de la transcendentalidad de la realidad.

Para hablar de la realidad, vayamos a su teoría de la inteligencia<sup>62</sup> en la que se descubre como nuclear la distinción que reconoce en la estructura del acto

<sup>60</sup> Cfr. D. GRACIA GUILLÉN, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor, Madrid, 1986, donde en el mismo título se resume un primer acercamiento a su biografía intelectual.

<sup>61</sup> Sobre el orden transcendental en Zubiri puede cfr. el capítulo 5: “Transcendentalidad de la persona”, en B. CASTILLA, *La noción de persona en Xavier Zubiri*, 252-358.

<sup>62</sup> Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, 31-39.

de inteligir. Reconoce en él una dimensión de alteridad (que se corresponde con la intencionalidad fenomenológica del conocer) que a su vez es doble: el contenido, es decir, los datos aprehendidos –a los que denomina como “talidades”–, y la aprehensión de realidad, es decir, la aprehensión o reconocimiento implícito de que tales datos son reales. De ahí que la realidad, en un primer momento, se dibuja como una dimensión del conocer según la cual se reconoce que lo que se conoce es real. Dicho con otras palabras, en esta distinción se está advirtiendo la estructura ontológica de las cosas entre lo que son y que sean.

Sin embargo –como ya se ha hecho referencia–, Zubiri utiliza un vocabulario formalista que de hecho oscurece la magnitud de lo que está queriendo expresar. Me refiero a que ese carácter de realidad lo describe como “formalidad de realidad”<sup>63</sup>. Ahora bien, si la realidad es transcendental, no tiene que ver con las formas, por lo que al denominarla “formalidad” se desdibuja con la terminología lo que quiere expresar.

Siguiendo con el orden transcendental en Zubiri, al desconocer la limpieza de la distinción tomista de la esencia y el ser como acto, al nivel transcendental –lo que diferencia la realidad de la esencia–, la designa como una función transcendental de la esencia. Esto no deja de plantear dificultades a la hora de distinguir entre esencia y realidad, porque puede parecer que el nivel transcendental está dentro de la esencia y que en cierto modo depende de ella, cuando el planteamiento poliano es justamente el contrario: la esencia depende del acto de ser y es más perfecto que ella.

Zubiri explica que a lo largo de la escala biológica del universo se va dando un aumento en la realidad en tanto que realidad: “La riqueza de la vida a lo largo de la escala biológica es una riqueza en grados de realidad, modos de ser de suyo, de ser sí mismo. El desarrollo en esta escala es un desarrollo en incremento entitativo. Es mayor realidad, no hay duda ninguna, un chimpancé que una ameba. Se dirá, sin embargo, que los dos son igualmente reales. Sí; si con igualmente reales quiere decirse que no son la nada. Pero no se trata de esto. Se trata de que, si la realidad está constituida por un positivo de suyo, *el de suyo de un chimpancé es mucho más rico y profundo que el de suyo de una ameba*. Y es que efectivamente a lo largo de la escala zoológica, de la escala biológica, vamos viéndose construir un mayor de suyo y con ello, por consiguiente, una mayor sustantividad”<sup>64</sup>.

<sup>63</sup> Cfr. *Ibidem*, 35 y 191, entre otros muchos lugares.

<sup>64</sup> X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, 200.

Por tanto, en la sustantividad se pueden distinguir dos momentos, uno constituido por el contenido de sus notas y otro constituido por su realidad en cuanto realidad. Sin embargo estos dos momentos no están aislados sino que se estructuran entre sí. La realidad influye en el contenido haciendo de él un momento talitativo, ésa es una realidad ‘tal’: es la función talificante que ejerce el momento de realidad sobre las notas de la sustantividad. Por otra parte, el momento talitativo influye en el momento de realidad en virtud de la función de realidad determinando un modo de realidad.

Sin embargo, no sólo hay diversos modos de realidad, sino también diversos tipos de realidad, pues hay un salto de nivel entre cualquier animal por muy perfecto que sea y el ser humano, desde el que se podría seguir avanzando hasta Dios. Aunque entre las cosas del universo haya diversos modos de realidad –desde la ameba al orangután–, los tipos de realidad suponen un salto radical respecto a los modos de realidad. “Entre las esencias hay algunas cuya función transcendental consiste simplemente en instaurarlas como realidades y ‘nada más’. Este ‘nada más’, aparentemente negativo, es un momento positivo de tipicidad transcendental. Es el tipo de esencia, que llamaría transcendentalmente ‘cerrada’. (...) Hay esencias que en función transcendental no sólo son ‘en sí’, sino que son en sí tales que a su propio ‘de suyo’ pertenece en acto segundo comportarse no sólo según las notas que tiene, sino además en vista de su propio carácter de realidad. En acto primero esta estructura es lo que constituye la ‘esencia abierta’. Apertura es aquí un carácter de estructura transcendental. Estas esencias no son ‘en sí’ y ‘nada más’, sino que en su manera misma de ser en sí son abiertas a su carácter de realidad *qua* realidad, y por tanto son abiertas, en principio, a todo lo real en cuanto real”<sup>65</sup>.

Hay, pues, una clara diferencia entre esencia cerrada y esencia abierta. Entre ellas a nivel transcendental se constituye un tipo diverso de realidad. En un caso la esencia funciona según sus propiedades talitativas únicamente: son las esencias cerradas. En la esencia abierta, la realidad también interviene en la actuación de esas esencias. A esa dimensión operativa corresponde una dimensión constitutiva. Se trata de esencias abiertas transcendentalmente. Éste es el caso de las *personas*.

La consideración transcendental en Zubiri es más importante en el caso de la persona, pues la persona sólo se capta en su verdadera profundidad con-

---

<sup>65</sup> X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, 499-500.



siderándola en el plano transcendental. Así lo expone Ellacuría: “Como es sabido, *Sobre la esencia* concluye con el tema ‘Esencia y realidad’, dentro de la cual la parte principal está dedicada a ‘Esencia y transcendentalidad’. Es la parte más ‘metafísica’ del pensamiento zubiriano, y es en ella donde Zubiri reflexiona sobre lo que es la esencia abierta y lo que es la persona. Es que sólo en la línea de lo transcendental, esto es, de la realidad en tanto que realidad, es comprensible lo que es la realidad humana y lo que es la persona como peculiar tipo de realidad. Las diferencias talitativas entre el animal humano y los demás animales son importantes y constatables, pero la diferencia fundamental sólo se percibe desde una consideración estrictamente transcendental. El hombre es, en efecto, otro *tipo de realidad*”<sup>66</sup>.

Zubiri repite que entre las cosas y las personas hay un cambio de nivel transcendental que los griegos no lo vieron, pues calificaban todos los seres como “cosas”. A esta diferencia dedica Zubiri muchas páginas en diversos lugares, utilizando diversos ejemplos, tomados de las matemáticas o de la física cuántica, al que ya se ha hecho referencia. “Hizo falta una intelección mucho más difícil que la de la física cuántica para inteligir que lo real puede ser real y sin embargo no ser cosa. Ser, por ejemplo, *persona* (...). Ser cosa es tan sólo uno de esos modos; ser persona es otro. Así ha cambiado no sólo el elenco de las cosas reales, es decir no sólo se ha encontrado una realidad más allende lo campal, sino que ha cambiado también el carácter de la realidad misma como mensura, porque una persona es algo distinto de una piedra o de un árbol no solamente por sus propiedades, sino por su modo de realidad, el modo de realidad de la persona es distinto del modo de realidad de la piedra o del árbol: el metro de la realidad no es ser cosa”<sup>67</sup>.

Como se ha ido constatando hasta aquí Zubiri también advierte la necesidad de la ampliación transcendental llevada a cabo por Polo, cuando distingue entre tipos de realidad por lo que considera que el mundo de las personas es no sólo un modo distinto, sino un tipo diferente de realidad.

## 8. ¿TRANSCENDENTALES DE LA PERSONA EN ZUBIRI?

Una de las características de la antropología transcendental de Polo es hablar de los transcendentales antropológicos, ya que si la persona es acto de

<sup>66</sup> I. ELLACURÍA, *Introducción crítica a la antropología de Zubiri*, en a.c., 117.

<sup>67</sup> X. ZUBIRI, *Inteligencia y Razón*, 56-57.

ser, y un acto de ser de un nivel ontológico distinto del nivel del Cosmos, ese ser peculiar tendrá unas características transcendentales también peculiares. Pues bien, leyendo a Zubiri a la luz de Polo se descubren indicios de la transcendentalidad de algunas de las dimensiones humanas. Es paradigmático en el caso de la inteligencia pero también se hallan respecto de la libertad.

Para Zubiri lo transcendental es constitutivamente apertura<sup>68</sup>. Y la apertura transcendental humana está íntimamente relacionada con la inteligencia pues “la inteligencia es la estructura radical que el hombre posee” y “no tiene un papel de especificación del subsistente, sino de constitución personal del mismo”<sup>69</sup>. Para él no existen subsistentes que no sean personales pues se subsiste gracias a la inteligencia. Por lo que aunque la inteligencia sea una nota talitativa de la sustantividad humana, al tener una función transcendental tan peculiar, se puede decir que forma parte de las propiedades transcendentales de la persona y podría ser llamada un transcendental antropológico<sup>70</sup>.

Y algo similar se puede decir respecto de la libertad, pues por el modo de estar constituida la sustantividad humana la libertad, como la inteligencia, están exigidas por la propia estructura biológica del hombre: “Por lo pronto la libertad no está montada sobre sí misma. No es que las tendencias humanas dejen un margen dentro del cual puede jugar la libertad. Es algo más que eso. Pero lo más grave y decisivo es que las tendencias exigen precisamente que haya libertad, y lo exigen por la inconclusión, por lo que nos colocan *velis nolis*, inexorablemente, en situación de libertad”<sup>71</sup>.

Ya desde el inicio Zubiri sostiene que “la libertad puede entenderse en muchos sentidos”<sup>72</sup>, y a lo largo de sus obras distingue tres sentidos de la libertad: el uso de la libertad, la libertad como liberación y la libertad como constitución. Respecto a la libertad en los dos primeros sentidos afirma: “La libertad puede significar, en primer término, el *uso de la libertad* en la vida; hablamos así de un acto libre o no libre. Pero puede significar algo más hondo. El hombre puede usar o no de su libertad, incluso puede verse parcial o

<sup>68</sup> Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia y Logos*, 335, hablando de la apertura en el ámbito de la verdad.

<sup>69</sup> *Sobre el hombre*, 118-121. Es ilustrativo que cuando critica las descripciones tradicionales de persona, en concreto la de Boecio y la de Ricardo de San Víctor, en los dos casos, les reprocha que para ellos la inteligencia es simplemente una diferencia específica de la esencia y no transcendental.

<sup>70</sup> Cfr. F. SIMONPIETRI MONEFELDT, “El acceso del hombre a la realidad según Xavier Zubiri”, en *Anuario Filosófico*, 22 (1989/2), 124.

<sup>71</sup> X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 145.

<sup>72</sup> X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia y Dios*, 445.

totalmente privado de ella, bien por fuerzas externas, bien por fuerzas internas. Mas no tendría sentido decir lo mismo de una piedra. El hombre no se distingue de una piedra en que *ejecuta* acciones libres, de que la piedra se halla desposeída, sino que la diferencia es más radical: la existencia humana misma es libertad; existir es liberarse de las cosas, y gracias a esta liberación podemos estar vueltos a ellas y entenderlas o modificarlas. Libertad significa entonces *liberación, existencia liberada*<sup>73</sup>.

Sin embargo, para Zubiri ninguno de estos dos sentidos de la libertad es el más profundo pues emergen “de la radical *constitución* de un ente cuyo ser es libertad. El hombre está implantado en el ser. Y esta implantación que le constituye en ser le constituye en ser *libre*”<sup>74</sup>. El nivel de la constitución es justamente aquel en el que el hombre es persona: “Como uso de la libertad, la libertad es algo interior de la vida; como liberación, es el acontecimiento radical de la vida, es el principio de la existencia, en el sentido de trascendencia y de vida; como *constitución libre la libertad es la implantación del hombre en el ser como persona*, y se constituye allí donde se constituye la persona, en la religación”<sup>75</sup>.

Si estas distinciones pertenecen a las primeras obras de Zubiri, cuando ya su pensamiento está fraguado y cuando ya he esclarecido las pegas y dificultades que otros han hablado en su planteamiento, en su última obra, diferencia con tres preposiciones los distintos sentidos en los que se puede hablar de libertad: ‘libertad de’, ‘libertad para’ y ‘libertad en’. De los tres, el sentido radical es la libertad “en”: “Hay una cosa previa que es ser libre, anteriormente a todo ejercicio de libertad. Es justamente *‘libertad en’*. El hombre es libre *‘en’* la realidad en cuanto tal. Por ser justamente de aquella condición en virtud de la cual yo soy mío, me pertenezco a mí mismo y no a otra realidad. La libertad en este sentido es o puede ser idéntica a la persona. No lo es en los dos primeros sentidos, pero sí lo es radical y eminentemente en este tercero. Es ser libre. Y en este tercer aspecto de la libertad, es donde está la raíz de mi ser relativamente absoluto y es, por consiguiente, donde está la experiencia radical de Dios. La experiencia radical de Dios es la experiencia del ser libre ‘en’ la realidad”<sup>76</sup>.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> X. ZUBIRI, *Ibidem*, 446.

<sup>75</sup> X. ZUBIRI, *Ibidem*.

<sup>76</sup> X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 330.

Pues bien, en opinión de la que subscribe se podría afirmar que en ese tercer sentido la libertad, nos hallamos ante la descripción de la libertad convirtiéndose con la persona, en otras palabras con lo que Polo califica como un transcendental antropológico.

## 9. A MODO DE CONCLUSIÓN

A lo largo de estas páginas se ha podido ver la centralidad de la noción de persona en la antropología de ambos autores y cómo ambos la sitúan a nivel transcendental. Aun partiendo de dos concepciones del ser diferentes y utilizando una terminología distinta el fondo de sus planteamientos presenta muchas semejanzas porque ambos filósofos se proponen ir al fondo de las cuestiones y avanzar partiendo desde las posiciones más sólidas alcanzadas en el medioevo, cuando la inteligencia humana obtuvo las cotas especulativas más profundas hasta el momento.

En todo caso nos hallamos ante la presencia de dos titanes del pensamiento teórico, que han situado a la filosofía española entre las grandes cumbres de todos los tiempos. Quizá sea prematuro aún perfilar hasta el final sus diferencias y semejanzas, porque aún es el día en que sus obras aún no han sido ni asimiladas ni recibidas en su totalidad. Sirva, por tanto, el presente trabajo como un primer acercamiento a estos dos grandes espadas de la filosofía universal.