

Una aproximación al género desde la antropología zubiriana

Blanca Castilla y Cortázar

Sumario: 1. Algunos aspectos históricos. 2. La sustantividad del Cosmos y la sustantividad humana. 3. La persona como apertura. 4. La persona en su dimensión transcendental. 5. La apertura radical de la persona. 6. Persona y género.

El objetivo de este trabajo consiste en un acercamiento al género, es decir, a la diferencia entre varón y mujer, desde una vertiente filosófica. Para ello se ha elegido la antropología de Zubiri¹ y, en concreto, su análisis metafísico de la noción de persona, para ver si en ella se podía insertar la distinción que hace Julián Marías entre persona femenina y persona masculina² para diferenciar al varón de la mujer.

El autor escogido, el filósofo español Xavier Zubiri, de gran originalidad y aún no bien conocido, vertebró su producción filosófica en torno a la noción de persona. Como es sabido, en 1959 dictó un curso oral *Sobre la persona*. Después de haberlo impartido como conferencias comenzó a redactarlo como libro. De ese propósito nació el artículo *El hombre, realidad personal*,

¹ La autora ha realizado sobre éste tema su tesis doctoral titulada *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, dirigida por D. Alfonso López Quintás, catedrático de estética, de próxima publicación en la Editorial de la Universidad Complutense. En dicho trabajo se estudian, en la obra de Xavier Zubiri publicada hasta el momento (1994), los aspectos relacionados con la persona desde la consideración «transversal» de la apertura, tanto en el plano talitativo como en el transcendental. El trabajo se detiene especialmente en la dimensión social de la realidad humana, dando especial importancia a la *comunidad de personas*. Respecto a la metodología utilizada se tuvo en cuenta la evolución del pensamiento de Zubiri. Por ello, aunque se han utilizado textos de todos los períodos se ha procurado leerlos a la luz de su obra final.

² Como es sabido, Julián Marías, para diferenciar al varón de la mujer, utiliza la terminología de persona masculina y persona femenina desde que escribió su *Antropología filosófica*, Rev. de Occidente, Madrid, 1975. Cfr. también *La mujer en el siglo XX*, Alianza Editorial, Madrid, 1985; *La mujer y su sombra*, Alianza Editorial, Madrid, 1987; y su última obra: *Mapa del mundo personal*, Alianza, Madrid 1993. Cfr. especialmente, cap. II, pp. 27-36.

publicado en 1963³. Fue tal la importancia que en su pensamiento tuvo el configurar bien qué es el hombre en cuanto persona, que aquel curso y su posterior redacción le condujo a escribir el libro *Sobre la esencia*, una de sus obras más importantes, que nació como una nota a pie de página a un tratado de antropología⁴. Como señala Pintor-Ramos: «Zubiri es un filósofo profundamente preocupado por la persona, desde los inicios de su pensamiento, hasta el punto de que no es disparatado pensar que la peculiaridad metafísica de la persona como esencia abierta es el gran argumento contra el sustancialismo metafísico tradicional»⁵.

1. Algunos aspectos históricos

Desde su condición de catedrático de Historia de la Filosofía, Zubiri comenzó recogiendo posiciones precedentes. Constata que los griegos carecieron incluso de la misma noción de persona. Fueron los capadocios los que hicieron el titánico esfuerzo —dice— de distinguir entre sustancia y subsistencia, indicando que la persona se halla a un nivel más profundo que la sustancialidad y, en su preocupación por cuestiones teológicas, distinguieron entre naturaleza y persona. En palabras suyas:

«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 *hypokeimenon*, 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»⁶.

Este hallazgo, sin embargo, fue perdido en la célebre definición boeciana que recae en la terminología sustancialista: persona es *individua substantia rationalis naturae*⁷, fórmula que se hizo común y ha pervivido como paradigmática incluso hasta nuestros días.

Tomás de Aquino, partiendo de Boecio, volvió a recuperar el plano de la subsistencia y con ello el orden transcendental. Entendió la persona como subsistencia espiritual y, en su opinión, la diferencia radical entre las cosas y

³ *El hombre, realidad personal*, en «Revista de Occidente», 2.ª época, n. 1, (1963) pp. 5-29.

⁴ Cfr. ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Alianza editorial, Madrid 1986. Introducción de Ignacio Ellacuría, p. XX.

⁵ PINTOR RAMOS, ANTONIO, *Las bases de la filosofía de Zubiri: realidad y verdad*, Publ. Univ. Pont. Salamanca, Salamanca 1994, p. 288, nota 52.

⁶ ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Alianza editorial, Madrid 1984, p. 323.

⁷ BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium*, en PL 64, 1343 C.

las personas se halla en el orden trascendental⁸. Él supo ver y expresar mejor que ninguno la radicación de la persona en el *esse*⁹.

Sin embargo la Escolástica posterior volvió a recaer en la sustancia, al caracterizar a la persona únicamente como modo substancial. Como resume Zubiri en una de sus últimas obras:

«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 substancial sino subsistencial. Ciertamente que en la metafísica clásica, desgraciadamente, se ha considerado la subsistencia como modo substancial, lo cual, a mi entender, ha desbaratado la subsistencia»¹⁰.

Estas apretadas líneas resumen centurias del desarrollo filosófico acerca de la noción de persona, constatando avances y retrocesos. En efecto, en la Escolástica, la mayoría de los autores consideraron a la persona como un modo substancial. Esta fue la postura del dominico italiano Cardenal Tomás de Vio (1469-1534), conocido generalmente por Cayetano, que ejerció una profunda influencia sobre el tomismo, desde el renacimiento hasta nuestros días.

Cayetano considera la persona como algo de orden categorial, ocultando así el carácter trascendental que tiene la persona en la doctrina del aquinate. Según su interpretación el supuesto y la persona están constituidos intrínsecamente por la naturaleza substancial individual y un «último complemento de orden esencial».

Esta interpretación, que es incompatible con la doctrina de Santo Tomás, fue seguida, por muchos tomistas y por otros que no lo eran, como Francisco Suárez (1548-1615), autor bien conocido por Zubiri. De hecho la doctrina de Santo Tomás se perdió entre muchos de sus mismos seguidores¹¹.

Seguendo el decurso histórico recoge Zubiri también, la descripción de la persona de otras tradiciones filosóficas como la de Ricardo de San Víctor, que

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

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

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

¹¹ Entre ellos cabe destacar a algunos autores del siglo XIX como Eduardo Hugon, J. Gredt o Jacques Maritain. En el siglo XX están siendo necesarios grandes esfuerzos para clarificar malentendidos. En este sentido cfr. las obras de FORMENT, Eudaldo, *Ser y persona*, 2ª ed., Publicaciones Universidad de Barcelona, 1983; y *Persona y modo substancial*, ed. PPU, Barcelona 1983.

caracterizó la persona como *relación de origen*. Es decir, todo ser personal se halla referido a alguien de quien recibió su naturaleza, y además a alguien con quien puede compartirla. Como afirma Zubiri resumiendo su posición: «La persona está esencial, constitutiva y formalmente referida a Dios y a los demás hombres»¹².

Llama la atención, sin embargo, que apenas se detenga en el concepto de persona en los autores modernos. Esto es así porque en su opinión la filosofía moderna, aunque rehízo en parte el camino perdido por la Escolástica, no llegó a la cuestión radical acerca de la persona.

Por otra parte Zubiri constata que en el siglo XX se descubre el tema de la persona como uno de los problemas capitales del pensamiento actual. En efecto, los personalistas y los pensadores dialógicos han escrito mucho sobre ello, poniendo especial hincapié en la importancia que en la persona tiene la relación y la comunicación. Sin embargo, en opinión de Zubiri todos esos escritos no están fundamentados en una noción clara y precisa de persona. Para llegar a una fundamentación de la misma, propone retroceder el camino recorrido en los últimos siglos hasta recuperar lo rigurosamente metafísico que se descubrió en la época medieval, cuando los autores estaban movidos por fecundas necesidades teológicas que se esterilizaron en pura polémica¹³.

De todas maneras, de la historia de la filosofía Zubiri recoge tres importantes características respecto a la persona —esa gran realidad—, como él la llamaba¹⁴. Así, en una de sus obras de juventud afirma: «En la articulación entre *intimidad, originación y comunicación* estriba la estructura metafísica última del ser»¹⁵.

2. La sustantividad del Cosmos y la sustantividad humana

En cuanto a la elaboración propia de Zubiri, la primera aportación que nos ha parecido original y de una enorme fecundidad, es su reiterada afirmación de que las cosas del Cosmos no son propiamente sustantividades sino sólo fragmentos de un todo que es el Cosmos mismo¹⁶.

Como es sabido, Zubiri elabora el concepto de sustantividad, que le pare-

¹² ZUBIRI, X., *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*, en *Naturaleza, Historia y Dios*, Alianza, Madrid 1987 (1ª ed., 1944 en Editora nacional), p. 478.

¹³ ZUBIRI, X., *En torno al problema de Dios*, en *Naturaleza, Historia y Dios*, o.c., p. 426.

¹⁴ ZUBIRI, X., *Respectividad de lo real*, en «Realitas» III-IV (1979), p. 28.

¹⁵ *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*, en *Naturaleza, historia y Dios*, o.c., p. 475.

¹⁶ Entre otras citas: «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, ni tan siquiera ordenado, de cosas sustantivas, sino que las cosas son las notas en que se expone la unidad primigenia y formal del Cosmos» en *Sobre el hombre*, o.c., p. 466.

ce más apropiado que el aristotélico de substancia, para designar las cosas reales. Por sustantividad entiende un sistema clausurado con suficiencia constitucional¹⁷.

Pues bien, aunque habitualmente llamamos sustantividades a cada una de las cosas materiales, o de los seres vivos que encontramos en el universo, en realidad ninguna de ellas, excepto el hombre, tiene la plenitud de la sustantividad. La plenitud dentro del universo sólo la tiene el todo. Así afirma, por ejemplo:

«Hablamos en plural de muchas sustantividades, cuando la verdad es que en realidad (prescindiendo del hombre en algún aspecto de su realidad) ninguna cosa tiene plenitud de sustantividad: todas son momentos más o menos abstractos y extractos de una única sustantividad que compete al todo»¹⁸.

Esta idea se repite muchas veces en las obras de Zubiri¹⁹, con lo cual se puede manifestar muy fecunda a la hora de deducir de ella consecuencias metafísicas. Por lo tanto, propiamente hablando, sólo el Cosmos es sustantividad y, por tanto, sólo él tiene verdadera esencia. Sin embargo *cada persona constituye una sustantividad*.

La primera diferencia entre el Cosmos y la persona es que la esencia del aquel es cerrada frente a la *esencia abierta* de cada una de las personas. La persona está abierta a los demás y a su propio carácter de realidad. Esto que es fundamentalmente un rasgo constitutivo se manifiesta claramente en el actuar. La persona cuando actúa no solamente pone en ejercicio las notas de su sustantividad, sino que utiliza como una variable más su propio carácter de realidad. La realidad en el hombre es algo en vista de lo cual son ejecutadas las acciones humanas (recuérdese el ejemplo del hombre que cae; además de la fuerza de gravedad hay que descubrir la forma de realidad de esa acción, es decir, si se trata de un accidente, de un suicidio o de un asesinato)²⁰.

En segundo lugar Zubiri afirma que lo que formalmente constituye a *la persona es que tiene su «realidad en propiedad»*²¹. La realidad humana es no sólo un simple sistema de notas que «de suyo» la constituyen, sino que es, an-

¹⁷ Un estudio extenso sobre la noción de sustantividad se encuentra en ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*, Alianza editorial, Madrid 1985 (1.ª ed. 1962 en Moneda y Crédito).

¹⁸ ZUBIRI, X., *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza editorial, Madrid 1989, p. 98.

¹⁹ Lo dice claramente en *Sobre la esencia*, p. 171 y lo repite después muchas veces, sobre todo en su obra *Estructura dinámica de la realidad*: cfr. entre otros lugares: pp. 50, 90-91 y 201. Y en otras obras como: *El problema del mal* en ZUBIRI, X., *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid 1992, p. 232; en *Sobre el hombre*, o.c., p. 466; o en *Respectividad de lo real*, a.c., p. 34: donde afirma «en rigor no hay sino la sustantividad del Cosmos».

²⁰ Cfr. ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Alianza editorial, Madrid 1984, p. 48.

²¹ «Cada persona encierra en sí el carácter de un *mi*. Ser persona es ser efectivamente *mi*. 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

te todo y sobre todo, *la realidad que le es propia en cuanto realidad*.

La diferencia radical, por tanto, que separa a la realidad humana de cualquiera otra forma de realidad es justamente el carácter de propiedad. Se trata de una propiedad en sentido constitutivo. Ahora bien, ¿qué quiere decir este tener su propia «realidad en propiedad»? Para captarlo hay que recordar que las sustantividades elementales que componen el Cosmos tienen realidad, pero su momento de realidad no les pertenece en propiedad. Lo que les pertenece «de suyo», gracias a ese momento de realidad, son sus notas.

A mi modo de ver, en el camino hacia la consideración radical de la persona, la metafísica de Zubiri da un paso más allá que la de los filósofos de la subsistencia. En efecto, el plano de la subsistencia es un nivel más profundo que la división de la realidad en categorías, y más profundo que la composición hilemórfica. Como se ha visto, Tomás de Aquino afirmaba que la diferencia entre las cosas y las personas se halla no sólo en su esencia sino en el plano de la subsistencia, y reconoce que la subsistencia de las personas es de más categoría que la de las cosas, sin embargo no precisaba en qué consistía esa diferencia. Aunque Zubiri en su filosofía madura no habla de subsistencia sino simplemente de realidad, se ocupa de precisar cuál es la diferencia en el orden transcendental entre el Cosmos y las personas. Una es esencia cerrada, las otras esencias abiertas. Aquella actúa porque es real, pero las segundas actúan teniendo en cuenta su momento de realidad. Es decir, no sólo coloca en el plano transcendental la diferencia más notable entre las realidades personales de la que no lo es (el Cosmos) sino que precisa cuál es la diferencia. La persona tiene su realidad en propiedad.

Pues bien, como decía, a mi modo de ver esto es dar un paso más de lo dicho hasta ahora en la consideración metafísica de lo que es ser persona.

En tercer lugar, es peculiar de la consideración de la persona en Zubiri la importancia que otorga a la inteligencia. La inteligencia es aquella nota humana que hace que la persona sea una esencia abierta. La inteligencia es una nota constitutiva de la persona de tal modo que no hay esencia abierta que no sea inteligente. Bastaría recordar los importantes textos que dedica a esta cuestión en *Sobre la esencia*. Para Zubiri «la inteligencia no tiene un papel de especificación del subsistente, sino de constitución personal del

diferencia radical que separa a la realidad humana de cualquiera otra forma de realidad es justamente el carácter de propiedad. Un carácter de propiedad que no es simplemente un carácter moral. Es decir, no se trata únicamente de que yo tenga dominio, que sea dueño de mis actos en el sentido de tener derecho, libertad y plenitud moral para hacer de mí o de mis actos lo que quiera dentro de las posibilidades que poseo. *Se trata de una propiedad en sentido constitutivo*. Yo soy 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» *La persona como forma de realidad: personelidad, en Sobre el hombre, o.c., p. 111.*

mismo.²².

3. La persona como apertura

La persona es apertura por su inteligencia, por su libertad, por su capacidad de amar, apertura que es comunicación. Esta apertura modifica a la persona estructuralmente. En palabras de Zubiri «no todo lo que hay en el individuo es individual, sino que hay en él cosas que le son superiores»²³.

En el estudio de la dimensión social del hombre, Zubiri analiza en primer lugar qué quiere decir que la persona es «ser-con» o «realidad-con». La vida de la persona se realiza con las cosas y las personas. El «con» es una estructura de la vida personal. 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»²⁴.

Pero el hombre no sólo hace su vida «con» las cosas, con los demás y consigo mismo, además ejecuta sus actos desde sí mismo. El «desde» es un momento estructural formal de la sustantividad del hombre no sólo en tanto que ejecutor de su vida, sino que es algo más hondo: es un momento estructural del «mí mismo». Con palabras de Zubiri:

«El hombre no sólo ejecuta sus acciones con las demás cosas, con los demás hombres y consigo mismo, sino que ejecuta sus acciones desde sí mismo. El “con” es un momento formalmente estructural de la sustantividad como vida. Pero siempre queda en pie el problema de qué es ese “mí mismo” como algo “desde” lo cual ejecuto mi vida. Na-

²² *La persona como forma de realidad: personetdad*, en *Sobre el Hombre*, o.c., pp. 120-121. 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.

²³ *El hombre, realidad social*, en *Sobre el hombre*, o.c., p. 257.

²⁴ ZUBIRI, X., *Estructura dinámica de la realidad*, o.c., p. 225.

turalmente el “desde” no es una relación extrínseca a mí mismo; tampoco es un momento estructural de mi sustantividad como vida. Es algo mucho más hondo, es un momento estructural del “mí mismo” en cuanto tal.²⁵

No se trata sólo del modo de realizar la vida, sino de la estructura misma de la sustantividad humana contemplada antes de su actividad. Se trata de que ese *sí mismo*, está internamente modificado por su versión a los demás.

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

Pero además, la convivencia con los demás puede dirigirse al carácter que las personas tienen en tanto que persona. Esto da lugar a la *comunidad de personas*. Las personas no se organizan, se compenetran. Y mediante la compenetración obtienen un tipo de unidad superior²⁶, que se da fundamentalmente en el amor sexual²⁷. Desde el punto de vista talitativo (o de los contenidos) la comunidad la conceptualiza como una *habitud*, —como la llamaban los griegos. Se trata de una especie de hábito entitativo, que designa el modo que tiene el hombre de habérselas con las demás personas²⁸. La comunión es otro tipo de *habitud*. La unidad intrínseca de estas dos formas de versión a los demás, la comunidad y la comunión es, en opinión de Zubiri, «lo que de una manera integral puede y debe llamarse la sociedad humana»²⁹.

Como se observa, ese pertenecer los demás a la estructura del sí mismo no tiene solamente un carácter diacrónico según el cual la persona procede de sus progenitores. Esto es así pero no es sólo eso. La persona, también sincrónicamente considerada, lleva dentro de sí a los demás. En primer lugar a sus padres, porque la filiación es una relación que, además de significar origen, establece lazos perdurables. Pero además de los progenitores, están las relaciones que cada persona establece por propia iniciativa. Cada persona es

²⁵ *Estructura dinámica de la realidad*, o.c., pp. 225-226.

²⁶ *Inteligencia sentiente*, o.c., p. 214: «Pero además al mantenerse como personas, esto es, como realidades relativamente absolutas, entonces los hombres tienen un tipo de unidad superior a la mera sociedad: es la “comunión personal” con las otras personas en tanto que personas».

²⁷ Cfr. *El hombre, realidad social*, en *Sobre el hombre*, o.c., p. 270.

²⁸ Cfr. *Respectividad de lo real*, en a.c., p. 14.

²⁹ *El hombre, realidad social*, en *Sobre el hombre*, o.c., p. 270.

algo más que hijo. Es también paternidad o maternidad, al menos como posibilidad. Se recoge aquí lo que Zubiri denomina como constitución filética del hombre: el hecho de que la persona pertenezca a un *phylum*, a una especie. Pues bien, esas relaciones son posibles debido a *una estructura constitutiva que configura a la persona desde su raíz*³⁰.

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*³¹.

4. La persona en su dimensión transcendental

Tras los aspectos talitativos (o de contenido) se analizan los aspectos transcendentales. El orden transcendental lo entiende Zubiri, siguiendo una larga tradición, como la consideración de la realidad en tanto que realidad³². Para ello hemos hecho un estudio del orden transcendental en la filosofía de Zubiri que tiene las siguientes innovaciones: primero establece como primer y fundamental transcendental la *realidad*, lo que le lleva a negar la transcendentalidad radical del ser; en segundo lugar incluye el transcendental *mundo*, de hondo sabor kantiano y heideggeriano, como apertura de unas cosas a otras desde sí mismas, lo que supone ante todo no tanto comunidad sino comunicación. Por otra parte, distingue entre transcendentales simples y complejos. Además, introduce la terminología escotista de *transcendentales disyuntos*. Y quizá lo más original del desarrollo zubiriano de la transcendentalidad es el establecimiento de lo que él llama la función transcendental que articula el ámbito talitativo y transcendental haciendo depender el segundo del primero. Dependiendo de las talidades así es la realidad en cuanto realidad. En palabras de Zubiri: «Entiendo por función transcendental el *modo de realidad* que las talidades en cuestión constituyen»³³.

En este sentido Zubiri admite que en el plano de la realidad se dan grados³⁴. Y, por tanto, nos parece que de los textos de Zubiri se deduce claramente la posibilidad de hablar de diversos niveles en el plano transcenden-

³⁰ «Cada hombre tiene en sí mismo, en su propio "sí mismo", y por *razón de sí mismo*, algo que concierne a los demás hombres. Y este "algo" es un momento estructural de *mí mismo*. Aquí *los demás* no funcionan como algo con que hago mi vida, sino *como algo que en alguna medida soy yo mismo*. Y sólo porque esto es así *a radice*, sólo por esto puede el hombre después hacer su vida "con" los demás hombres. El *mí mismo* "desde" el cual hago mi vida es estructural y formalmente un *mí mismo* respecto de los demás: *Estructura dinámica de la realidad*, o.c., p. 251.

³¹ Cfr. *El hombre, realidad social*, en *Sobre el hombre*, p. 259: «Esto es lo que confiere carácter físico y real a la sociedad sin darle el carácter de substancia.»

³² Cfr. ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*, o.c., pp. 372 y ss.

³³ *Estructura dinámica de la realidad*, o.c., p. 203.

³⁴ «Suele decirse que en la línea del ser no cabe evolución. Pero esto es falso si "ser" significa "realidad". Tomada la talidad en función transcendental, y sóloamente tomándola así,

tal. La realidad no tiene las mismas características si se trata de una esencia cerrada que de una esencia abierta.

Pues bien, si se dan grados de realidad podría plantearse también la posibilidad de tratar de transcendentales antropológicos. La realidad humana, diversa de la del Cosmos, hace que la dimensión transcendental de la persona adquiera unas características muy peculiares. En efecto, algunas notas de la persona, en concreto su inteligencia, tienen una función transcendental propia y característica sólo de ellas. De ahí cabría deducir que la esencia abierta, transcendentalmente, tenga unos rasgos exclusivos de ese tipo de realidad. Así, por ejemplo, la realidad-con, la inteligencia, la libertad, la donación o amor.

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

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

En mi opinión esta fundamentación de la socialidad en la persona, supone un paso con respecto a lo dicho hasta ahora. En efecto, desde Aristóteles se ha venido sosteniendo que el hombre es social por naturaleza. Era la naturaleza, en cuanto común, lo que fundaba la sociedad humana, mientras que la persona, en razón de su incomunicabilidad parecía tender sobre todo a la individualidad. Plantear la apertura social desde la persona supone una nueva y más profunda fundamentación de la relación de cada persona con los demás.

5. La apertura radical de la persona

En resumen, después de la consideración de la persona como «realidad en propiedad» se han estudiado las dimensiones de la apertura humana, tanto en el aspecto talitativo como transcendental. Aquí podría terminar, por tanto, el estudio de la persona en Xavier Zubiri. Sin embargo, en nuestro trabajo hemos abierto la posibilidad de seguir preguntando una última cuestión: si la

puede y ha de decirse que cabe hablar de evolución en la realidad. La evolución de la realidad significa una evolución justamente del "de suyo". Y en este sentido hay *grados de realidad*. Naturalmente, no es que sea más real un hombre que un orangután, si por realidad se entiende que tenga existencia física; no se trata de esto. Se trata de tomar la cosa *in re*. Aquello que constituye el "de suyo" propio del orangután es mucho menos de suyo que aquello que constituye el "de suyo" propio de un hombre. Ni qué decir tiene del de un ángel. *A fortiori*, naturalmente, de Dios. Esto es una cosa completamente distinta» Ib., p. 156.

realidad es de suyo respectividad (apertura), porque el momento de realidad está constitutivamente abierto, y cada persona tiene su realidad en propiedad, ¿cómo será esa apertura peculiar de la persona que, por otra parte, desde sí misma pide pluralidad de personas?

Contestando a esta pregunta hemos planteado la posibilidad de distinguir entre dos tipos del transcendental «mundo»: aquel que proviene de la función transcendental del Cosmos, y aquel otro que se deriva de la apertura transcendental de las personas. Dicho con otras palabras, que a la distinción zubiriana de dos *tipos de realidades* se correspondan dos *tipos de respectividades*. En efecto, según Zubiri, la apertura transcendental de la realidad cósmica en cuanto realidad es respectividad, que constituye el transcendental «mundo». Sin embargo, este mundo considerado por Zubiri como un transcendental complejo, en realidad tiene una fuerte unidad: aquella que se deriva de que todo el Cosmos forma una sola sustantividad. Si a esto se une que «el “de suyo” concierne tan sólo al sistema mismo», querrá decir que todo el Cosmos tendrá un solo «de-suyo».

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

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

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

6. Persona y género

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

En opinión de Zubiri los demás modifican mi realidad en tanto que realidad. La despersonalización que se vive en la sociedad permite coincidir en

una realidad común. Ahora bien, «en la persona la realidad funciona en tanto que suya»³⁵. Luego en *la comunión de personas* la realidad que se comparte es también suya, y a la vez es de dos. Esta comunión, que es compenetración, y se puede dar en la amistad, cobra unos matices peculiares entre personas heterosexuadas. Esa comunicación tiene como efecto no sólo la procreación sino diversos tipos de fecundidad.

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

Refiriéndonos al aspecto talitativo de la sexualidad humana, ésta la hemos descrito como una habitud peculiar dentro de aquella habitud que da lugar a la comunión de personas. Se trataría de una habitud que incluiría además una relación constitutiva; es decir, una relación que no fuera categorial ni accidental y que, por tanto, configurara desde dentro el talante de la sustantividad; una relación en la que se tenga en cuenta sólomente el *esse ad*³⁶.

Para poder conceptualizar filosóficamente en qué consiste la diferencia entre el varón y la mujer es preciso contar con descripciones fenomenológicas que recojan esas diferencias. En el trabajo que se señala al principio de este artículo se han reunido las aportaciones de Buber, Feuerbach, Wojtyła y, sobre todo Lévinas. Aquí transcribiremos algunas a título de ejemplo.

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

«Donde no hay un tú no hay yo. Pero la diferencia de yo a tú (la condición fundamental de toda personalidad y de toda conciencia) es una diferencia tan real y vital como lo es la diferencia de hombre y mujer. *El tú entre hombre y mujer tiene un eco muy distinto que el monótono tú entre amigos*»³⁷.

³⁵ *Estructura dinámica de la realidad*, o.c., p. 257.

³⁶ La teología medieval, para explicar la realidad trinitaria, descubrió un tipo de relación, que puede ser aplicada a Dios, en quien no hay accidentes. Esto fue posible porque descubrieron la diferencia entre el *esse ad*, propio de la relación, y el *esse in*, característico del accidente, de modo que a Dios se le puede aplicar la relación sólo en su vertiente de *esse ad*. Y esa referencia a otro, que es constitutiva, es el modo de conceptualizar teológicamente en qué consiste en Dios la distinción de personas en unidad de esencia. Las personas en Dios son relaciones subsistentes. Un puro *esse ad* que subsiste y constituye las personas, que son entre sí diferentes porque están constituidas por relaciones diferentes.

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

³⁷ FEUERBACH, Ludwig, *La esencia del Cristianismo*, ed. de W. Bodin und Fr. Jodl, *Gesammelte Werke*, VIII, Stuttgart-Bat, p. 110. Es sorprendente encontrar una afirmación --en

En este sentido, y como afirmación de la que habría que sacar todo el significado ontológico que puede encerrar, afirma que «el reconocimiento del individuo es, necesariamente, el reconocimiento de dos individuos»³⁸. Es decir, esta afirmación parece sugerir que el ser humano está internamente diferenciado en dos tipos de individuos que forman en sí una unidad. No es posible reconocer al individuo humano, sin reconocer a los dos.

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

La casa «es poseída, porque es, desde un comienzo, hospitalaria para su propietario. Lo cual nos remite a su interioridad esencial y al habitante que la habita antes que todo habitante, al que recibe por excelencia, al recibir en sí: al ser femenino»³⁹.

Esto no debe confundirse con los esquemas tradicionales que defendían que la mujer debía estar recluida en la casa y no trabajar fuera de ella⁴⁰. La mujer es casa allí donde se encuentre, porque su modo de amar es acogida. Esto es lo que dice de maneras muy diversas Lévinas. La esencia de lo femenino remite «al habitante que habita antes que todo habitante, al que recibe por excelencia, al recibir en sí». Eso parece que es la definición de la feminidad: el recibir en sí, el sentido mismo de la morada⁴¹. Para Lévinas, la función original de la casa es permitir que el «yo» se recoja para habitar en lo de sí⁴².

nuestra opinión tan certera—, en un autor y en una obra que tienen una gran diferencia con la concepción cristiana de la vida, de la antropología y del amor.

³⁸ La cita entera dice así: «Sigue a los sentidos...! Como hombre te encuentras necesariamente en relación con otro yo, o con otro ser, es decir, con la mujer. Si yo, por tanto, te quiero reconocer como individuo, tengo que, más allá de ti, extender también mi reconocimiento hacia tu mujer. El reconocimiento del individuo es, necesariamente, el reconocimiento de dos individuos». FEUERBACH, L., *La esencia del Cristianismo en relación a «El único y su propiedad»*, o.c., pp 301-302.

³⁹ LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. esp.: Daniel E. Gillot, Sígueme, Salamanca 1977, p. 175. Tit. or.: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, M. Nijhoff, La Haye, 1961.

⁴⁰ En este sentido puede cfr. mi estudio: CASTILLA y CORTAZAR, Blanca, «El arquetipo de la feminidad en «La Perfecta casada» de fray Luis de León», en *Revista Agustiniiana* 35 (1994) 135-170.

⁴¹ Lévinas está definiendo de un modo poético lo que es la feminidad al hablar de la casa. Por eso aclara que sus palabras no significan la literalidad de que en cada casa tenga que haber necesariamente una mujer: «Es necesario agregar que de ningún modo se trata aquí de sostener, afrontando el ridículo, la verdad o la contra-verdad empírica que toda casa supone de hecho una mujer? Lo femenino ha sido recordado en este análisis como uno de los puntos cardinales del horizonte en el que se coloca la vida interior, y la ausencia empírica del ser humano de «sexo femenino» en una morada no cambia en nada la dimensión de feminidad que permanece abierta aquí, con el recibimiento mismo de la morada» *Ib.*, p. 175.

⁴² La cita completa dice así: «La función original de la casa no consiste en orientar el ser por la arquitectura de la edificación, en descubrir un lugar, sino en romper lo pleno del elemento, en abrir en él la utopía en la que el «yo» se recoge al habitar en lo de sí. Pero la separación no me aísla, como si fuera simplemente arrancado a estos elementos. Hace posible el

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

«No te vayas. Y si te vas, recuerda que permaneces en mí. En mí permanecen todos los que se van. Y todos los que van de paso, hallan en mí un sitio suyo; no una fugaz parada, sino un lugar estable. En mí vive un amor más fuerte que la soledad (...) No soy la luz de aquellos a quienes ilumino; soy más bien la sombra en que reposan. Sombra debe ser una madre para sus hijos. El padre sabe que está en ellos: quiere estar en ellos y en ellos se realiza. Yo, en cambio, no sé si estoy en ellos; sólo les siento cuando están en mí.»⁴³

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

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

Respecto a la dimensión transcendental, si la versión a los demás modifica, en opinión de Zubiri, la realidad de la persona misma en cuanto realidad, según nuestra hipótesis la persona masculina en virtud de la versión a la mujer es *REALIDAD-DESDE*, frente a la persona femenina que sería *REALIDAD-EN*.

En definitiva, lo que aquí proponemos es que la habitud relacional de la sexualidad configura en función transcendental dos tipos de persona, o la persona masculina o la persona femenina, en la que su realidad misma está afectada intrínsecamente por el otro sexo. En la peculiar apertura de la persona hemos pretendido distinguir dos tipos de apertura respectiva y, por tanto, transcendental.

Esto supone hablar de transcendentales en un sentido diverso a los clásicos de verdad, bondad, belleza, e incluso de los otros transcendentales antro-

trabajo y la propiedad». LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, o.c., p. 174.

⁴³ WOJTYŁA, K., *Esplendor de paternidad*, BAC, trad. del polaco: Roman Klemensiewicz, Anna, adaptación literaria: Parera Galmés, Bartolomé, Madrid, 1990, pp. 171-172. Título original: *Promieniowanie ojcostwa*.

pológicos como podrían ser la inteligencia, la libertad o la donación. En este sentido nos ha parecido de una enorme fecundidad la terminología que Zubiri rescata de Escoto, que habló de otros transcendentales diferentes a los clásicos, a los que llamó transcendentales disyuntos⁴⁴.

Sin embargo, para poderlos aplicar a nuestro tema, estos transcendentales disyuntos han de ser transformados dotándoles de unas características diferentes de las que les atribuyeron Escoto⁴⁵ y el mismo Zubiri⁴⁶. En nuestra hipótesis habría que trasladar la disyunción del plano de la limitación al plano de la perfección. Partiendo de la idea de Zubiri según la cual «una disyunción completa que concierne a lo real en cuanto tal es *eo ipso* una disyunción transcendental»⁴⁷, se plantea la posibilidad de situar la disyunción en aquel nivel que supone una mayor riqueza ontológica porque explica la diferencia y, por tanto, la pluralidad. En efecto, la disyunción no explica toda pluralidad, pero sí explica la de la dualidad. En nuestra opinión explica la riqueza ontológica de la díada, que dejaría de ser manifestación de imperfección o de negatividad como ocurre en Platón, para significar mayor diversidad y riqueza de la realidad. Esto se ha aplicado fundamentalmente al plano humano,

⁴⁴ En efecto, Duns Escoto distinguía entre dos grupos de propiedades del ente o transcendentales (*passiones entis*): aquellos que correspondían a los *transcendentales clásicos*, y que son convertibles con el ser, que eran transcendentales convertibles simples (*passiones convertibiles simplices*); y otros que, compuestos por parejas de contrarios, no son atribuibles a un ser más que disyuntamente: estos son los *transcendentales disyuntos* (*passiones disjunctae*): necesario-posible; infinito-finito, etc. En opinión de Duns Escoto las propiedades de este segundo grupo no son menos transcendentales que las del primero, porque no son determinaciones genéricas. Todo lo que es finito, se expresa en un género cualquiera, pero la «finitud» no es ella misma un género del ser sino una modalidad. Por ello Duns Escoto afirma: «utrumque membrum illius disjuncti est transcendens, quia neutrum determinat suum determinabile ad certum genus» *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 3, a. 2, n. 19; t. 1, p. 606.

⁴⁵ En efecto, en opinión de Escoto los transcendentales disyuntos están jerarquizados, es decir, hay un extremo que es superior o más perfecto que el otro. Según Escoto a partir del término inferior de estas parejas es posible demostrar el otro término, lo cual era su método preferido para demostrar la existencia de Dios. Desde lo imperfecto se puede deducir lo perfecto pero no al contrario.

Como afirma Gilson recogiendo el pensamiento de Escoto, en «necesario-contingente», que son propiedades disyuntas del ser, del término inferior se puede deducir el superior, pero no a la inversa: si hay un ser finito, hay también uno infinito; si hay uno contingente, hay también otro necesario, pero la inferencia inversa no es nunca buena. En todo caso lo imperfecto postula lo perfecto, pero lo perfecto no postula jamás lo imperfecto, a menos, que se trate de dos términos correlativos como los de «causa» y «efecto». Pero ese no es el caso de lo necesario y lo contingente, donde el primero no postula al segundo. Cfr. Gilson, Étienne, *Jean Duns Scot*, Vrin, Paris 1952, pp. 97, 314 y 317.

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

⁴⁷ *Sobre la esencia*, o.c., p. 431.

donde todas las personas están teñidas por la diferencia sexual, que abarca todos sus ámbitos.

Pues bien, transcendentemente la diferencia sexual implicaría una diferencia interna en la Realidad misma. La realidad humana sería disyuntamente o REALIDAD-DESDE o REALIDAD-EN. Ahí radicaría la principal diferencia entre varón y mujer, en ser dos tipos de personas distintas, que se abren entre sí de un modo respectivo diferente y complementario. En este sentido la Realidad humana sería también más rica que la realidad del cosmos, que es una y no está internamente diferenciada.

Por lo cual se concluye que, en la peculiar respectividad del mundo de las personas, existe una apertura transcendental complementaria y disyunta entre dos modos de ser persona. Esto daría lugar a una comunión de personas más profunda, que por ser complementaria conllevaría una profunda unidad en la pluralidad de los distintos, de la que se derivarían diversos modos de fecundidad.

Febrero 1995