

# CONSIDERACIONES EN TORNO A LA NOCIÓN DE PERSONA

BLANCA CASTILLA Y CORTÁZAR

## 1. ANTROPOLOGÍA Y ÉTICA

Entendemos aquí por antropología la concepción acerca del ser humano desde el punto de vista constitutivo, es decir, desde lo que más íntimamente tiene que ver con el ser. Teniendo en cuenta la complejidad del ser humano la filosofía ha distinguido siempre entre ser y actuar. «Operari sequitur esse» reza el conocido adagio medieval. Si bien es verdad que el ser se conoce a través de su actuar, la lógica ontológica es la inversa: si algo actúa de una determinada manera es porque anteriormente está dotado de unas estructuras que le posibilitan esa actuación. De ahí que si un ser no pudiera por determinadas condiciones pasar a la acción, eso no implicaría negarle el ser constitutivo que le corresponde.

Esto se puede ver por ejemplo al hablar de la libertad. La libertad antes que algo operativo es ante todo una estructura ontológica, que permite la acción libre. Así lo afirma por ejemplo Zubiri al distinguir distintos sentidos de la libertad<sup>1</sup>.

Desde esta óptica se podría decir que lo ontológico es constitutivo, mientras que lo operativo es consecutivo. Sin embargo, la diseción entre lo constitutivo y lo consecutivo no es tan fácil, pues si bien lo afirmado es cierto, lo operativo en el ser humano revierte sobre lo constitutivo modulándolo y transformándolo, en cierto modo. Ahí se sitúa toda la doctrina sobre los hábitos. En efecto, la acción, en el ser humano, configura su mismo ser.

1. Zubiri diferencia entre la libertad *de*, la libertad *para* y la libertad *en*. Este último sentido es la libertad constitutiva, que en su opinión se identifica con lo que es ser persona: «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». ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1984, p. 330.

Esta perspectiva permite concebir la ética como una antropología dinámica. Es tan importante la acción en el ser humano que no se puede, en rigor, hablar de antropología si no se tienen en cuenta las consecuencias que el dinamismo humano imprime en su ontología. En este sentido es ilustrativa la diferencia que establece Zubiri entre lo que él llama *personeidad* y *personalidad*<sup>2</sup>.

La *personeidad* es lo más profundo, lo constitutivo. Lo dado como estructura, que posibilita la *personalidad*. Así afirma: «La vida en su decurso biográfico (...) sólo es personal por ser la vida de un viviente que ya es persona, esto es, que tiene carácter de *personeidad*. *Personeidad* no es *personalidad*, pero sin *personeidad* sería imposible la *personalidad*. No basta con decir que mis actos son los míos, los de cada cual, porque sólo con ello ni tan siquiera se ha rozado a la persona. *Personeidad* no es que mis actos sean míos, los de cada cual, sino que *mis actos son míos porque soy mi "propio" mí*, por así decirlo, esto es, porque previamente soy *personeidad*. *Persona es el "suyo" de la esencia abierta. Es un carácter transcendental*»<sup>3</sup>.

Por otra parte la *personalidad* se va formando a lo largo de la vida: «Si llamamos *personeidad* a este carácter que tiene la realidad en tanto que suya, entonces las modulaciones concretas que esta *personeidad* va adquiriendo es lo que llamamos *personalidad*. La *personeidad* es la forma de realidad; la *personalidad* es la figura según la cual la forma de realidad se va modelando en sus actos y en todo cuanto se va modelando en ellos. Añado esta última precisión porque la *personalidad* no está constituida por una serie de caracteres psíquicos (tonto, listo, tardo, irascible, introvertido, etc.). Todos estos caracteres pertenecen innegablemente a la *personalidad*, pero son *personalidad* no en cuanto caracteres psíquicos y orgánicos sino en tanto que determinan y modulan la forma de realidad, la *personeidad*. La *personalidad* no es cuestión de psicología ni de antropología empírica, sino de metafísica»<sup>4</sup>.

Al afirmar que la *personalidad* es cuestión de metafísica o, si se quiere, de antropología filosófica, se advierte que las modulaciones producidas por los actos en la constitución de la persona no son menos ontológicos que la *personeidad* misma.

2. Estos dos conceptos usados a lo largo de su obra están más extensamente desarrollados en ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid 1986, cap. IV: *La persona como forma de realidad: personeidad*, pp. 103-128, y cap. V: *La personalidad como modo de ser*, pp. 129-221.

3. ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*, Alianza Editorial, Madrid 1985 (10.ª ed., 1962, en Moneda y Crédito), p. 505.

4. ZUBIRI, X., *El hombre y Dios, o.c.*, pp. 49-50.

La mutua relación e implicación entre lo constitutivo y lo operativo configura las relaciones entre antropología y ética. Es importante, por tanto, determinar en qué consiste cada uno y su alcance para llegar a conocer lo que influye cada una en la otra parte del binomio.

Este trabajo se centra en la vertiente antropológica, es decir, la constitutiva. Dependiendo del punto de vista antropológico, la acción humana, la ética, tendrá unas perspectivas más o menos amplias. En efecto, es diferente si la antropología se apoya sólo en la naturaleza o si abre su visión desde la persona humana. Aquí trataremos algunas cuestiones relativas a la persona señalando las nuevas dimensiones que abre a la ética<sup>5</sup>.

## 2. ANTROPOLOGÍA DE LA NATURALEZA: CUERPO Y ALMA

Llamo antropología de la naturaleza a aquella que ha vertebrado lo más significativo del ser humano en su naturaleza.

Esta concepción tiene una amplia raigambre en nuestra tradición. Tan antigua como la filosofía misma, tiene su principal enclave en la composición hilemórfica, según la cual la estructura paradigmática del ser humano es la de cuerpo y alma.

Se trata de una composición paralela a la de cualquiera de los seres animados del universo, si bien el alma del ser humana goza de una dignidad y prerrogativas de mayor alcance. La inmortalidad ha sido la piedra angular donde ha cristalizado la máxima expresión de esa especial dignidad.

Aún hoy esta concepción se sigue defendiendo como la más profunda que pueda concebirse. Por ejemplo, en su estudio sobre las nuevas antropologías, Ruiz de la Peña, critica sus deficiencias desde la perspectiva de la unidad humana concebida desde la unidad hilemórfica<sup>6</sup>.

5. Philippe Delhaye expone que la ética del Vaticano II tiene uno de sus fundamentos más importantes en la dignidad de la persona. Cfr. *Personalismo y trascendencia en el actuar moral y social*, en ILLANES, J.L. (ed.), *Ética y Teología ante la crisis contemporánea*, EUNSA, Pamplona 1980, pp. 31-86.

6. Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Las nuevas antropologías. Un reto a la Teología*, ed. Sal Terrae, Santander 1983, pp. 203-232. En los capítulos anteriores se repasan las antropologías actuales como el existencialismo, la antropología estructural, el marxismo humanista, el reduccionismo biólogo, el antropobiologismo, el monismo fisicalista, el monismo emergentista, y la dualidad interaccionista.

### 3. PERSONA Y COMPOSICIÓN HILEMÓRFICA

Sin negar la validez del planteamiento anterior habría que decir que la naturaleza no es el plano más profundo del ser humano. Más allá de la naturaleza se encuentra la persona.

Este descubrimiento se hizo en los primeros siglos de nuestra era gracias al cristianismo<sup>7</sup>. Fue reflexionando sobre problemas teológicos de la Trinidad y de la Cristología como se descubrió la diferencia entre naturaleza y persona<sup>8</sup>. Por poner un ejemplo meridiano, Cristo al encarnarse asume un verdadero cuerpo y alma humana y, sin embargo, no es persona humana.

El concepto de persona, descubierto en la teología trinitaria y cristológica se aplicó pronto al ser humano pero la noción de persona ha tenido una azarosa andadura de tal manera que, aún hoy, no está suficientemente clarificado y divulgado su enclave ontológico, ni se han sacado las consecuencias de la radicalidad de su estatuto<sup>9</sup>. Parece necesario clarificar que la noción de persona trasciende la composición hilemórfica y el plano predicamental, colocándose en el nivel transcendental<sup>10</sup>.

### 4. EN TORNO AL CONCEPTO DE PERSONA

El *iter* de la noción de persona ha sido un tanto tortuoso. No nació en el seno de la filosofía griega. «Entre otras limitaciones la metafísica griega —afirma Xavier Zubiri— tiene una fundamental y gravísima: la ausencia completa del concepto y del vocablo mismo de *persona*. Ha hecho falta el esfuerzo titánico de los capadocios para despojar al término de hipóstasis de su carácter de puro *hypokeímenon*, de su carácter de *subjectum* y de sustancia, para acercarlo a lo

7. Cfr. MILANO, A., *Persona in Teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Dehoniane, Napoli 1984.

8. Cfr. RATZINGER, J., *Sobre el concepto de persona en la Teología*, en *Palabra en la Iglesia*, Salamanca 1975, pp. 165 ss.

9. Un filósofo que trabaja en esta línea es Leonardo Polo, que desde hace años habla de una antropología, aunque ésta aún no ha visto la luz. Cfr. segunda parte de POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, ed. Rialp, Madrid 1993; y los artículos: *La coexistencia del hombre*, en *Actas de las XXV Reuniones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra*, t. I, Pamplona 1991, pp. 33-48; *Tener y dar*, en *Estudios sobre la Enc. "Laborem exercens"*, BAC, Madrid 1987, pp. 201-230; *Libertas transcendentalis*, en «Anuario filosófico» 25 (1993/3) 703-716.

10. Cfr. mi trabajo: *Transcendentalidad de la persona* en *Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (SITA): Dignidad personal, Comunidad humana y orden jurídico*, vol. I, ed. Balmes, Barcelona 1994, pp. 251-264.

que el sentido jurídico de los romanos habían dado al término persona, a diferencia de la pura *res*, de la cosa»<sup>11</sup>.

### a) *Persona y subsistencia*

En efecto, fueron los capadocios los que distinguieron entre sustancia y subsistencia, entendiendo por subsistencia un nivel más profundo que el de la sustancialidad. Es decir, intuyeron que para captar a la persona no es suficiente la composición hilemórfica ni la distinción de las categorías. En su preocupación por cuestiones teológicas diferenciaron naturaleza y persona, indicando que la persona se halla a otro nivel, el de la subsistencia, que es transcendental.

Este hallazgo, sin embargo, fue perdido en la célebre definición boeciana que recae en una terminología sustancialista: persona es *individua substantia rationalis naturae*<sup>12</sup>, fórmula que ha pervivido como paradigmática incluso hasta nuestros días. En ella se asimilan sustancia y subsistencia<sup>13</sup>.

Tomás de Aquino en el siglo XIII partiendo de Boecio vuelve a recuperar el plano de la subsistencia. Entiende la persona como «subsistencia espiritual». La naturaleza racional del hombre no es la diferencia mayor que éste tiene con el resto de los seres del cosmos, funcionando aquella como una diferencia específica frente al resto de los seres. No, en su opinión, la diferencia radical entre las cosas y las personas se halla en el orden del ser; el mismo *esse* humano es radicalmente diferente del *esse* de las cosas del cosmos. La diferencia no está sola ni principalmente en la esencia sino en el orden transcendental<sup>14</sup>. Él supo ver y expresar mejor que ninguno la radicación de la persona en el *esse*. Esa era la explicación metafísica que le llevaba a afirmar que «la persona es lo más noble y digno que existe en la naturaleza»<sup>15</sup>.

Sin embargo la Escolástica posterior volvió a recaer en la sustancia, al caracterizar a la persona únicamente como modo sustancial, es decir, como una determinación última de la esencia que le hace apta para recibir la existencia<sup>16</sup>.

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

12. BOECIO, *De duabus naturis*, 3: PL 64, 1343 C.

13. Por ello, en mi opinión, la definición de Boecio no sigue siendo tan válida como afirman algunos autores como Nédoncelle, Mounier, Lavelle, La Senne o Philippe Delhaye. Cfr. DELHAYE, Ph., *Personalismo y trascendencia en el actuar moral y social*, en ILLANES, J.L. (ed.), *Ética y Teología ante la crisis contemporánea, o.c.*, p. 74.

14. Cfr. FORMENT, E., *Ser y persona*, 20 ed., Publicaciones Universidad de Barcelona, 1983, pp. 61-69.

15. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 29, a. 3: «*Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*».

16. Cfr. FORMENT, E., *Persona y modo sustancial*, ed. PPU, Barcelona 1983.

La filosofía moderna, aunque rehízo en parte el camino perdido por la Escolástica, no llegó a la cuestión radical acerca de la persona. En palabras de Zubiri, «La filosofía, desde Descartes hasta Kant, rehízo —penosa y erróneamente—, el camino perdido. El hombre aparece, en Descartes, como una sustancia: *res* (sin entrar, por lo demás, en la cuestión clásica de la unidad, *puramente analógica*, de la categoría de sustancia); 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 substituyó Kant la disyunción entre personas y cosas. La historia de la Filosofía Moderna ha recorrido así, sucesivamente, estos tres estadios: sujeto, yo, persona. Mas qué sea persona es cosa que Kant dejó bastante oscura. Desde luego no es sólo conciencia de la identidad, como para Locke. Es algo más. Por lo pronto, ser *sui juris*, y este “ser *sui juris*” es, para Kant, ser imperativo categórico»<sup>17</sup>.

Después de Kant, en nuestro siglo se han dado muchos personalismos<sup>18</sup>, que dan importancia a la apertura de la persona, es decir, a su carácter relacional. Sin embargo, estos autores, a pesar de la enorme valía de sus intuiciones, no han desarrollado un pensamiento sistemático que engarce con los logros de la tradición anterior.

Basándose en estas reflexiones se han hecho esfuerzos para enclavar la relación en un plano superior al categorial. En efecto, considerada desde la ontología de la persona, la relación es algo más que accidente<sup>19</sup>.

Algunos filósofos, como Xavier Zubiri, proponen retroceder el camino recorrido en los últimos siglos hasta recuperar lo rigurosamente metafísico. En palabras suyas: «Hay que retroceder nuevamente a la dimensión estrictamente ontológica, en la que por última vez se movió la Escolástica, en virtud de fecundas necesidades teológicas, desdichadamente esterilizadas en pura polémica»<sup>20</sup>.

## b) Dimensiones de la persona

Junto a esta azarosa andadura metafísica, habría que destacar las dos dimensiones más importantes de la persona que son aparente-

17. ZUBIRI, X., *En torno al problema de Dios*, en *Naturaleza, Historia y Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1987, pp. 425-426.

18. Para una historia del concepto de persona cfr. MILANO, A., *La Trinità dei teologi e dei filosofi. L'intelligenza della persona in Dio*, Dehoniane, Napoli 1987, pp. 323, recogido también en PAVAN, A., MILANO, A., *Persona e personalismi*, ed. Dehoniane, Napoli 1987, pp. 1-286. Tiene también artículos de V. Melchorre, P. Sequeri, W. Pannenberg, A. Rigobello, G. Campanini, I. Borne, P. Valadier, P. Nepi, J.D. Durand.

19. Cfr. FRUTOS CORTES, E., en *Antropología Filosófica* (ed. MONTANER FRUTOS, A.), Prensas universitarias, Universidad de Zaragoza 1991, pp. 211-264.

20. ZUBIRI, X., *En torno al problema de Dios*, en *o.c.*, p. 426.

mente incompatibles: 1) su irrepitibilidad, que los clásicos denominaban incomunicabilidad<sup>21</sup>, y 2) su apertura y relación con los demás, es decir, su máxima comunicabilidad, a través de la inteligencia y de la libertad, que posibilitan el conocimiento y el amor.

En la filosofía clásica se hizo hincapié fundamentalmente en la incomunicabilidad, que hace a cada persona única e irrepitible. También algunos pusieron de relieve los aspectos relacionales que implica la persona, a partir del concepto de persona en la teología trinitaria que se concibió desde el principio como relación. Así, Ricardo de San Víctor considera también a la persona humana como *relación de origen*. En su opinión la persona es *incommunicabilis ex-sistencia*: donde el «ex» del vocablo «ex-sistencia», tal y como él lo acuñó, señala la relación de origen respecto a su propia naturaleza («sistere»)<sup>22</sup>. 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»<sup>23</sup>.

Sin embargo ha sido sobre todo la filosofía contemporánea, especialmente los pensadores llamados dialógicos, los que han puesto de manifiesto la enorme importancia que en la persona tiene la relación, afirmando que el «yo» solamente se constituye en relación con el «tú». Es sabido que ya E. Mounier concibió el ser persona como relación vital entre el yo y el tú. En esa comprensión del ser personal, a base del diálogo, han profundizado E. Husserl y M. Scheler con los métodos de la fenomenología, y también F. Ebner, M. Buber, R. Guardini y otros, gracias al descubrimiento bíblico de la experiencia<sup>24</sup> y se han dado mucha importancia a las relaciones interpersonales<sup>25</sup>.

A partir de las concepciones clásicas que acentuaban la incomunicabilidad y la subsistencia y de este tercer elemento de la relacionalidad

21. Este aspecto de la persona es de una importancia indudable y sigue siendo objeto de estudio. Cfr. CROSBY, J.F., *The incommunicability of human persons*, in «The Thomist» 57 (1993) 403-442.

22. Cfr. RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate*, IV, 12: PL, 196, 937 D-938 a. Sobre la noción de persona de Ricardo de San Víctor, cfr. GÓMEZ ARBOLEYA, E., *Más sobre la persona*, en «Rev. de estudios políticos» 49 (1950) 107-124, especialmente 117-123. Cfr. también GRACIA GUILLÉN, D., *Persona y comunidad. De Boecio a Santo Tomás*, en «Cuadernos salmantinos de filosofía» 11 (1984) 74-78.

23. ZUBIRI, X., *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*, en *Naturaleza, Historia y Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1987, p. 478.

24. Para ver el progresivo enriquecimiento de la noción de persona, cfr. SCHÜTZ, Ch., SARACH, R., *El hombre como persona*, en VV.AA., *Mysterium Salutis*, Benziger Verlag, Einsiedeln, 1965. Trad. es.: *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la salvación*, ed. Cristiandad 1970, t.II, pp. 716-736.

25. Cfr. COLL, J.M., *Filosofía de la Relación interpersonal*, 2 vol. en PPU, Publ. Univer. Ponti. Barcelona 1990.

se ha ido describiendo a la persona con diferentes formulaciones. En tanto que ser espiritual subsistente, la persona es un ser que se posee a sí mismo y que es dueño de sus actos. La persona es un ser dotado de intimidad, y en virtud de su espiritualidad puede entregarse sin alejarse de sí. Por eso aunque es incomunicable en cuanto que es él y no otro, además es un ser abierto, hecho para la comunicación, *ser para otro*. Ser persona quiere decir también ser libre y consciente de sí, saber de sí y disponer de sí. En definitiva, todas esas características están relacionadas, pues *para disponer de sí es preciso ser libre* y el ejercicio de la libertad presupone el conocimiento y conduce al autoconocimiento.

Quizá la característica que engloba todas las demás está reflejada en su relacionalidad y es la capacidad de amar y de ser amado. «Sólo la persona puede amar y sólo la persona puede ser amada. Ésta es ante todo una afirmación de naturaleza ontológica, de la que surge una afirmación de naturaleza ética. El amor es una exigencia ontológica y ética de la persona. La persona debe ser amada, ya que sólo el amar corresponde a lo que es la persona»<sup>26</sup>.

De la historia de la filosofía, por tanto, se pueden recoger tres importantes características respecto a la persona que Zubiri resume en una de sus obras de juventud: «En la articulación entre *intimidad, originación y comunicación* estriba la estructura metafísica última del ser. El ser es el ser de *sí mismo*, el ser *recibido* y el ser *en común*»<sup>27</sup>.

Por otra parte, el *iter* histórico descubre los problemas que la magna cuestión de la persona plantea a la antropología filosófica<sup>28</sup>:

a) en primer lugar está la cuestión de la *incomunicabilidad* de la persona. Ésta, a pesar de las aperturas que tenga, es ella misma intransferible: cada persona es ella y no las demás;

b) por otra parte la persona no es una realidad aislada sino que comunica con otras realidades, especialmente con otras personas. La *relacionalidad* es otra dimensión esencial.

c) en tercer lugar está el planteamiento del *estatuto ontológico* de la persona. La persona parece que se halla no a nivel esencial sino a nivel transcendental.

26. JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem* (15.VIII.88), n. 29. Esta es una convicción de Juan Pablo II que expresa en diversos lugares. Así: «El hombre no puede vivir sin amor. Él permanece para sí mismo un ser incomprendible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente»: Enc. *Redemptor hominis*, 1979, n. 10.

27. ZUBIRI, X., *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*, en *o.c.*, p. 475.

28. La preocupación por el tema de la persona es creciente. Ejemplo de ello es el ya citado Congreso de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (SITA): «*Dignidad personal, Comunidad humana y orden jurídico*», que publica sus actas en dos volúmenes, ed. Balmes, Barcelona 1994, que recogen las aportaciones de 106 ponentes.

Estos dos aspectos de incomunicabilidad y apertura que aparentemente son contrapuestos, sin embargo parece necesario articularlos entre sí, de tal modo que cada uno sea el soporte del otro, y la persona pueda convertirse en el núcleo de la antropología y de la ética.

### c) *Persona y autopropiedad*

Un intento contemporáneo de profundizar en la realidad personal se encuentra en el filósofo español Xavier Zubiri. Su obra filosófica se halla articulada en torno a la noción de persona<sup>29</sup> y tiene de ella una honda concepción metafísica<sup>30</sup>. La describe como «realidad en propiedad»<sup>31</sup> queriendo dar a entender que la persona, a diferencia de las cosas, tiene como suyas no sólo sus propiedades sino su propio carácter de realidad. La realidad humana, es no sólo un simple sistema de notas que «de suyo» la constituyen, sino que es, ante todo y sobre todo, la realidad que *le es propia en cuanto realidad*. La diferencia radical 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.

En palabras suyas: «Ser persona, evidentemente, no es simplemente ser una realidad inteligente y libre. Tampoco consiste en ser sujeto de sus actos. La persona puede ser sujeto pero es porque es persona, y no al revés. También suele decirse que la razón formal de la persona es la subsistencia. Pero yo no lo creo: la persona es subsistente, ciertamente, pero lo es porque es suya. La suidad es la raíz y el carácter formal de la personeidad. La personeidad es inexorablemente el carácter de una realidad subsistente en la medida en que esta realidad es *suya*. Y si su estructura como realidad es subjetual, entonces la persona será sujeto y podrá tener caracteres de voluntad y libertad. Es el caso del hombre»<sup>32</sup>.

29. En efecto, 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*, publicado en 1963 (*El hombre, realidad personal*, en «Revista de Occidente», 21 época, n. 1, [1963] 5-29). Fue tal la importancia que en su pensamiento tuvo el configurar bien qué es el hombre en cuanto persona que, como es sabido, aquel curso y su posterior redacción le condujo a escribir el libro *Sobre la esencia*, que nació como una nota a pie de página a un tratado de antropología (Cfr. Introducción a *Sobre el hombre* de Ignacio ELLACURÍA, p. XX).

30. Un amplio estudio sobre su concepción de la persona, sobre todo en sus aspectos relacionales, se puede encontrar en mi tesis doctoral de próxima publicación: *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, ed. Univ. Complutense.

31. ZUBIRI, X., *La persona como forma de realidad: personeidad*, en *Sobre el hombre, o.c.*, p. 111.

32. ZUBIRI, X., *El hombre y Dios, o.c.*, p. 49.

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 los filósofos de la subsistencia. Desde luego el descubrimiento de la subsistencia es un gran hallazgo; colocar ahí el estatuto de la persona es otro avance. Pero no hay que olvidar que los seres no humanos también tienen subsistencia: cada uno es un *suppositum*. Pues bien, Zubiri se ocupa de precisar cuál es la diferencia en el orden transcendental entre el Cosmos y las personas. Uno es esencia cerrada, las otras esencias abiertas. Aquél actúa porque es real, pero las segundas actúan teniendo en cuenta su momento de realidad que les corresponde en propiedad. 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 (transcendental) en propiedad.

Esto puede suponer dar un avance en la concepción de la individualidad personal. Ésta, en el caso de las personas corporales, no se cifra sólo ni principalmente en la materia *signata quantitate*, sino en el acto de ser (o de realidad) que tiene en propiedad.

Por otra parte acierta a articular lo que la persona tiene de intransferible con su apertura estructural a los demás. Así afirma, por ejemplo, «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 lo 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>33</sup>.

Es decir, introduce la dimensión relacional a nivel de estructura de la persona, por tanto a nivel constitutivo. Esto puede tener una enorme fecundidad a la hora de seguir avanzando en el conocimiento de la persona sobre todo en lo que más adelante denominaremos como estructura familiar de la persona.

## 5. PERSONA Y CUERPO

Desde la perspectiva personalista, es decir, aquella que trasciende la composición hilemórfica, se puede recuperar con nuevas luces el tema de la corporalidad.

33. ZUBIRI, X., *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial, Madrid 1989, p. 251.

La persona, perteneciendo al nivel transcendental, actualiza y configura todas las dimensiones humanas. Visto desde la persona, el cuerpo pertenece a la persona y le sirve de expresión. Así se afirma en la filosofía personalista «el cuerpo es expresión de la persona»<sup>34</sup>. El cuerpo adquiere, entonces, una dignidad indiscutible, aquella que es propia de la persona<sup>35</sup>.

Esta dignidad del cuerpo adquiere una profundidad insospechada desde el punto de vista teológico. Al ser expresión de la persona es, en consecuencia, imagen de Dios. Esta idea, intuita por San Ireneo en el s. II: «El hombre es imagen de Dios —decía— incluso en su corporalidad»<sup>36</sup>, olvidada durante siglos<sup>37</sup>, es actualmente reafirmada en el magisterio de Juan Pablo II. En palabras suyas: «El hombre, al que Dios ha creado “varón y mujer”, lleva impresa en el cuerpo, “desde el principio”, la imagen divina; varón y mujer constituyen como dos diversos modos del humano “ser cuerpo” en la unidad de esa imagen»<sup>38</sup>.

Por otra parte, el cuerpo, al ser expresión de la persona, expresa la apertura innata que ésta tiene frente a los demás. Y esa apertura expresada en el cuerpo, afirma Juan Pablo II, tiene un «significado esponsalicio». Y ese significado esponsalicio consiste «por un lado en

34. WOJTYLA, K., *Persona e atto*. Librería Editrice Vaticana, 1982, trad. española: *Persona y acción*, BAC, Madrid 1982, p. 238. Esta misma doctrina la expresa siendo Pontífice en diversos lugares. Así, «Cuando el primer hombre, al ver a la primera mujer, exclama: “Es carne de mi carne y hueso de mis huesos” (Gen 2 23), afirma sencillamente la identidad humana de ambos. Exclamando así, parece decir: *He aquí un cuerpo que expresa la “persona”!* Atendiendo a un pasaje precedente del texto yahvista, se puede decir también que este “cuerpo” revela al “alma viviente”, tal como fue el hombre cuando Dios Yahveh alentó la vida en él (cfr. Gen 2, 7), por la cual comenzó su soledad frente a todos los seres vivientes», en Audiencia general, 9.I.80, 4, en JUAN PABLO II, *Varón y mujer. Teología del cuerpo*, ed. Palabra, Madrid 1995, p. 103.

35. Esta es la tesis que sostiene Seifert, pero sorprende la falta de precisión metafísica y lógica en el planteamiento del autor, al presentar la persona como un género supremo, sin distinguir entre el plano predicamental y el transcendental metafísico, al poner a la persona, que está en el orden transcendental, al mismo nivel que la sustancia: Cfr. SEIFERT, J., *El hombre como persona en el cuerpo*, en «Espíritu» 44 (1995) 129-156.

36. SAN IRENEO, *Adversus Haereses*, V, 6, 1; V, 9, 1-2.

37. Como es sabido la conceptualización de la *Imago Dei* en el ser humano, a lo largo del pensamiento cristiano, ha tenido una evolución doctrinal. Ese *iter* se puede resumir en tres pasos: 1. *Adán teomorfo, Eva derivada*: es decir, sólo el varón era imagen de Dios, la mujer era imagen del varón. 2. *Imagen asexualada*: esta fue la estrategia de los Padres de la Iglesia, fundamentalmente de San Clemente de Alejandría y de San Agustín para resolver que la mujer también fue creada a imagen de Dios. La imagen estaba en el alma que a su entender era asexualada. 3. *La imagen holística*: según la cual el ser humano sexuado es imagen de Dios en cuanto femenino y masculino. Cfr. K.E. BORRESEN, *Imagen actualizada, triptología anticuada*, en M.<sup>a</sup> A. MACCIOCCHI, *Las mujeres según Wojtyla*, ed. Paulinas, Madrid 1992, pp. 181-195. Como se expone en este artículo, la Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem* de JUAN PABLO II recoge esta tercera posición. Cfr. nn.: 6-7.

38. JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 2.I.80, 2, en *Varón y mujer...*, o.c., p. 97.

ser capaz de expresar el amor, en el que el hombre-persona se convierte en don; por otro, le corresponde la capacidad y la profunda disponibilidad para la afirmación de la persona»<sup>39</sup>. Por ello el significado esponsalicio del cuerpo humano se puede comprender solamente en el contexto de la persona.

## 6. PERSONA Y CONDICIÓN SEXUADA

Pero no sólo el cuerpo adquiere una nueva dimensión desde la perspectiva personalista. También la sexualidad, o más exactamente la condición sexuada. La condición de ser varón o ser mujer se ve desde esta óptica con más profundidad, de tal manera que puede llegar a modalizar a la persona misma teniendo como resultado dos tipos de persona: la persona femenina como distinta de la persona masculina.

Para Juan Pablo II, «La función *del sexo, que en cierto sentido es "constitutivo de la persona" (no sólo "atributo de la persona")*, demuestra lo profundamente que el hombre, con toda su soledad espiritual, con la unicidad e irrepetibilidad propia de la persona, está constituido por el cuerpo como "él" o "ella"»<sup>40</sup>.

Esta afirmación de que el sexo es constitutivo de la persona requiere una profundización filosófica. Si forma parte de la estructuración personal habrá que engarzarlo en aquellas dimensiones que son constitutivas de la persona: su incomunicabilidad o su apertura. No es este el momento de realizar esta tarea, que comporta no pocas dificultades. En otros lugares he esbozado algunos caminos posibles<sup>41</sup>.

Lo que parece evidente es que la persona, expresada en el cuerpo, no es asexuada. La persona se expresa en dos tipos de cuerpo, el cuerpo de varón y el cuerpo de mujer.

Aquí sólo desearía señalar tres consecuencias que tienen que ver con la persona y la condición sexuada: la estructura esponsal de la persona, la imagen de Dios de la condición sexuada, y la estructura familiar de la persona.

39. Cfr. JUAN PABLO II, *Audiencia General*, 16.I.80, en *Varón y mujer. Teología del cuerpo*, p. 110.

40. JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 21.XI.79, n. 1, en *Varón y mujer. Teología del cuerpo, o.c.*, p. 78.

41. Un resumen puede encontrarse en *Persona y modalización sexual*, en CRUZ CRUZ, J. (ed.), *Metafísica de la Familia*, EUNSA, Pamplona 1995, pp. 69-105. Un tratamiento más extenso, desde distintas perspectivas, aparecerá en las siguientes obras: *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, ed. Univ. Complutense (en prensa). *Persona y género. Ser varón, ser mujer*, 1996, y *Persona femenina, persona masculina*, 1996.

En primer lugar, si la persona humana se da en dos formas, la masculina y la femenina, de ahí se podrá derivar que la apertura inherente a toda persona tiene una estructura esponsal. El modo de abrirse de la persona, de darse a los demás que se expresa en el cuerpo, tiene dos formas: dos tipos de apertura diversos y complementarios.

Pues bien, estas dos formas de darse a los demás, en su diferencia, son imagen de Dios, al expresar la comunión de personas: «El cuerpo, que expresa la femineidad “para” la masculinidad, y viceversa, la masculinidad “para” la femineidad, manifiesta la reciprocidad y la comunión de las personas. La expresa a través del don como característica fundamental de la existencia personal»<sup>42</sup>.

Una mayor profundización en el aspecto intrínsecamente relacional de la persona y en la condición sexuada, reclama un mejor conocimiento de las relaciones familiares que configuran a la persona misma. El profesor Polo viene diciendo desde hace un tiempo que la persona humana tiene una característica transcendental insoslayable: la filiación. Ser hijo es algo que configura a la persona en su más íntima estructuración. No se puede ser persona humana sin ser hijo<sup>43</sup>. La filiación dice relación a la paternidad y a la maternidad, pues no hay hijo sin padre y madre.

Por otra parte, estructuralmente la persona humana es algo más que hijo. Es también varón o mujer, lo que supone una participación de la paternidad o maternidad. Las estructuras relacionales de la persona tienen diversas dimensiones, y son siempre dimensiones familiares. Pues bien, estas relaciones, configuran a la persona humana de un modo no accidental sino constitutivo. Y acerca de ellas se ha reflexionado poco.

## 7. PERSONA Y ÉTICA

Las perspectivas que la persona abre a la ética son diversas. En primer lugar, la persona como autopropiedad de su propio ser es algo que tiene carácter universal y por tanto puede servir para fundamentar la ética. Aunque durante tiempo haya podido parecer que para justificar la universalidad de la ética era imprescindible apoyarse en la naturaleza, pues la irrepeticibilidad y unicidad de la persona no lo permitía, es preciso decir que la dignidad de la persona también tiene carácter universal.

42. JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 9.I.80, 4, en *Varón y mujer... o.c.*, p. 104.

43. POLO, L., *El hombre como hijo*, en CRUZ CRUZ, J. (ed.), *Metafísica de la Familia*, EUNSA, Pamplona 1995, pp. 317-325.

Por otra parte, apoyarse en la persona no quiere decir olvidar la naturaleza sino ir más allá de ella. La persona supone la naturaleza.

En segundo lugar advertir el carácter de incomunicabilidad que tiene la persona, que la hace única e irrepetible, permite entender la ética, o la moral, como una respuesta personal a la voz de la conciencia, donde se hace presente la verdad de un modo inefable y donde en definitiva se realiza la unión de cada persona con Dios.

Desde la relacionalidad de la persona se puede fundamentar la doctrina del Vaticano II que pone de relieve que la persona no puede «encontrar su propia plenitud si no es a través de un don sincero de sí»<sup>44</sup> a los demás.

Por último parece preciso sacar las consecuencias del principio personalista formulado por Kant: «*obra de tal modo que en cada caso te valgas de la humanidad, tanto en tu persona como en la persona del otro, como fin, nunca como medio*»<sup>45</sup>. Tratar a la persona siempre como fin puede ayudar a iluminar la ética del matrimonio, donde el fin de la procreación ha de respetar siempre a cada uno de los cónyuges también como fines en sí mismos. Pero sobre todo, tratar a la persona siempre como fin supone poner el amor como base y regla de toda la conducta ética.

44. CONCILIO VATICANO II, Const. *Gaudium et Spes*, n. 24.

45. KANT, I., *Fundamentación de una metafísica de las costumbres*, ed. Aguilar, Argentina 1973, trad. Carlos Martín Ramírez, pp. 111-112. Tít. or.: *Grundlegung zur metaphysik du sitten* (1785).