

La causalidad personal: una propuesta zubiriana en diálogo con Mario Bunge, parte I*

Jesús Sáez Cruz

*Instituto Superior de Filosofía “San Juan Bosco” y
Facultad de Teología del Norte de España
Burgos, España*

Abstract

Personal causality must be studied in the broad context of causality in general. Over his lifetime Zubiri's thought on the subject matured. In this paper we study the chronological development of Zubiri's theory of causality and personal causality. Until the publication of *Estructura dinámica de la realidad* (1968) [*The Dynamic Structure of Reality*, tr. 2005] there was no systematic analysis of the topic by Zubiri. This work does not just cover causality in the world, but also studies divine and personal causality—a subject treated at length in *El hombre y Dios* (1984) [*Man and God*, tr. 2009]. In Zubiri's major work *Inteligencia sentiente* (1980-83) [*Sentient Intelligence*, tr. 1999] he presents the basis for the study of causality from his noological perspective.

Resumen

La causalidad personal ha de estudiarse en el más amplio contexto de la causalidad en cuanto tal. Zubiri ha evolucionado en el modo de conceptualizarla. En la primera parte estudiamos el desarrollo diacrónico de su teoría. Hasta su obra *Estructura dinámica de la realidad* (1968) no habrá un estudio sistemático de este tema. No abarca solamente la causalidad intramundana, sino que estudia también la causalidad personal divina; esta se desarrolla bien en *El hombre y Dios* (1984). En su obra *Inteligencia sentiente* (1980-83) se ponen las bases para el estudio del tema desde su perspectiva noológica.

Introducción

El problema de la causalidad personal ha de estudiarse desde la perspectiva más amplia de la causalidad en general, como un modo de la misma. La relación del hombre con Dios puede estudiarse también como una de las formas de causalidad personal, esto es, una causalidad interpersonal. Así los problemas principales que nos planteamos son: 1º) ¿Qué es la causalidad y la causalidad personal para Zubiri? 2º) ¿Qué le aporta el diálogo con las ciencias al estudio filosófico de la causalidad en Zubiri? 3º) ¿Cómo interpretar la

causalidad interpersonal, en cuanto modo de la causalidad personal, en la relación del hombre con Dios?

Lo que ya está estudiado

No existen estudios suficientemente desarrollados sobre la *causalidad personal*, salvo los escritos de Zubiri y lo que presentaremos en este trabajo. Los personalistas han atisbado e intuido aspectos importantes de la relación interpersonal, pero son descripciones fenomenológicas sobre la misma calidad de la interacción humana y la superioridad de esta relación sobre el contacto que el hombre puede

* El parte II se presentará en el Volumen 11 de *The Xavier Zubiri Review*.

tener con las cosas materiales, que se ha interpretado normalmente con el esquema de la causalidad eficiente¹. Hay, eso sí, aplicaciones de las cuatro causas clásicas, más la causalidad ejemplar platónica, a la relación interpersonal. Pero esto ahora no interesa.

Conozco dos estudios sobre la causalidad en Zubiri: uno de Alberto del Campo, se sitúa en la perspectiva metafísica de la causalidad como “realidad” y “producción de realidad”²; otro, de José Antonio Martínez³, que en el que afronta el diálogo de Zubiri con Hume⁴ sobre este tema.

La relación que existe entre la noción de “campo” en física y “campo de realidad”, y su repercusión en el concepto mismo de “realidad”, está estudiada⁵. Pero no así el concepto de “campo de realidad” desde la perspectiva de la causalidad.

Nosotros hemos expuesto el tema de la causalidad interpersonal en el contexto de la accesibilidad de Dios y su transcendencia intramundana⁶.

Lo que está por estudiar

Creemos que está por realizar, ante todo, un estudio serio sobre la causalidad en Zubiri, que tenga en cuenta la génesis de este pensamiento y pueda dar una visión sintética sobre este tema. Así podrían constatarse interesantes elementos metodológicos, el proceso intelectual de Zubiri respecto a este tema, los distintos esbozos tanteados y las probaciones de los mismos.

No se han estudiado suficientemente las dependencias que tiene Zubiri de la ciencia que él conocía con respecto al tema de la causalidad⁷, así como los influjos del personalismo sobre la su teoría de causalidad personal. Sería preciso conocer bien, pues, cómo influyen las ciencias de la naturaleza, sobre todo la física, en la evolución de la idea de causalidad en Zubiri.

Líneas de nuestro estudio

En la primera parte, presentamos una visión diacrónica acerca del pensamiento zubiriano sobre la causalidad. Este trabajo alarga un poco el tema, pero hace más evidente su aportación, hasta encontrar su

comprensión de la causalidad personal.

En la segunda parte, intentamos captar las influencias que ha recibido Zubiri de las ciencias. Sólo en el diálogo con la ciencia de su época podemos captar su genuina contribución al problema de la causalidad. Como no poseemos el inmenso conocimiento de las ciencias que Zubiri tenía, hemos preferido enfocar este problema “poniendo a dialogar” a Zubiri con Mario Bunge⁸, quien recoge bien el pensamiento de las ciencias a propósito de la causalidad. Exponemos aquí la teoría de causalidad del pensador argentino. Nuestra lectura de este autor no será “inocente”, sino desde la perspectiva de la filosofía de Zubiri.

En la tercera parte haremos unas reflexiones de síntesis teniendo en cuenta tanto la interpretación de la causalidad por Mario Bunge como las aportaciones de Xavier Zubiri a este tema. Este trabajo es un modesto acercamiento a este problema que puede dar luz a otros investigadores.

Límites de este estudio y tareas pendientes

Somos conscientes de algunos de los límites de este estudio. Dejamos de lado el afrontamiento, por otra parte fundamental para nuestro tema, de la relación entre ciencia y filosofía en Zubiri⁹.

Tampoco queremos exponer aquí la posible dependencia zubiriana de aquellos filósofos personalistas que intentaron introducirse en el tema de la causalidad personal o atisbaron que había que caminar por aquí para entender a la persona y a las relaciones intersubjetivas¹⁰.

Además, en torno a los problemas que plantea la causalidad, escogemos tan sólo aquellos aspectos que creemos que afectan más directamente a la problemática aquí planteada. Por ej., hemos evitado entrar en la relación entre causa y razón¹¹.

También evitaremos dar un juicio de valor sobre toda la obra de Mario Bunge, ateniéndonos fundamentalmente a algunos aspectos del problema de la causalidad. Ni haremos un estudio comparativo de las teorías y conceptos bungianos con los zubirianos, aunque tengan ámbitos de referencia comunes y muchas coinciden-

cias por lo que no sería muy difícil fácil compararlos. Tan sólo en alguna nota me he permitido reflexionar sobre algunas de las teorías filosóficas que sustentan las afirmaciones de M. Bunge, por las consecuencias que se derivaran.

Un problema pendiente de estudio consiste situar la causalidad en Zubiri desde su última aportación metodológica en *Inteligencia sentiente*¹², es decir el estudio del “estatuto noológico” de la causalidad interpersonal entre Dios y el hombre, que dejamos para otra ocasión.

I. Estudio diacrónico sobre la causalidad en Zubiri

Zubiri ha hablado de “causalidad interpersonal” por primera vez en su obra “El hombre y Dios”¹³, y la ha explicado apoyándose en su concepto la causalidad como “funcionalidad de lo real en cuanto real”. El tema de la “causalidad personal”, como distinta e irreducible a la “causalidad natural”, tiene desarrollos parciales a lo largo de toda su producción filosófica. Intentaremos llegar poco a poco a la causalidad interpersonal rastreando en los escritos de Zubiri, para entender mejor la originalidad de su idea sobre la causalidad.

1. La idea de naturaleza: la nueva física (1934)

En su trabajo “La idea de la naturaleza: la nueva física”, publicado en *Naturaleza, Historia, Dios*¹⁴, en 1944, pero escrito en 1934¹⁵, refleja la problemática planteada al tema de la causalidad, sobre todo por el debate entre Heisenberg y Planck acerca del principio de indeterminación¹⁶.

A este respecto Zubiri, de acuerdo con Planck, no renuncia a la *determinación*, porque “sería renunciar a la causalidad y, con ella a todo lo que ha constituido el sentido de la ciencia, desde Galileo hasta nuestros días”.¹⁷

Por otra parte, el *principio de indeterminación* no significa negar el *determinismo*¹⁸. El presunto determinismo real escaparía a la física por la imposibilidad de alcanzar las medidas exactas.

Desde aquí prospecta la distinción entre la idea personal de causalidad (que no enuncia) y la idea de causalidad de la física clásica:

En tal caso el principio de indeterminación no sería necesariamente una renuncia a la idea de causa, sino una renuncia a la antigua idea de la causalidad, es decir, a la idea que de la causalidad se había formado la física clásica. Este, y no otro, es el alcance preciso del principio de indeterminación.¹⁹

La ciencia moderna no tiene en su origen la antigua idea de causa. Al contrario, ha tenido su origen “en el exquisito cuidado con que restringió aquella”.²⁰ Fue Galileo el que distingue entre la causalidad como “relación ontológica”, que concibe el origen del ser de las cosas, y la causalidad física, que pretende “medir variaciones” (*ibid.*).

En definitiva, el principio de indeterminación científica no es un principio ontológico que niegue el principio de causalidad. La causación, cercana a la determinación, no se confunde con ella: “Causalidad no es sinónimo de determinismo, sino que el determinismo es un tipo de causalidad”.²¹

Reflexión: No hay un concepto explícito de causalidad. Hay una clara intuición de que la idea de causalidad ha sufrido restricciones en su significado desde Galileo por influencia de la ciencia. Zubiri ve la necesidad de situar la noción causalidad en el conjunto del saber científico. En el transcurso de la exposición, distingue los órdenes de la ciencia y de la filosofía, respecto de métodos y objetivos, aunque nosotros sólo hayamos señalado expresamente la distinción de la causalidad científica y la causalidad como “relación ontológica”.

2. El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina (1944)

En el ensayo “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina”²² aparecen las bases del concepto de causa como éxtasis. Pero aquí está referido principalmente al ser²³, activo por sí mismo en

“actividad unificante” y a Dios²⁴. El prototipo de ser es aquí el ser vivo. El ser se da a sí mismo su acto (actualidad más que acción) que recae sobre sí como operación inmanente o actividad de autoafirmación. Sus actos son un volver a sí mismo, una marcha hacia lo mismo²⁵. Su unidad es llamada *ousía*, *pegé* (fuente), *arkhé* (principio). Las notas son potencias, *dýnamis*, que expresan su riqueza, la plenitud de su potencia vital, la “expansión externa del ser”²⁶. No se trata de un acto finito “recibido” en una potencia, sino un acto “ejecutado”²⁷. No es un ser que “está ahí”, sino un ser que se está llegando a ser: es “acción primaria y radical”.²⁸ Recíprocamente, la acción es “el carácter mismo del ser”.²⁹ El enganche inspirador está en los Padres griegos de la Iglesia, pero en primer lugar en una fuente común: el Pseudo Dionisio Areopagita³⁰.

La causalidad propuesta para explicar la acción causal no es la causalidad eficiente, acentuada a lo largo de la historia hasta entender por causa casi exclusivamente ésta, sino la *causalidad formal*, que “se convierte así en el centro mismo de la idea de causalidad para absorber dentro de sí la eficiencia y la finalidad”.³¹ En la generación, la eficiencia pasa a un segundo plano. La relación entre la causa y el efecto tiene como paradigma no el “choque” de la materia inanimada, sino la “imitación” (*ibidem*). Siempre el efecto será “la imitación formal de la causa”.³²

Entiende Zubiri la imitación como “proyección formal”. El padre está presente en el hijo que es relucencia suya. Aquí Xavier determina la índole formal de causalidad desde los rasgos de la causalidad divina respecto del mundo. De ahí que diga: “Esto lleva a ver en la causalidad simplemente *la presencia ad extra* de la causa en el efecto”³³. Y aunque admite diversos tipos de causación, que son siempre modos de presencia de la causa en el efecto,³⁴ extiende esta idea de causalidad a toda forma de acción causal. El efecto no es una “producción”, sino una “re-producción”, esto es, la “excitación de la actividad del ser por parte de la causa en el que va a producirse el efecto”,³⁵ de manera que

siempre reproduce lo que en la causa estaba precontenido.

La tesis principal, de cara a ver la importancia de este texto madrugador con vistas a valorar su teoría de la *realidad dinámica*, es que “la causalidad es para los Padres griegos una expansión o proyección excéntrica de la actividad originaria en que el ser consiste. Al carácter extático del ser sigue el carácter proyectivo y excéntrico de la causalidad”.³⁶

La *finalidad*, vista desde la causalidad formal, es el ser mismo de la causa en cuanto que “es”. El ser es difusivo de su riqueza. El término final de la expansión es el “bien”, que tensivamente se difunde “ex” (“ex”-“tensión”). Esa tendencia a ser lo que es su natural perfección es el “eros”.³⁷ El esfuerzo activo por “ser el que se es” es vitalmente una “operación”, que es calificada por Zubiri como “una ‘tensión’ interna, correlato del arrastre ascensional del éros hacia Dios. Por esto el ser es acción”.³⁸

El ser, como unión interna de las cosas, *tiende al bien* (que es, a su vez, su primaria unidad activa); así el bien es superior al mismo ser. El ser finito es una acción dirigida a conseguir la propia forma ejemplar, entendida como lo bueno antológicamente (*agathón*). Este bien es también “el fondo último de las cosas”, del que emergen sus potencias y del que proceden sus actos, con los que “se actualiza la unidad que en el fondo se es”.³⁹

Pero recojamos sobre todo lo que se refiere en este escrito a la persona, por la importancia en la causalidad personal. De la mano de los padres griegos, y a la luz de las aportaciones de Ricardo de San Víctor, distingue la naturaleza de la persona. La persona es un “alguien” (“quien”) tiene un “algo”, una naturaleza (“qué”). Aquí ya se percibe una transcendencia de la persona respecto de la naturaleza. Importa encontrar la relación entre ambos aspectos y la unidad entre ellos. La persona no es un complemento de la naturaleza, sino la manera excelente de realizarse la naturaleza. Para Zubiri, la naturaleza entra junto con “mis” dotes personales a formar parte de la persona de un modo especial: “son

mías”: “la naturaleza es siempre algo tenido; la persona es el que tiene”.⁴⁰ Y hablando de la persona divina de Cristo. La persona de Cristo hace “suyo” cuanto hay en la naturaleza humana singular. La unidad de acción de los seres personales no consiste en que sus dotes o acciones broten de una unidad vital (*phýsis*), sino en que el mismo brotar, “lo brotado sea *mío*”,⁴¹ y no solamente *se dé* en mí. A este ser *mío* es a lo que llamamos personalidad metafísica”.⁴²

La persona está referida esencial, constitutiva y formalmente a Dios y a los demás hombres. Pero la efusión y expansión del ser personal no es *éros*, sino donación o *agápe*: la frase neotestamentaria de que “Dios es amor” es una “definición metafísica”.

Y “el movimiento primario con una prioridad metafísica e intelectual, y no solo de hecho, del hombre a Dios es un movimiento de persona a persona”.⁴³ Dios consiste en una acción pura y subsistente y es al mismo tiempo *éros* y *agápe* subsistente y personal. La acción divina difunde su bondad. Dios es pura acción personal en éxtasis de amor puro y personal. “Su unidad metafísica es su éxtasis”.⁴⁴ En Dios, infinitamente extático y fecundo, podemos alcanzar la raíz pura del ser: su bondad. En Dios “no puede entenderse el ser sino desde la bondad”.⁴⁵ Sólo en Dios su infinita *intimidad* y *mismidad* es infinitamente *comunicable* por ser la infinitud de su éxtasis personal. Dios es para los griegos una “pura acción personal, insondable; en la pureza de su acto va expresado el carácter de su persona. En Dios la naturaleza es tenida por identidad radical en la persona”.⁴⁶

Todo lo que de positivo hay en las criaturas se debe a la presencia de Dios en ellas. Hay una diferencia abismal entre la causalidad de la criatura y la de Dios. En la causalidad finita, la acción del agente es recibida por el paciente. En la causalidad creadora, todo el paciente es creado y existe por su presencia en el agente.

El amor no es primariamente una relación consecutiva a dos personas, sino el ámbito efusivo dentro del cual es posible

la alteridad. “Los seres vivos tienen ‘éros’, solamente las personas son amor en sentido estricto”.⁴⁷

La *causalidad divina* puede analizarse desde Dios y desde las criaturas.

a. *Desde Dios*, la efusión de amor no consiste primariamente en unificar (quizá contra Teilhard de Chardin⁴⁸) algo producido ya, sino “producir el ámbito mismo de la alteridad”,⁴⁹ es una “producción de lo ‘otro’, pero como difusión de sí ‘mismo’”.⁵⁰ Contra toda posible forma de emanatismo es denominada “producción transcendente”;⁵¹ no ya *ad intra* (procesiones inmanentes por amor, como autodonación natural en liberalidad), sino *ad extra*, *en libertad*. “La creación es la Trinidad actuando causalmente *ad extra*”.⁵² Pone no solamente “otros” (otras personas *ad intra*), sino “otras cosas”.⁵³

Dejamos aparte las afirmaciones acerca de la función de las distintas personas de la Trinidad en la creación y en la santificación y otros muchos detalles. Nos detenemos en lo propio de la creación como causalidad y en la relación interpersonal entre el hombre y Dios que aquí puede interesar. También aquí la causalidad eficiente es entendida como una “reproducción” formal: “Vista desde la causa es la proyección de ésta en el ser efectuado. Vista desde el efecto es la presencia simplemente reluciente de la causa en aquél”.⁵⁴ La presencia de Dios en el hombre tiene diversas acepciones: de “imagen del ser” (*eikon*) de Dios o “imagen de la causa” se convierte en “semejanza” (*homoíosis*) por la presencia de la trinidad en el hombre. Es la “deificación real”⁵⁵ del hombre. Como consecuencia, la gracia de Dios nos sumerge en el Padre: “La gracia es el precipitado de la vida divina, produciendo por presencia formal nuestra completa asimilación a Dios”.⁵⁶ Se trata del “fondo abismal del alma” según la mística medieval.⁵⁷

b. *Desde las criaturas*, “la efusión del amor es una atracción ascensional hacia Dios”⁵⁸ o “arrastre ascensional” del *éros* hacia Dios”.⁵⁹ Las cosas creadas son finitas. Y la estructura del ser finito es la “unificación entre el que es y lo que es”.⁶⁰ Es un esfuerzo activo, una tensión inter-

na, correlato del arrastre ascensional del éros. Como acción dirigida a conseguir su propia forma ejemplar (¿participada de Dios?) como bien ontológico en el que reluce la bondad ideal y divina. Las *dynámeis*, perfecciones operativas, se expresan en los actos, como acciones actuales (*enérgeia*). “En la *dýnamis* se denuncia por irradiación el bien interior en que consiste la cosa; la *dýnamis* es su *dóxa* y su *alêtheia*”.⁶¹

La estructura de la finitud es una “unidad tensa en una dualidad” de mismidad y alteridad platónica.⁶² En las cosas, la alteridad es exterioridad, que se manifiesta en su dimensión temporal y espacial, haciendo de la tensión un “*éx-tensión*” y “*dis-tensión*” activa. Aquí caben grados de temporeidad y espaciosidad: los cuerpos, los seres vivos y el hombre, que es “sobre-espacial” y sobre-temporal”.⁶³

Como consecuencia, rechaza como falsa toda interpretación panteísta⁶⁴ y emanatista.⁶⁵

Reflexión: En el primer estudio de Zubiri publicado sobre Dios, aparece el tema de la causalidad. Aquí ya Zubiri comienza a distanciarse de la tradición aristotélica que ha mantenido las cuatro causas – con el predominio de la eficiencia sobre las otras formas de causalidad – como base de la fundamentación metafísica. Con inspiración neoplatónica, prefiere Xavier Zubiri atenerse a la causalidad formal como modelo de elaboración de un sistema metafísico que explique la constitución de lo real y su fundamentación en Dios. Supera así el concepto de “eficiencia” como “choque” material, apostando por la metáfora más espiritual de la “imitación” (de inspiración platónica).

También está presente un elemento clave de la filosofía zubiriana: su interpretación dinámica de lo real. La base primigenia de la dinamicidad de la realidad está en esta visión del ser, que humildemente Zubiri presenta como teoría de los Padres griegos. Desde esta actividad se entiende el *dinamismo tensional* de lo finito en cuanto tal (que tendrá su eco en la acción causal entre el hombre y Dios como “tensión dinámica”). También es evidente aquí

la mutua implicación de “ser” y “causalidad” como dinamicidad: el carácter extático y excéntrico es por igual de uno y de otro. No hay ser que no sea activo ni causalidad que no sea verdadera realidad.

El concepto de persona, a la luz de los Padres Griegos y de Ricardo de S. Víctor, apunta hacia la tesis definitiva de Zubiri, la persona como “suidad”. Aquí naturaleza y dotes personales son tenidas por la persona: “son mías”: “la naturaleza es siempre algo tenido; la persona es el que tiene”.⁶⁶

La causalidad formal le permite atisbar la relación entre Dios y las criaturas como “presencia *ad extra*” de Dios “en” ellas y de ellas “en” Dios. Ésta mutua presencia de Dios en las cosas y de las cosas en Dios se mantendrá a lo largo de toda su creación filosófica.

La preeminencia de Dios sobre las cosas reales y finitas, entendida aquí como “arrastre” (causalidad final), será un elemento que tampoco abandonará nunca, aunque conceptualizado de diversas maneras, como veremos más adelante.

La superioridad de la causalidad personal sobre la meramente natural se atisba en la distintas formas de presentar el éxtasis de la causalidad, cuya cima está en el amor puro divino: También, a este respecto, se ve la causalidad del hombre con Dios como un “movimiento de persona a persona”, intuyendo así lo que más tarde denominará “causalidad interpersonal”.

3. Acerca de la voluntad (1961)

En el curso “Acerca de la voluntad”⁶⁷, tratando del “curso mediato”, aprovecha la oportunidad de reflexionar sobre la conexión de la doble dimensión de la causalidad: una en el orden talitativo (sin nombrarlo así) y otra en el orden transcendental:

Pero una cosa es la causalidad como modo de ser en el orden transcendental, otra cosa es la causalidad puesta en acto como guía para el orden transcendental. Ahora bien, desde este segundo punto de vista ¿qué es lo que hace la causalidad? “Hace que haya”, realiza en cierto modo una nueva

participación de Dios en la creación.⁶⁸

Se ve aquí todavía la dependencia de su audiencia, con abundancia de oyentes afincados en la escolástica, al aludir a la “participación”.

“La causalidad puesta en acto como guía para el orden transcendental” es la “función transcendental”⁶⁹ de la talidad causal. ¿Cómo intervienen en la acción causal humana la realidad divina y la realidad humana? La respuesta a esta cuestión permite profundizar la idea de causa. La “causa segunda” causa la realidad del efecto —que supone cierta novedad—, siendo así un “agente ‘intermediario’, interpuesto entre Dios y el efecto”,⁷⁰ que obra por virtud de la causa primera para producir su efecto:

Causar es dar realidad.⁷¹ Y toda causa, en tanto es causa, en cuanto tiene capacidad de dar realidad. Y esa capacidad la tiene recibida de Dios (*ibid.*).

La fuerza de ser procede de Dios (la causa primera, momento transcendental de la causa). La realidad dada por la causa segunda (por ejemplo, un acto de volición de mi voluntad) depende inmediatamente de Dios, que produce inmediatamente su efecto en el orden de la realidad transcendental: la realidad del acto de querer algo es una innovación en el orden de la realidad. Pero hay también una mediación de un supuesto o de un agente (la causa segunda, “momento causal”, mejor, creo yo, *momento talitativo de la causa*), que es la persona humana: lo que yo quiero lo quiero realmente yo, quiero tal cosa, y lo quiero así.⁷²

Además, en este curso, *aparece por primera vez la distinción entre causalidad y poder*. Ambos son aspectos o momentos de la realidad. La *causalidad* está en el orden de la “estructura formal” y supone una forzosidad en el acontecer de las cosas. El *poder* está determinado aquí como “rango y preponderancia”, *Macht*, (por ej., dar mayor rango a una cosa que a otra, dar poder a “algo querido” para que se apodere de mí) diferente de la “pura potencia” y de la “fuerza”. Según estos conceptos de cau-

salidad y poder, aplica el segundo para entender el primero y para comprender la acción de unas cosas sobre otras: hay “un rango y una preponderancia de la causa sobre el efecto y de unas realidades sobre otras”.⁷³ Por un acto de mi voluntad yo puedo dar rango de causa a algo que yo quiero que produzca unos efectos (por ej., beber un vaso de agua fresca, para que me sacie la sed). Mi voluntad, en tal caso, confiere el carácter de causa al agua para que sacie mi sed. Entonces le concedo poder sobre mí. Aquí no habla de causalidad eficiente ni de causalidad final. Causa es estricto poder.⁷⁴

Reflexión: Aparece la realidad en su dinamicidad, aunque este término, todavía no está enunciado explícitamente. La causalidad es un aspecto de la realidad: causar es dar realidad. El concepto de poder no está tratado expresamente, es decir, no se busca la descripción de poder en sí mismo, pero sí está su aplicación a la causalidad de la libertad. Para lo cual Zubiri ha tenido que distinguir entre causalidad y poder. Esto supone una profundización en la determinación conceptual de la libertad, desde el concepto de “poder” como distinto de la “causalidad eficiente”. Analizando la causalidad desde el poder, en el ámbito de la estricta causación, la causa tiene preponderancia sobre el efecto. Este punto será profundizado más tarde. La acción de dar poder a mi volición no puede ser comprendido como una eficiencia de una causa material, ni como una finalidad intrínseca. Este desbordamiento del esquema de la causalidad clásica dará paso más adelante a la búsqueda de una causalidad propiamente personal.

La articulación de la causa primera y las causas segundas supone, por una parte una dependencia del lenguaje de la escolástica y por otra una búsqueda de nuevos caminos con una explicación propia del “concurso mediato”.

4. Introducción al problema de Dios (1963)

En “Introducción al problema de Dios” (1963)⁷⁵ Zubiri de pasada —mentando a la causa primera como “realidad personal y libre”—, nos da un trazo esencial acerca

de la causalidad en una línea que, manteniendo lo esencial, irá superando siempre: “Toda causalidad es formalmente extática; consiste en ir hacia fuera de ella misma, hacia el efecto”⁷⁶.

En este escrito aparecen con connotaciones semejantes los conceptos de “fundamento” y “causa”. Admite una causalidad en la voluntad, pero es “simple determinación”, que en el hombre está vehiculada por el deseo (anterior a la volición misma, lo que denominará antecedente). Solamente en Dios el éxtasis de pura volición es el amor (ágape). Y sienta una tesis que también mantiene definitivamente y será el germen de la causalidad interpersonal: “El amor es la forma suprema de causalidad”.⁷⁷ Dios es “causa primera como realidad personal y libre”⁷⁸ y también “fundamento del mundo”:

De ahí que, como fundamento del mundo, Dios es causa primera como pura donación en amor. Sólo habiéndolo aprehendido así tendremos la justificación última de la afirmación de Dios. A Dios así entendido deben referirse todos los caracteres que las religiones deponen en Dios.⁷⁹

Pero, según Zubiri, interviene la revelación y la fe para llegar a entender a Dios como donación personal al mundo, pues excede los límites de la pura inteligencia.⁸⁰

Reflexión: Aquí se profundiza la relación entre causalidad y amor. Asigna al amor la suprema causalidad y ve la causalidad con éxtasis. Si en “El ser sobrenatural...” La causalidad divina es calificada de “éxtasis”, aquí toda causalidad es interpretada como “éxtática”: consiste en “ir hacia el efecto”. En Dios el éxtasis es por puro ágape.

5. El problema del mal (1964)

En este curso⁸¹ Zubiri profundiza la distinción entre poder y causalidad y la aplica en dos órdenes diferentes: las cosas materiales y la persona en el acto de volición.

En las realidades de orden material hay cierto recubrimiento entre las áreas de “poder” y “causalidad” (se entiende causalidad física, porque habla de *aitía*, *dýna-*

mis). Entiende la causa en la causación misma:

La causa, naturalmente, predomina sobre el efecto, pero sólo y en tanto que es causa.⁸²

Pero en *el acto de volición*, propia de la realidad personal, hay una “distinción honda” entre poder y causalidad. Querer algo es otorgar un poder a lo querido sobre mí. Existe un predominio sobre mí de una posibilidad (anclada en la realidad como buena, objeto de la voluntad) que se apodera de mí:

Hacer mía una posibilidad y apropiármela, es querer justamente dar en mí poder a una posibilidad determinada. Es quedar apoderado de la condición del objeto de la voluntad.⁸³

En definitiva:

Poder no es lo mismo que causa. Toda causa ciertamente es un poder [predomina sobre el efecto], pero no todo poder es forzosamente una causa. El dominio que algo tiene sobre la voluntad humana no es causa en el sentido estricto del vocablo: es el dar carácter posibilitante a una posibilidad que de suyo⁸⁴ podría no tenerlo. Y la actualidad de lo posibilitante en tanto que posibilitante es justamente lo que llamamos poder.⁸⁵

Reflexión: Es más clara la distinción entre el ámbito de las cosas materiales y el ámbito de la realidad personal (voluntad), como base para conceptualizar la causalidad y el poder. La distinción entre causalidad y poder se lleva hasta la comprensión de la volición o del acto de la libertad, no como un acto de producir un efecto, sino como el conferir un poder a la realidad, objeto de nuestra volición, que pasa de ser posible a ser real. Dar poder a una posibilidad es la esencia del acto de volición. Más adelante profundizará en este dinamismo de la personalización hablando de la “apropiación de posibilidades”.

6. “El problema filosófico de la historia de las religiones” (1965)

Este curso, impartido en Madrid y Barcelona, está recogido en parte en el libro del mismo título⁸⁶. Aquí se estudia directa y expresamente el tema del “poder de lo real” y se distingue mejor de la “causalidad” con la descripción de la misma que mantendrá hasta el final. Reivindica el lugar que ha de tener el poder en una metafísica como sistema de concepción de la realidad. A tal fin contrapone el poder a la causalidad. La novedad más importante respecto de lo que ya conocemos está en la *distinción más clara de causalidad y poder* apoyado en la *condición*. Desde la condición entiende Zubiri el poder como distinto de la causalidad.

*Condición*⁸⁷ es la capacidad de una cosa real para ser constituida en sentido. Esta capacidad para tener sentido va unida siempre a las propiedades que la misma realidad posee. Pues bien, la realidad en cuanto tal tiene la condición de poder dominar:

El poder es la condición dominante de lo real en tanto que real, a diferencia de la causalidad que es la funcionalidad de lo real en tanto que real.⁸⁸

En el contexto social de lo religioso aparece sobremanera la condición “dominante” de la realidad, unida (como su correlato) a la actitud radical del hombre: la *religación*. El hombre es una persona que se autoposee estando entre cosas y se realiza como persona (personeidad) haciendo su Yo a través de sus acciones, configurando su ser, su personalidad. La religación es una *actitud personal radical*, que subyace a todas las demás y las posibilita; actitud por la cual estando entre cosas, consigo mismo y con los demás hombres, está últimamente en la realidad: vive desde la realidad y se apoya en el carácter de realidad de las cosas, para configurar su ser. Este apoyo de la realidad es último y lo más elemental, es posibilitante de que el hombre vaya cobrando la figura de su ser y es un apoyo que impulsa al hombre a realizarse, que se impone al hombre: “La realidad se le *impone*”.⁸⁹

Estos tres momentos, de ultimidad, de posibilitación y de imposición⁹⁰, tomados

en su unidad, pertenecen a la realidad, que no siendo mi Yo, me hace ser y constituye lo más profundo de nosotros mismos, configurando nuestro ser sustantivo:

Es menester tomar a una estos tres caracteres de ultimidad, de posibilitación y de imposición para que definan justamente esa actitud que llamamos religación. La religación es la ligadura a la realidad en cuanto realidad para ser.⁹¹

En la religación acontece la fundamentalidad del ser sustantivo del hombre: la actualidad de lo que religadamente me hace ser.

El carácter de la realidad, en su dimensión de ultimidad, posibilitación e imposición, nos domina. Este carácter dominante de la realidad es el “*poder*”. Poder es, pues, el término de la religación. El poder como carácter de la realidad última, posibilitante e imponente recibe el nombre aquí de “*deidad*”⁹².

Poder es distinto de *causalidad*: “La causalidad en sentido estricto es la funcionalidad de lo real en tanto que real”.⁹³ En toda causa hay dos momentos. Uno, la producción de determinada novedad, que es el efecto. Otro, aquel en que la causa predomina (tiene una prepotencia) sobre el efecto. Pero la coincidencia de los ámbitos de poder y de causalidad no significa “identidad formal”. Sobre todo si pasamos de las realidades materiales a las realidades del espíritu.

En el espíritu hay muchos poderes que no se pueden reducir pura y simplemente a las causas que la metafísica griega viene enumerando. Es un auténtico *Macht*, un poder.⁹⁴

Reflexión: El poder es ya poder de la realidad designado ya desde 1961 con el término alemán *Macht*, y que aquí contrapone a fuerza (*Kraft*). Como tal recibe el nombre de deidad. Pero el “poder” no es visto todavía con la radicalidad del momento de nuda realidad (algo que se verá más adelante) y hay cierta ambigüedad en su concepción. En efecto, se accede a su concepto desde la “religación” (a la realidad como poder) y desde el “sentido” de

la realidad, cuya capacidad de sentido es la “condición”. El sentido o la “cosa-sentido” significan un despliegue de la realidad en su actualización intelectual y se verá más adelante como momento propio del logos y no de la aprehensión primordial.

La gran novedad consiste en que aquí aparece primera vez el concepto de *causalidad* como *funcionalidad de lo real en tanto que real*, como distinto de *poder* entendido como condición dominante de lo real en cuanto real. Pero no se saca mucho partido de ello. Se hará más adelante en “Estructura dinámica de la realidad”. Sitúa el tema de la causalidad en el orden trascendental, como estaba sugerido en “Acerca de la voluntad”.

Por lo dicho, se ve que hay un claro distanciamiento del enfoque tradicional o griego de la causalidad.

7. Sobre la realidad (1966)

El problema de *la causalidad humana* como distinta de las cuatro causas aparece *expresamente* en el curso “Sobre la realidad”⁹⁵. Esta obra contiene un estudio serio sobre la idea de causalidad en diálogo con Aristóteles, la Escolástica, Leibniz, Hume⁹⁶ y Kant, ante los cuales examina sus tesis y da una respuesta suficiente que irá madurando en sucesivas obras y que expondremos más adelante.

Sigue conceptuando la *causalidad* como “funcionalidad de lo real en tanto que real”.⁹⁷ La causalidad no es problema de conceptos ni de búsqueda de una fundamentación (formulado en un principio de causalidad). Es un círculo vicioso buscar una formulación del principio de causalidad basándonos en conceptos. Es preciso ir a los hechos.⁹⁸ “La causalidad la percibo directamente en la impresión de realidad, porque percibo la funcionalidad de lo real en tanto que real”.⁹⁹ Pero coloca la causalidad en el orden trascendental - en cuya virtud puede atribuirle a Dios, en cuanto “esencial libertad de crear”¹⁰⁰-y como momento de respectividad dinámica, asumiendo sugerencias que proceden de las ciencias:

El orden de la causalidad está con-

stituido por la unidad de ese momento de causalidad extática y de funcionalidad de lo real que constituyen a una lo que llamaríamos *la respectividad dinámica* de lo real en tanto que real. Naturalmente que de hecho ese momento dinámico se encuentra realizado de una cierta manera. En primer lugar, con una génesis, puesto que las esencias se van engendrando unas a otras. En segundo lugar, aunque más problemáticamente pero es la última versión de la ciencia, de una manera evolutiva. Si la evolución es un hecho más problemático, la génesis es un hecho inconcuso: las esencias se van produciendo unas a otras en virtud de una respectividad dinámica, que es una funcionalidad de lo real en tanto que real en un éxtasis primario y primitivo”.¹⁰¹

Sin embargo no aplica todavía la funcionalidad de lo real a la causalidad personal. Apuntan en este curso, eso sí, algunos de los contenidos que más tarde asignará a la causalidad personal y su transcendencia respecto de las cuatro causas aristotélicas; pero todavía no usa la expresión “causalidad personal”.

Continúa distinguiendo causalidad y poder. *La causalidad humana es vista desde la clave del poder y del “rango”* de realidad en continuidad con el curso “Acerca de la voluntad” de 1961, unido ahora a la dimensionalidad. Las cosas materiales son de rango inferior a los seres vivos y éstos a los hombres. También en la causalidad está el poder como su estructura básica:

Tomemos una causalidad cualquiera. La causa no es sólo el antecedente, sino que, en la medida en que es un antecedente causal, es algo no sólo antecedente sino superior al efecto. De esto no hay duda ninguna. Y precisamente esta anterioridad de rango es junto lo que constituye el poder.¹⁰²

En el *mundo material*, el poder y la causalidad pueden ser convergentes como aspectos diferentes de la realidad, como dijo ya en el curso “El problema del mal”

(1964). Pero en los seres vivos y en el hombre, no:

El hombre es supraestante...En su poder es supracausal. El hombre tiene un poder que excede el ámbito de la causalidad.¹⁰³

Y para corroborar esta idea pone como ejemplos “un buen consejo o la amistad” que no entran en ninguna de las cuatro causas aristotélicas:

¿Se va a decir que un buen consejo o la amistad entran en alguna de las cuatro causas de Aristóteles? ¿A quién se le convencería de que se trata de causas eficientes?, ¿eficientes de qué? Tendría que añadirse por lo menos que son casos de una eficiencia intencional.¹⁰⁴

Pero acaba rechazando la idea de “eficiencia intencional” (utilizada por Billot en la teología sacramental), para explicar la superioridad del poder “supracausal” del hombre:

Tenemos una dimensión de poder y no de causalidad. Es una influencia, una dominancia, pero no es una causación.¹⁰⁵

Reflexión: Zubiri sitúa la causalidad en el orden transcendental y como momento de la “respectividad dinámica” como unidad de “causalidad extática” (aspecto teórico incorporado ya en “Ser sobrenatural...”, 1944) y “funcionalidad de lo real en tanto que real”. Aplica dicha respectividad al ámbito del devenir de la materia a dos niveles: génesis de las esencias (hecho inconcuso) y la evolución (visión teórica de las ciencias más problemática). Rechaza la causación entendida como eficiencia o causalidad eficiente y mantiene la distinción una entre causalidad y poder, presente ya en el curso de 1961, “Acerca de la voluntad”, pero todavía insuficientemente determinada. La causalidad como poder es interpretada metafísicamente como rango, según lo iniciara en 1961 en el curso “Acerca de la Voluntad”¹⁰⁶. La causa es de rango superior al efecto. Y de distinto rango son la causalidad de las cosas materiales respecto de la de los vivientes y humanos. Esta es la base para afirmar la origi-

nalidad de la causalidad personal, pero todavía no aparece esta expresión, aunque sí parte de su contenido: el consejo, la amistad.

8. Estructura dinámica de la realidad (1968)

Hemos de tener en cuenta que en 1962 Zubiri había publicado “Sobre la esencia”, pero en esta obra no trató de la realidad en cuanto dinámica; por lo cual no presentó entonces qué entendía por causalidad. En “Estructura dinámica de la realidad”¹⁰⁷ Zubiri afronta “el problema del devenir”¹⁰⁸ en tres partes, desde una perspectiva estricta y formalmente filosófica, aunque “transparente”¹⁰⁹ aquí las aportaciones de las ciencias. Después de explicar qué significa la “estructura dinámica de la realidad” (parte I), analiza las estructuras dinámicas de la realidad (parte II). En esta segunda parte afronta por primera vez de forma sistemática el “dinamismo causal” (cap. V) y la relación entre dinamicidad y causalidad. Al final retorna sobre la realidad en cuando dinámica (parte III). Hemos de ir al núcleo de nuestro problema, dejando aspectos colaterales. Esta obra es clave para nuestro tema.

En diálogo con los filósofos más representativos, camina desde el problema del devenir al modo del devenir que es la causalidad. Aristóteles “no dice en qué consiste ser causa”,¹¹⁰ aunque dice que las causas son principios¹¹¹. Zubiri describe los distintos sentidos de la causación para Aristóteles, es decir, los cuatro modos de causación de la naturaleza: la causas material, formal, eficiente y final; y constata la “restricción”¹¹² (en el curso de la historia) de la palabra “causa” al concepto de “causalidad eficiente”. Esta “reducción lamentable”¹¹³ está ya “prejuizada” en la exposición efectuada por Aristóteles del problema de la causalidad, al unir esencialmente la causa con el “movimiento”, olvidando relacionarlo con algo más general como es la “acción” o la “actividad”.

La modernidad con Galileo lleva la causalidad al plano de la ley (por ej., ley de la inercia, que ya no es una ley causal en sentido aristotélico). La ciencia, que sólo

intenta explicar los “cómos” de los fenómenos, postulará que cada fenómeno está rigurosamente determinado por todo el sistema de sus antecedentes. Tampoco es la causalidad un caso especial del principio de razón suficiente (contra Leibniz)¹¹⁴.

Hume¹¹⁵ criticó la misma idea de causalidad, reduciéndola a una costumbre o al hábito de constatar la sucesión o coexistencia de algunos fenómenos percibidos sensiblemente. Pero, según Hume, la misma causación no se percibe.

Y Kant¹¹⁶ admite con Hume que del concepto de una “cosa que comienza” no puedo obtener el “concepto de una causa” que lo produce. La causa del acontecimiento es una novedad que no se deduce del mismo acontecimiento (efecto). Es decir, la causalidad ni se percibe con los sentidos ni se puede deducir por análisis del acontecimiento. La *causalidad tiene valor de principio del conocimiento*: es una *condición de inteligibilidad* del mismo, propia del entendimiento humano.

Dejando aparte los pormenores de la discusión con Hume y Kant (que ahora no interesan y que veremos más adelante al exponer la obra *Inteligencia sentiente*) como respuesta a la problemática planteada, aquí Zubiri consolida la *conceptuación de causalidad como “funcionalidad de lo real en cuanto real”* y profundiza la *distinción entre causalidad y poder*. Además nos ofrece, por lo menos, una importante novedad, que presentaremos enseguida. Vamos a exponer la aportación de Zubiri en esta obra en dos momentos: 1º, la continuidad respecto con la obra anterior; 2º, la novedad que aparece.

8.1. Continuidad de la teoría sobre la causalidad

Continuidad no indica aquí mera repetición sino seguir avanzando en esa dirección. De hecho algunos aspectos se profundizan respecto a escritos anteriores, sin constituir una originalidad notable.

A) CAUSALIDAD COMO LA FUNCIONALIDAD DE LO REAL EN TANTO QUE REAL

Zubiri sigue entendiendo la *causalidad* no como “eficiencia”, sino como “la funcionalidad de lo real en tanto que real”,¹¹⁷ en

el orden de su *nuda realidad*. Esto significa que alude a otro modo de actualizar la realidad como “poder”, que junto con la “fuerza” constituyen los tres momentos radicales de la realidad en cuanto tal.¹¹⁸ Y a la inversa, también ve la funcionalidad transcendental como dinamismo causal de la respectividad de la realidad:

Toda realidad que se presenta en función de otra es real en y por un dinamismo causal: porque la causalidad consiste pura y simplemente en la funcionalidad de lo real en tanto que real.¹¹⁹

Desde aquí podrá responder a Hume y a Kant. Pero lo expondremos más adelante.

B) LA CAUSALIDAD ES EL DINAMISMO DE LA REALIDAD RESPECTIVA

Se ha apuntado ya en “Sobre la realidad” y se ha indicado dos ámbitos de la realidad: la génesis de las esencias y la evolución. Aquí se va a estudiar sistemáticamente, por lo que lo expondrá con más amplitud en el apartado de la originalidad.

C) DISTINCIÓN ENTRE CAUSALIDAD Y PODER

El *dinamismo* abarca la causalidad y el poder; y se denomina (con cierta ambigüedad) el “poderío causal de la realidad en tanto que realidad”.¹²⁰ Pero “el poder no es sin más una causa eficiente”.¹²¹

Cada cosa real, por su carácter de nuda realidad, afecta también a las *posibilidades* o recursos que tiene el hombre a su disposición en orden a su realización. Pero es éste un dinamismo de orden distinto. La fuerza con que se imponen al hombre las posibilidades es el *poder* (*Macht*). Poder es la “dominancia de la realidad en tanto que realidad”.¹²² El *poder* no es, como piensa el aristotelismo, mera potencia, *dýnamis*, ni solo un momento de la nuda realidad; sino “el carácter” o a la “función” de dominación con respecto al hombre, que aquí entiende como esencia abierta, en virtud de su inteligencia sentiente.¹²³

Aquí *profundiza*, pues, la *distinción entre causalidad y poder*. En la causalidad se da ciertamente un predominio, que no coincide formalmente con la acción causal. Son dos dimensiones diferentes. La causa

como determinante siempre predomina sobre lo determinado, efecto.¹²⁴ Pero, la realidad como *dominante* no ejerce la misma función que como *determinante*. En el *poder*, la realidad domina a la inteligencia humana: es dominación de lo real como real.

Pero, además, en la *causalidad* la *determinación* de la causa y del efecto, como veremos, es *mutua*: es una función unitaria (esto mismo ya es una novedad que trataremos a continuación).

8.2. Originalidad

Nos parece que en este escrito se dan novedades importantes que presentamos aquí desde dos perspectivas diferentes, aunque están estructuradas en la unidad de la causalidad.

A) DESDE EL PUNTO DE VISTA METAFÍSICO

1º La aportación más importante (aunque sugerida en SR 177-179 como *respectividad dinámica* de la causalidad) aquí estriba en *situar la causalidad como momento de la dinamicidad de la realidad* o “en tanto que momento del mundo”:¹²⁵

El problema de la causalidad se inscribe dentro de la actividad¹²⁶.

La *actividad* se funda en la *actuosidad* (la realidad es activa por sí misma); y la *actuosidad*, en la *respectividad*. La unidad respectiva de todo lo real es el mundo. La causalidad está estudiada, por tanto, como dinamismo intramundano. *La causalidad es un momento de la actividad, pero no una consecuencia de ella.*¹²⁷ En EDR hay, por lo tanto, una subordinación en el orden de la fundación; pero *realidad, actividad y causalidad no se distinguen realmente*¹²⁸.

El *dinamismo* es constitutivo de la realidad y consiste en un dar de sí. *Dinamicidad* es, pues, “poder dar de sí”, “dar de sí justamente aquello que la realidad es plenariamente”.¹²⁹ Como el dinamismo se funda en la respectividad, en su dar de sí, el dinamismo es “formalmente causal”¹³⁰ y “la sede de la causalidad se encuentra en la respectividad”,¹³¹ es decir, en *el mundo*,

como respectividad de todo lo real en cuanto real.

Ya hemos dicho que el *dinamismo se funda en la respectividad*. Ninguna cosa particular (excepto la sustantividad humana, en formas limitadas) es sede plena de una acción causal, porque ninguna es plenariamente autosuficiente o sustantiva.

Todas (las cosas) son momentos más o menos abstractos de una única sustantividad que compete al todo.¹³²

Causación y determinación se aplican estricta y formalmente a la única sustantividad estricta: “el mundo y el cosmos”¹³³.

La constitutiva respectividad del dar de sí es denominada (con un término ya usado anteriormente) “éxtasis”¹³⁴.

Como la respectividad no es unívoca, así tampoco la causalidad. Hay, pues, *distintos tipos de dinamismo causal*: las “esencias cerradas” (que actúan según la unidad de sus notas en sí mismas, como realidad en sí, y la interacción con otras sustantividades, y nada más); y las “esencias abiertas”, que se comportan consigo mismo y con las demás realidades no sólo según sus propias notas, como realidad en sí, sino según el carácter de realidad. Por ej., el hombre se comporta consigo y con las demás cosas no sólo por sus notas (edad, peso, cultura, etc.), sino por auto-verse como realidad, en virtud de su inteligencia y voluntad. Y por eso puede enfrentarse consigo mismo y con todo lo demás como realidad, sabiéndose absoluto relativo¹³⁵.

2º Zubiri distingue bien entre *causalidad y determinación*. Para ello acude a la relación entre causalidad y tiempo y al nexo entre causalidad y ley científica. Causación es un modo de determinación. Determinación es un concepto más amplio que causa; con lo cual Zubiri puede analizar la causación desde el concepto de determinación, distinguiendo el determinante del determinado.

La misma *acción causal* o *causación*, como funcionalidad de lo real en tanto que real, es analizada desde *dos puntos de vista*: lo determinante (la causa real) y lo

determinado (el efecto, los fenómenos reales que ocurren en el Universo).

(i) La acción causal (vista desde el efecto determinado) y la ley

Vista desde el efecto, la causalidad nos lleva a hablar de la ley y del determinismo. La tesis principal es ésta: “El efecto está rigurosamente determinado”.¹³⁶ Pero determinación (como aspecto real de la causalidad) no es determinismo.

En la *causación* hay un orden formal riguroso e irreversible: “Una causa precede a un efecto; cosa que no acontece en ninguna ley”.¹³⁷ La causa pudiera aparecer en relación con el efecto como “antecedente temporal”, algo que de ninguna manera es esencial a la acción causal misma. Ahora bien, precedencia no significa anterioridad temporal, como explicaremos mejor enseguida.

Por el contrario, la *ley* (expresión científica de la determinación) es esencialmente reversible. El determinismo es tan sólo un aspecto de la causalidad vista desde el efecto, que se inscribe en la *regularidad de ley* científica; pero no todos los hechos del Universo tienen el carácter de ley: “La causa no es la ley”; “la ley no es causa”.¹³⁸

Así pues, la “determinación causal” no coincide con el “determinismo”, que es calificado como “la forma inferior y degradada de la causalidad”.¹³⁹

La ciencia busca el cómo, “rigurosamente talitativo”,¹⁴⁰ sin importarle la realidad trascendental (por ej., su originarse como real). La ciencia no busca las causas metafísicas, sino las determinaciones o condiciones de los fenómenos. La ley científica enuncia la necesidad intrínseca de cómo sucede algo. Pues bien, la *funcionalidad de la ley* es la “expresión talitativa del dinamismo causal”¹⁴¹ trascendental, como funcionalidad de todo lo real en tanto que real.

(ii) La causación (desde la causa determinante) y la determinación

La acción causativa nos lleva a hablar de la misma determinación. La causa, en cuanto está causando, nunca es anterior cronológicamente al efecto. La *causación* siempre consiste en “el momento unitario

entre determinante y determinado”,¹⁴² que se da incluso en los determinismos de sucesión:

En rigor, la causalidad es una funcionalidad que no es propia ni de la causa ni del efecto; sino que es una función unitaria de ambas cosas. Está simultáneamente y a una en la función que desempeña la causa y el efecto: en esa funcionalidad precisamente se *determinan* la causa como causa, y el efecto como efecto. Por eso la funcionalidad tiene un nombre fácil de evocar: la causalidad en su estructura concreta es precisamente determinación.¹⁴³

Es decir, hay una *mutua determinación* de la causa en el efecto y del efecto en la causa, según la naturaleza de cada uno. “Determinación” aquí es algo más radical que “causar” y que “ser efectuado”. Es la función unitaria de uno en otro en cuanto son causa y efecto. Es la forma concreta de entender la funcionalidad de lo real.

3° La libertad y causalidad humana, entendida como apropiación. Prolonga Zubiri la teoría de la causalidad desde la dinamicidad extática de la realidad que da de sí hasta abarcar a las personas. Aquí se subraya algún *carácter específico de la causalidad de la persona*, sin nombrarla como “causalidad personal”. Las personas están referidas al mundo, pero tienen una índole particular. Aunque sus acciones, una vez ejecutadas están determinadas unívocamente por unos antecedentes temporales, sin embargo los antecedentes los ponen ellas mismas. Precisamente *la libertad consiste en poner los antecedentes* de nuestras acciones. Causalidad y libertad no se oponen: cuanto más causa, más libertad:

Y la libertad es la forma suprema de causalidad, porque es la forma suprema del éxtasis.¹⁴⁴

Los motivos de un acto libre no son antecedentes, sino determinantes. Pero los determinantes (al igual que los antecedentes) de nuestras acciones los ponemos nosotros mismos, es decir, los pone la propia persona: El acto libre “es autoposi-

ción”.¹⁴⁵

Pues bien, *el hombre está dominado o movido por el poder de lo real* en orden a su realización a través de sus acciones. En efecto, tiene que elegir un sistema concreto de posibilidades: acepta unas y rechaza otras. Este dinamismo de la *personalización* es “una causalidad estrictamente dinámica, que tiene su estructura propia: es lo que llamo apropiación. La causalidad en orden a la posibilidad, por parte del hombre, es apropiación”.¹⁴⁶

La causalidad estricta por parte del hombre, más que una volición (como acto de voluntad que elige ante las posibilidades ofrecidas por la realidad) se trata de una “apropiación”. Mi apropiación confiere poder a una posibilidad y anula el poder de las posibilidades no apropiadas. Acuña Zubiri la expresión “apropiación causal” para señalar de forma muy certera el dinamismo de la persona en su realización:

En su apropiación causal, el hombre tiene poder y está constitutivamente apoderado por aquello que hace. La actualización de la posibilidad tiene una forma que es el apoderamiento.¹⁴⁷

Respecto de Dios como causa, Zubiri alude a la producción de un mundo de realidades distintas a él mismo pero también semejantes. Dios hace las cosas de manera que se conducen “lo más divinamente posible, es decir: dando de sí lo que son en sí mismas en su propia realidad”.¹⁴⁸

B. DESDE EL PUNTO DE VISTA NOOLÓGICO

Bajo esta perspectiva distingue claramente dos ámbitos: lo evidente y lo problemático.

1° Por un lado, *lo que está dado* concretamente y se percibe inmediatamente, es decir, “lo inmediatamente dado” (EDR 98). Se trata de la misma *causalidad*, entendida como funcionalidad de lo real. Aquí exponemos brevemente la respuesta de Zubiri a Hume y a Kant que en *Inteligencia sentiente* ampliará.

Con Hume: percibimos el contenido talitativo de “lo que comienza” (por ej., el sonido de una campana) y el contenido del fenómeno que lo determina (ej., tirón de

una cuerda); pero no percibimos la acción causal del segundo sobre el primero.

Contra Hume: Zubiri afirma que no se trata de dos meras sensaciones; el hombre siente la realidad del sonido y la realidad del tirón; y siente que una está en función de la otra. En la causalidad no se nos dan dos impresiones aisladas, entre las que haya una ligación por la costumbre de sentir las sucesivas, sino que la causalidad es “la funcionalidad de lo real en tanto que real”. Por tanto, “en la percepción sensible hay una percepción de la funcionalidad de lo real en tanto que real”¹⁴⁹. La causalidad no es, pues, una condición de posibilidad de nuestro conocimiento (*contra Kant*).

2° Por otro, hay unas causas que no son evidentes: la problemática determinación de la *causa*. Saber quién o cuál es la causa se inscribe dentro del problema de la causalidad.

¿Cuáles son las causas de las causalidades que hay en el mundo? Esto es siempre esencialmente problemático.¹⁵⁰

La causalidad como funcionalidad de lo real remite a una causa. El problema de la causalidad como momento del dinamismo es precisamente dicha remisión¹⁵¹. La “funcionalidad es la expresión de la actividad causal”.¹⁵²

Reflexión: Distingue Zubiri dos órdenes (determinación y dominación) donde sitúa toda su aportación: Orden de la realidad en cuanto determinante y el orden de la realidad en cuanto dominante. El primero es la *causalidad*; el segundo es el *poder*.

La causalidad, como momento de la dinamicidad (nuda realidad) consolida la reflexión metafísica. Es el orden de la determinación de lo real en cuanto real que “da-de-sí”. La causalidad es un modo de determinación¹⁵³. Dentro de ella se presenta la relación entre causa y efecto, no sólo como una relación entre determinante y determinado, sino como una superación de este enfoque buscando una raíz más profunda de la relación causa-efecto en una *unidad previa de determinación mutua, pero no biunívoca entre ambos*. Se trata de la *funcionalidad de lo real en*

cuanto real. Se abandona, pues, la interpretación de la misma acción causal como poder (rango, preponderancia) de la causa sobre el efecto¹⁵⁴.

La causalidad en el orden de *nuda realidad* tiene un esquema de fundacionalidad de menor a mayor radicalidad: dinamicidad, actividad, actuosidad y respectividad. Una causalidad propia del hombre, es la libertad, forma suprema del éxtasis. Desde el concepto de causalidad como funcionalidad de lo real hay una respuesta primera a Hume y a Kant, que irá perfeccionándose sobre todo en *Inteligencia sentiente*.

La causalidad se distingue del *poder* (dominación de lo real qua real). Pero el dinamismo de la personalización está visto en esta obra desde el poder o *apoderamiento* como actualización de una posibilidad. Es ésta una *causalidad en orden a la posibilidad*, un dinamismo expresado como causalidad no del orden de las “potencialidades”, sino del orden de las “posibilidades”. Estudiada desde la noción de poder, es un modo de causalidad cercana a la “causalidad personal”, que nombra “apropiación causal”. Hasta aquí podemos hablar de nivel de reflexión metafísica.

Se da en esta obra un atisbo de *distinción de niveles noológicos*: lo evidente e inmediatamente dado es la causalidad (denominada también acción causal, causación o actividad causativa) entendida como “funcionalidad de lo real en tanto que real”. Lo problemático es la remisión de la causalidad a la causa misma del fenómeno estudiado y en qué consista la causa determinante. La causa precisa (con Hume) es problemática. Los determinantes pueden ser muy diversamente explicados.

9. El problema teologal del hombre: Dios, religión y cristianismo (1971)

La tercera parte de este curso ha sido incorporado en la obra *“El problema teologal del hombre: cristianismo”*¹⁵⁵ a partir del cap. II. Zubiri mantiene la distinción entre causalidad y poder ya conseguido:

Mientras la causa es la funcionalidad de lo real en tanto que real, el poder es

la dominancia de lo real en tanto que real¹⁵⁶.

El poder se funda en la índole característica de la realidad que la constituye como capaz de dominar. Es la “condición”: *condición* es el carácter de la realidad en cuanto capaz de fundar un poder.¹⁵⁷ Recuerda el concepto de “condición” de la cosa-realidad para fundar una “cosa-sentido”¹⁵⁸.

Dentro de la aplicación de la causalidad a la vida sacramental Zubiri se refiere al debate escolástico entre los que proponían la “causalidad moral” como distinta de la causalidad física (tomistas). La causalidad moral es presentada como explicación ofrecida por Melchor Cano y Francisco Suárez¹⁵⁹. Pero Zubiri, radicalizando el problema, cuestiona la necesidad de invocar una causalidad para explicar la acción de Cristo en los sacramentos.

Y prefiere acudir al poder. En los sacramentos hay una re-producción de la muerte y resurrección de Cristo. Pero “no es problema de causalidad, sino problema de dominancia”.¹⁶⁰ El dominio de Dios sobre el poder del pecado (y en general sobre “el poder de las tinieblas”) es una “dominancia de lo real en tanto que real”. Este poder en la acción sacramental, por ser la acción de la persona de Cristo mismo, deiforma a aquel sobre el que se ejerce dicho poder.

La causalidad personal está sugerida también aquí, sin nombrarla, aplicándola a la fontanalidad de Dios en el hombre y a las relaciones interpersonales. El Autor trata de explicar qué ha creado Dios y cómo. Continúa distinguiendo entre esencias cerradas y esencias abiertas. En el fondo de toda creación material, “Dios subyace como realidad fontanal”¹⁶¹ y estará presente en el fondo de toda realidad humana.

La creación de las esencias abiertas no es “meramente efeción”,¹⁶² como en la creación del mundo material. Es una proyección *ad extra* de la misma vida trinitaria. El “hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza” lleva a pensar que el hombre, como realidad relativamente absoluta, es imagen de Dios como realidad

absolutamente absoluta.¹⁶³ En el decurso real y efectivo de la vida humana, Dios está fundando la realización plena de su realidad, en libertad e independencia del Creador.

Dios tiene voluntad de *deiformación* en el hombre. Éste como esencia abierta tiene un decurso vital, que es un “decurso biográfico”¹⁶⁴. La libertad en el hombre es la plasmación de la vida trinitaria en el hombre: el hombre participa finitamente de la “soberana e inalienable independencia del Creador”.¹⁶⁵ En cuanto hombre libre, se va haciendo a sí mismo con acciones reales y positivas y se hace a sí mismo iniciando, en su acto verdaderamente libre, una novedad imprevisible en el resto de la creación. La libertad humana, en cada uno de sus actos libres, “es la *causa segunda* por la que Dios toma la iniciativa en la creación”.¹⁶⁶

En definitiva, Dios como realidad personal “subyace fontanalmente” a todas las realidades de la creación y especialmente a la realidad del hombre. Hay unas “conexiones fontanales” del hombre en Dios que no pueden explicarse con la causalidad del mundo cósmico. Existen en la vida del hombre modelos de causalidad que no se compaginan bien con la causalidad aristotélica:

Las relaciones de amistad, el consejo, el cariño, el hogar, el calor (humano) tienen una influencia sobre las acciones humanas que es difícil vaciar en los cuatro conceptos de causalidad que Aristóteles nos legó.¹⁶⁷

Reflexión: Zubiri aquí continúa distinguiendo causalidad y poder. Aplica el esbozo del poder de lo real a la acción de Cristo en los sacramentos, con preferencia a la causalidad física (tomistas) o moral (suarecianos). Concede a los escolásticos acudir a la terminología clásica de “causa primera” y “causa segunda” para explicar la libertad del hombre. La relación del hombre con Dios en la creación del hombre y la misma actividad libre del hombre superan el esquema clásico de causalidad. Se adelanta de alguna manera el tema de la “causalidad personal”, aunque sin usar

la expresión, al reivindicar en el orden mundanal una irreductibilidad de la relación interpersonal a las cuatro causas de Aristóteles.

10. El problema teológico del hombre: el hombre y Dios (1973)

Este es un curso que Zubiri imparte en Roma¹⁶⁸ hay algunas novedades importantes respecto de la causalidad personal que queremos recoger aquí. La presentamos en el contexto de su respuesta a Aristóteles, Hume y Kant, y en diálogo con la noción científica de causa.

10.1. La índole formal de la causalidad personal

Estamos ante una nueva noción de “causalidad” que *supera la perspectiva aristotélica y científica*. El punto de partida es la noción de causalidad que ha propuesto repetidas veces: “Causalidad es la funcionalidad de lo real en cuanto real”.¹⁶⁹ Aunque designa una actividad causativa, no es formalmente “producción de alguna realidad” (por ej., choque, presión, atracción, causa física natural), propio de las cuatro causas aristotélicas: causa eficiente, material, formal y final.¹⁷⁰

Este concepto “la funcionalidad de lo real en cuanto real” tomado en toda su amplitud, está liberado de la idea de “influencia”¹⁷¹. Así se abre la posibilidad de que haya distintos tipos de “estricta causación” que no se acomodan estas causas clásicas ni a la ley científica que de alguna manera presupone cierto determinismo causal.

El fundamento de la causalidad personal está en el modo de entender la dinamicidad de lo real, arraigado en la respectividad, actuosidad y actividad de la realidad. La causalidad es un modo de dinamicidad que consiste en la funcionalidad de lo real en cuanto real. Estos contenidos ya estaban conseguidos en EDR (1968).

Pues bien, la causalidad personal es *un modo de funcionalidad de lo real en tanto que real, existente en entre realidades personales en cuanto personas*. La metafísica clásica y la ciencia abordan el tema de la causalidad desde “lo que” las cosas son

(en el orden correspondiente a *la naturaleza material*). La aportación que pretende Zubiri se sitúa en otro orden: en la funcionalidad de lo real en cuanto real que hay entre personas, no por “lo que son” (talidad, cualidades), sino por “quiénes son” y “qué significan” para el otro (modo personal de su forma de realidad).

Cree Zubiri que no se ha introducido todavía este concepto en metafísica y propone hacerlo con estas palabras:

Y es que la causalidad de la ciencia y de la metafísica clásica son una causalidad entre cosas, entre “lo que” las cosas son. Pero de persona a persona hay una funcionalidad, estricta causalidad por tanto, una causación entre personas, entre “quienes” son las personas. No es una mera aplicación de la causalidad clásica a las personas, sino un tipo de causación irreductible a los de la metafísica clásica y mucho más irreductible aún al concepto de ley científica. Es lo que llamo causalidad personal. Por mucho que repugne a la ciencia de la naturaleza, hay, a mi modo de ver, una causalidad entre las personas que no se da en el reino de la naturaleza¹⁷².

La base de la originalidad de la acción causativa personal es el modo personal de realidad irreductible a otros modos no personales, que en este momento distingue, según lo hizo en SE, en esencias cerradas y esencias abiertas. La persona trasciende el modo de realidad material o reino de la naturaleza. Por eso, su actividad es distinta no tanto por tener unas notas características, sino por el cómo las tiene, es decir, por ser “suyas”¹⁷³. No se aplica, pues, la causalidad eficiente clásica (causalidad de lo material) a las personas con matices diversos, sino que es irreductible a ella. La causalidad personal es la funcionalidad de lo real en cuanto real entre realidades personales, irreductibles a las realidades materiales o vivientes. Esta causalidad personal trasciende el reino de la naturaleza y por tanto no es explicable adecuadamente mediante leyes físicas. Así pretende Zubiri superar a la filosofía clásica a la ciencia.

10.2. Los modos metafísicos de la causalidad personal

Este texto recoge aspectos ya intuitivos y atisbados en anteriores escritos, pero no calificados todavía como causalidad personal. Aquí presentaremos los tipos de *causalidad personal*¹⁷⁴, válidos en la realidad intramundana y en las relaciones del hombre con Dios. Zubiri destaca como modos de la causalidad personal la causalidad moral, la religación y la causalidad interpersonal.

A. CAUSALIDAD INTERPERSONAL

Zubiri habla de “causalidad personal” y “causalidad interpersonal”. Ciertamente no es lo mismo. La causalidad interpersonal es *un modo de causalidad personal que se da en las relaciones interpersonales*. Las relaciones interpersonales (amistad, compañía, consejo, apoyo, etc.) son irreductibles a la causalidad clásica (choque, presión, atracción de masas, etc.). La causalidad personal se da en cualquier acto de libertad humana, que de ninguna manera es reducible a la causalidad eficiente material, y se realiza como causalidad moral en el hombre; pero también puede aplicarse a la acción de Dios respecto del mundo.

Si en la filosofía clásica la acción de causar se denomina “influencia” en el ser del efecto, “la influencia de la amistad o del cariño no se reduce a la mera causación psicofísica”.¹⁷⁵ Este tipo de influencia es capaz de ser estudiado por la psicología científica. La amistad, sin embargo, no es un mero fenómeno psicológico, pues supera a la acción o actuación de una cosa por “lo que es”, es decir, por su dimensión talitativa, para entrar en el ámbito de una influencia por ser “quien” es, por el sentido que tiene una acción al provenir de una persona determinada, es decir, por ser un modo de transcendentalidad personal. “La amistad es una modalidad metafísica de la causalidad interpersonal”.¹⁷⁶

B. LA DIMENSIÓN MORAL DEL HOMBRE Y LA CAUSALIDAD MORAL

Las acciones libres del hombre tienen una “inexorable” dimensión física¹⁷⁷, una “dimensión moral”¹⁷⁸ que trasciende las cualidades que posee como ser psicofísico

o como naturaleza determinada, en la que se inscriben las distintas formas de actuación moral. La virtud, por ej., es un momento de la personalidad humana por la que uno se apropia físicamente una posibilidad de vida. Las virtudes concretas no son necesarias en un hombre, porque dependen de su libertad; pero el hombre se apropia siempre algún bien, y esto es una virtud. La realización de valores, bienes y deberes es posible porque el hombre es físicamente moral. Las distintas morales son plasmaciones de la dimensión moral, como las religiones lo son de la religación.

Ahora bien, lo moral no se inscribe en la nuda realidad sustantiva del hombre (en lo que el hombre individual y específicamente es), sino en su “naturaleza personizada”,¹⁷⁹ es decir, en su dimensión personal:

El hombre es realidad moral porque es naturaleza, sustantividad personal. Por esto la llamada causalidad moral es estricta y formalmente causalidad personal.¹⁸⁰

Según esto la apropiación de bienes o la realización de valores es también un modo de causalidad personal. La apropiación de posibilidades es un modo de causalidad personal.

C. LA COMUNIÓN DE PERSONAS

No se trata de una relación entre las personas existentes, de lo que ya hemos tratado, sino la misma estructura de *comunión*, que no se reduce a una mera unidad sociológica: “La comunión de personas es algo *toto coelo* distinto de una unidad o unión social, etc.”¹⁸¹ La comunión interpersonal sería imposible sin el amor¹⁸².

Las personas no están colocadas unas entre otras, como piedras o astros en un campo electromagnético o gravitatorio, sino que tienen una estructura de relación de implicación de unas en otras. Esto es más claro tratándose de la unión con Dios;¹⁸³ pero nos referiremos a esto más adelante.

D. LA RELIGACIÓN

En el apéndice de *Hombre y Dios* sobre “Causalidad personal y moralidad”,¹⁸⁴ Zu-

biri después de haber expuesto la causalidad personal en la “dimensión moral” del hombre, afirma: “Y lo propio debe decirse, y en grado sumo, de la religación”;¹⁸⁵ pero no añade aquí más. En escritos anteriores¹⁸⁶, ha tratado ya de este modo de funcionalidad, distinguiéndolo de la causalidad aristotélica, confinándolo al orden del poder, a diferencia de la causalidad estricta, pero sin denominarlo todavía causalidad personal.

En este curso, la religación es primeramente “religación al poder de lo real”. “La religación es una dimensión no de la naturaleza como tal naturaleza, sino de la naturaleza en cuanto personizada”.¹⁸⁷ Por tanto afecta a la persona humana en cuanto persona. Religado al poder de lo real el hombre elabora la figura de su Yo, “tomando posición frente a la fundamentación que le hace ser”.¹⁸⁸ En la constitución problemática de su Yo se le manifiesta Dios como su fundamento. El hombre como constitutivo problema de Dios es la misma dimensión teológica del hombre. La religación se despliega desde la aprehensión de realidad y el atenerse a la realidad y su poder, hasta la probación de la realidad-fundamento, es decir, hasta la experiencia de Dios. Es una experiencia individual, social e histórica del absoluto. Dios se da como absoluto a la experiencia humana y el hombre experimenta a Dios y va realmente a Dios (que constituye su realidad personal) haciéndose persona.

En esta experiencia religada de Dios, el hombre se puede entregar a la realidad de Dios mismo (no a un concepto suyo que de él tenga), que ya se le ha regalado, constituyéndole en realidad personal.¹⁸⁹ La entrega del hombre a Dios es ya una forma de “causalidad interpersonal”, de la cual queremos tratar expresamente a continuación.

E. LA CAUSALIDAD INTERPERSONAL DEL HOMBRE CON DIOS

Así, pues, la causalidad interpersonal entre Dios y el hombre es una *funcionalidad de lo real* en la que se realiza la donación de realidad por parte de Dios y la entrega por parte del hombre. Se trata de

una *causalidad personal, intrínseca y estrictamente metafísica*, cuyo esquema básico es una “unidad de donación y entrega”. Aunque más que unión del hombre y Dios es una *comunión*.¹⁹⁰ Aquí acontecen tanto las relaciones interpersonales, como la estructura de comunión y la religación, siempre con implicaciones en la dimensión moral. Primero analizamos esta causalidad como intrínseca y luego como metafísica.

1. La causalidad interpersonal del hombre con Dios es una causalidad intrínseca

La causalidad interpersonal entre el hombre y Dios es una *causalidad intrínseca*.¹⁹¹ Es decir es una actividad entre *dos personas no ajenas entre sí*, pero sí distintas, si bien no esté delimitado un espacio diferente para cada una.

En una actividad a modo de interacción entre dos personas que nace de ellas mismas, de su inteligencia, libertad, amor, sentimientos, etc. Se realiza, por tanto, en virtud de sus notas, por la realidad efectiva de “quienes” son y no en virtud de una orden o presión social, extrínseca a ellas mismas, o de una coacción a su libertad.

Es un modo de funcionalidad que implica a la misma *realidad* de las personas o a *las personas en cuanto realidades*. Por eso se verifica allí la causalidad como funcionalidad de la realidad en cuanto tal.

Distinguimos dos órdenes: constitutivo y dinámico. No se trata de una distinción adecuada y completa, porque toda realidad es *constitutivamente dinámica*. La dinamicidad no es una consecuencia de la realidad, sino un carácter de la misma realidad. Pero, para nuestro mejor entendimiento, hemos de proceder por pasos o momentos que acaban complementándose y explicándose uno a otro.

a) En el orden constitutivo de la realidad: causalidad personal de Dios en la constitución formal de todo lo real en cuanto real.

Si Dios está intrínsecamente presente “*en*” *toda cosa real*¹⁹² y es trascendente “*en*” ella como fundamento fontanal y constituyente formal “*de*” la realidad en sí misma,¹⁹³ lo mismo hay que decir de la presencia y transcendencia “*en*” la perso-

na humana, pero de modo más íntimo y profundo.

Dios, en tanto que realidad personal, está intrínsecamente presente como fundamento, “constituyente formal de su realidad”,¹⁹⁴ no como mera “fontanalidad” (propia de toda cosa real), sino como “donación”.¹⁹⁵

En la persona humana, pues, Dios está con una “presencia suificante” de modo trascendente.¹⁹⁶ Dios es una persona trascendente “*en*” la persona humana.

Dios, fundamentante absolutamente absoluto, está haciendo ser relativamente absoluto al hombre fundado en la misma realidad divina. La presencia de Dios, como realidad absolutamente absoluta, no consiste en estar primaria y radicalmente en las personas como la causa está en su efecto¹⁹⁷; ni se yuxtapone a las cosas como si tuviera que competir con ellas, sino que está formal e intrínsecamente como una *presencia constituyente* de su realidad.

El polo originario de la acción (“causa personal”) es Dios, realidad personal absolutamente absoluta, suidad reduplicativamente absoluta que da de sí a la realidad personal humana, no *ex nihilo* (concepción que Zubiri rechaza), sino desde sí mismo, en y por sí mismo. El polo término de la acción (efecto) es la realidad personal humana.

No hay realmente interacción hasta que el efecto ha llegado a ser realidad. La primera forma de respuesta de la persona humana no es ningún tipo de acción sino que es *simplemente existir “en” Dios*, ser real “*por*” la acción causativa formal de la realidad divina, que está presente en la persona humana como fundamento suyo. Aquí no hay propiamente causalidad interpersonal sino *causalidad personal de Dios “en” su efecto*, la realidad personal humana.

b) En el orden dinámico de la realización del ser humano: La entrega del hombre a Dios como causalidad interpersonal entre Dios y el hombre.

La acción de Dios en el hombre concierne a la raíz misma del acto vital (*energeia*) de la persona: la constitución de su Yo:

La persona de Dios es (...) un momento formal del hombre haciéndose su yo.¹⁹⁸

Se trata de una causalidad intrínseca y formal:

Dios en cuanto persona es intrínseco a cada realidad personal humana. La causalidad de la “donación-entrega” es por esto no extrínseca sino intrínseca; es una funcionalidad desde dentro de la realidad humana, y no desde fuera de ella. Más aún, es funcionalidad desde lo más radicalmente interno de la persona, pues es desde lo que ella es en tanto que realidad.¹⁹⁹

La entrega consciente y libre de la persona humana a Dios como fundamento y sentido último de su vida es la verdadera forma de respuesta del hombre. Aquí hay una transcendencia de Dios “en” la persona. Esta “transcendencia interpersonal” (HD 186) es una “tensión dinámica interpersonal”,²⁰⁰ cuya concreción es una “tensión” entre dos absolutos: Dios fundamentante y el hombre fundamentado²⁰¹. Esta forma de “reacción” libre del hombre es una causalidad interpersonal se sitúa en el orden dinámico, en la realización de su ser personal.

Aquí podemos distinguir el acceso incoado a Dios y el acceso plenario.

(i) El acceso incoado y la causalidad interpersonal: La accesibilidad de Dios, presente formal y constitutivamente en la realidad de cada cosa real, es ya prácticamente un acceso incoado del hombre a Dios, aunque no se dé cuenta ni lo quiera. Pero esto lo vamos a expresar más detenidamente a continuación.

La realidad humana, además de tener tales notas y actuar según ellas, actúa también desde y por su propio carácter de realidad. Por su *religación* al poder de lo real, la realidad humana es radical y estructuralmente una apertura, en el orden de sus actuaciones, a construir la figura de su Yo o su ser relativamente absoluto. Hablando en primera persona, hacer mi Yo es construir mi realidad, realizarme, según la figura de mi ser²⁰².

Visto desde el hombre, en la religación, todo hombre, lo quiera o no, *al hacer su Yo*

con las cosas reales en cuanto reales, está lanzado desde el poder de la realidad hacia aquello que lo fundamenta, a la realidad-fundamento. Pero después de haber conocido que ese fundamento es la realidad absolutamente absoluta, fundamento constituyente de todo lo real en cuanto real, podemos afirmar que el hombre está haciendo su Yo “en” Dios, como “ultimidad radical”;²⁰³ “con” Dios, como “posibilidad de posibilidades”,²⁰⁴ fuente de posibilidades y posibilitante absoluto de su realización; y “por” Dios, como “impelencia suprema”²⁰⁵ incondicional y absoluta, es decir, como “destinación de mi ser absoluto”.²⁰⁶

Este estar lanzado hacia Dios transcurre en “tensión dinámica teológica”²⁰⁷, entre Dios fundamentante y la persona humana fundamentada. Este es un *acceso incoado* del hombre a Dios por sí mismo, acceso propio de todo hombre²⁰⁸, acceso que funda toda forma posible de relación con Dios²⁰⁹. Dicho acceso del hombre a Dios por sí mismo es un modo de causalidad interpersonal. Aquí hay interacción causativa de dos realidades personales en cuanto personales.

Visto desde Dios, este acceso expresa la accesibilidad de Dios “en” las cosas y “en” las personas, por ser Dios “en” las personas “a una”, es decir, unitariamente, “pretensión”, “arrastre” y “transcendificante”²¹⁰. Pero estos caracteres son comprobados después de que el hombre responde con la entrega, al buscar una comprensión más profunda del fundamento de la realidad y su función en la vida del hombre²¹¹. Dios nos arrastra hacia Él al estar nosotros “en” las cosas y al ir “a” las cosas (vida cotidiana), por ser Él, en persona, realidad-fundamento, trascendente “en” las cosas reales (aquí se incluye la realidad humana) en cuanto realidades.²¹²

(ii) El acceso plenario a Dios y la causalidad interpersonal. El acceso plenario y la interacción interpersonal: Los modos posibles de respuesta a la donación de Dios en causalidad interpersonal son o bien las respuestas propias del indiferente, del agnóstico o del ateo, que no interactúan positivamente con Dios, puesto que no se

apropian su realidad-fundamento, o bien el acceso consciente y plenario a Dios, propia de una relación creyente madura.

La entrega de la persona humana a la persona divina, la fe²¹³ del hombre, es una opción consciente por Dios, la acción positiva y expresa de “ir a Dios”, en que se despliega el “arrastre” divino hasta ser la “moción”²¹⁴ de “estar llevados por él” o de estar meramente “atraídos” por él sin forzar nuestra libertad:

Tratándose del acceso plenario, esto es, de nuestra entrega a Dios, somos nosotros quienes vamos; por tanto somos nosotros desde nosotros mismos, quienes damos nuestra entrega. La entrega es donación. La persona a quien se la otorgamos no es ajena naturalmente a nuestra donación. Pero su función no es una moción de ‘arrastre’, como en el acceso incoado, sino una moción de mera ‘atracción’, incluyendo en este concepto todas las variadas formas con que una persona puede requerirnos sin forzarnos: solicitud, insinuación, sugerencia, etc. Cada cual acepta o no el hacer suya esta atracción. Sólo haciéndola suya se convierte en entrega personal. Entregarse consiste justamente en hacer nuestra esta atracción. Y hacer nuestra una atracción es justo optar. Pues bien, en ellos consiste lo radical de la fe: la fe es opción”.²¹⁵

Una acción estrictamente interpersonal que va formalmente dirigida desde la persona humana, que es un yo, a la persona de Dios. A la donación personal que es la presencia fundante de Dios en las cosas y en el hombre, responde la persona humana con esta forma especial de donación que es la entrega de sí mismo.²¹⁶

La fe, como entrega de la persona humana a la realidad-fundamento es un modo de causalidad personal entre el hombre y Dios:

La fe es un modo metafísico de causalidad interpersonal entre la persona divina y la persona humana.²¹⁷

La *esencia formal de la fe* es “la entrega a una realidad personal en cuanto verdad personal real, esto es, en cuanto manifiesta, fiel y irrefragablemente efectiva”.²¹⁸ Tener fe en una persona, es entregarse a ella en su *verdad personal real*, y no tanto en la verdad de lo que comunica.

Pues bien, Dios mismo, en cuanto real y verdadero, está intrínseca y formalmente presente en la persona humana, en cuanto verdadera. Por esto, subraya el propio Zubiri, “*entregarse a Dios en la fe es entregarse al propio fondo transcendente de mi persona*”.²¹⁹

Aquí hay una reciprocidad de perspectivas complementarias. La fe es un *movimiento hacia Dios*, pero también un *movimiento hacia lo profundo de mí mismo*, hacia mi interna transcendencia. La fe es transcendificante, como veremos mejor en cada uno de sus modos.

La entrega transcurre también en la *triple perspectiva de la fundamentación*: “El hombre se entrega a Dios donante en acatamiento, súplica y refugio”,²²⁰ correspondientes a las tres dimensiones del poder de lo real, de la religación y del mismo Dios: ultimidad, posibilidad, impelencia. Son momentos distintos, pero inseparables, de la entrega.

2. La causalidad interpersonal misma como interacción entre Dios y la persona humana

Veamos brevemente los momentos de la entrega (fe) del hombre a la realidad personal de Dios en cuanto verdadera, es decir, manifiesta, fiel y efectiva. Son el acatamiento, la súplica y el refugio. Se trata de ejemplos concretos de causalidad interpersonal intrínseca entre la persona humana y Dios:

En su aspecto de entrega a la realidad de Dios en cuanto *manifiesta* la fe es acatamiento. En el acatamiento al donante, hay un reconocimiento del ser relativo que soy, frente a la realidad absolutamente absoluta que así se manifiesta. Es la esencia de la adoración: acatar la plenitud insondable de la realidad última. Es como un “desaparecer ante Dios”²²¹, expresado en verbo *latreuo*, adorar. Pero no hay que

salir de la realidad. Al ir a las cosas reales, el hombre “se inclina” ante su realidad y en ellas acata al Dios personalmente trascendente. Entonces el hombre “escucha”²²² a Dios en las melodías de las cosas. Pero el acatamiento se hace más profundo cuando la entrega es “al propio fondo trascendente de mi persona”.²²³ El acatamiento sería imposible sin incluir sus momentos morales.²²⁴

La entrega a la realidad personal de Dios, en cuanto *fíel*, es *súplica*. El hombre a su fundamento posibilitante suplica las posibilidades de vida que se dan en la misma vida, mientras estamos “en” la realidad de las cosas y “con” las cosas. No es preciso acudir a formularios especiales (momento del logos), sino entregar la mente suplicante a Dios trascendente “en” la realidad, para que Dios funde para el hombre posibilidades favorables a su realización personal.²²⁵ Las oraciones concretas de súplica (logos) especifican la entrega de nuestra realidad primordial suplicante. La súplica es la esencia de la oración. No se pide ayuda a un Dios exterior y como ausente de nuestra vida para que acuda desde fuera y sustituya nuestra acción (sería una alienación), sino que se solicita de Dios, que está ya personalmente en nuestra realidad como constituyente formal, una intensificación de su presencia que hace hacer y en quien ya nosotros somos radicalmente dinámicos. “La ayuda que Dios presta viene del fondo mismo de la persona humana”.²²⁶ Aquí se puede probar el carácter intrínseco de esta causalidad personal.

En cuanto Dios es realidad personal irrefragablemente *efectiva*, la entrega a Dios en fe es un *refugiarse* en Dios como fundamento impelente de la realización personal. El hombre reposa en Dios como la fortaleza de su vida.²²⁷ Pero esta fortaleza en quien reposo no es la fortaleza moral que yo a veces puedo pedir para actuar de una forma concreta, sino Dios mismo en quien me apoyo firmemente para ser libre. Dios es así, causativamente, refugio y firme apoyo de mi Yo.²²⁸ Refugio no para actuar de una forma concreta, sino para ser realidad absoluta.

3. Los polos de la interacción en la causalidad interpersonal de Dios y hombre

Aquí tenemos, pues, los dos polos de la “causalidad interpersonal”: Dios “en” el hombre como “tensión donante” y la “tensión en entrega” del hombre “a” Dios y “en” Dios mismo:

Polo divino: Dios me escucha, Dios me ayuda, Dios me consuela. Escuchar, ayudar, consolar son modos de la causalidad divina, *modos metafísicos como Dios va constituyendo mi ser*.²²⁹ Dios así es algo experimentado.

Polo humano. Yo acato a Dios, le suplico y me acojo a él: son los *modos de causalidad interpersonal entre el hombre y Dios desde el punto de vista del hombre*.²³⁰

La “tensión donante” y su “pre-tensión” correspondiente son *causalidad personal de Dios*, que se nos da en forma de *noticia* en las cosas y en forma de *nuda presencia* en las personas.²³¹

La “tensión en entrega” es causalidad personal del hombre que se fia de la verdad real de Dios. No es, ciertamente, un empujón, no es una causa eficiente de carácter material. Es una entrega libre y difícil, porque Dios no se deja ver ni poseer materialmente, sino que se actualiza transcendentemente en la realidad cotidiana, en la vida ordinaria. El enigma de la realidad problemática (que es la misma vida humana) manifiesta esta presencia y transcendencia de Dios en la realidad de las cosas y acciones humanas.

La acción de Dios en la entrega del hombre es real y verdadera. Dios no se hace visible “ante” los ojos, pero está en la trascendencia interpersonal enigmáticamente, más cercano al sentir táctil y auditivo, como presencia melódica en las cosas que nos remiten como notas al autor de la música y como llamada interior, como “impulso interior” hacia una plenitud todavía desconocida para nosotros²³².

Esta entrega, como modo de la causalidad personal, es *una causalidad interpersonal*. Esta acción, cuyo autor es el Yo, es interpersonal porque es un ir de la persona humana a la persona divina, “llevado” por la ésta. “El ir a Dios es donación; y

como donación fundada en la donación incoada, la entrega es despliegue de esta última”(ibíden):

La entrega consiste en que yo haga entrar formal y reduplicativamente en mi acontecer en cuanto *hecho por mí*, el acontecer según el cual Dios *acontece en mí*. Que Dios acontezca en mí es una *función de Dios en la vida*. Pero entregarse a Dios es hacer la vida *en función de Dios*.²³³

El correlato de la “tensión donante” de Dios “en” el hombre (acceso incoado) es la “tensión en entrega” (acceso plenario). Es un *despliegue plenario* del “acceso incoado”.²³⁴ A la donación de la realidad por parte de Dios, corresponde el hombre con el acatamiento al donante, con la súplica y el refugio;²³⁵ que no es un *abandono* (como huída de sí hacia la comodidad y la desesperación) sino un *aceptar ser llevado*, asumiendo una actitud y realizando unas acciones nada pasivamente; sino implicando gran actividad en acciones concretas. Entonces, al aceptar ser llevado, el hombre va a Dios en la vida, es decir, al ir a las cosas. Esta entrega “es una acción estrictamente interpersonal”.²³⁶

Así vamos tomando conciencia de que Dios mismo tiene la iniciativa, que si hay entrega humana, si hay una “unidad de tensión”, es porque ha habido un “arrastre” por parte de Dios al que se ha consentido libremente, es decir, porque Dios como Fundamento último es *pre-tensión*. En este acceso plenario entra la opción libre del hombre. Al entregarme a lo más radicalmente mío, al Dios que me posibilita trascender, no me alieno²³⁷.

En resumen, la entrega a Dios es una causalidad interpersonal del hombre y de Dios. Es una acción de Dios y del hombre no biunívoca ni simétrica (momento negativo de la atribución). Primeramente la acción amorosa es de Dios para con el hombre (donación constituyente, pretensión). Como respuesta el hombre “va” a Dios entregándose a él (amándole) “en” el cuidado de la realidad material de las cosas y “en” las personas que necesitan de su cariño. La unidad de “donación” y de

“entrega” es “unidad de causalidad personal”;²³⁸ es una acción estrictamente “interpersonal”.²³⁹ A la donación personal de Dios, al “Dios donante”²⁴⁰ corresponde libremente la entrega en fe del hombre.²⁴¹

4. La causalidad interpersonal entre el hombre y Dios es una causalidad rigurosamente metafísica: funcionalidad de lo real en tanto que real

Recogemos bajo otra perspectiva contenidos ya expresados. La causalidad interpersonal entre Dios y cada hombre, al igual que toda causalidad personal, es una causalidad rigurosamente metafísica, no de un mero sentimiento vacío ni un simple hecho psicológico. En efecto, es una funcionalidad de alguien real en tanto que realidad (Dios) con alguien también real (el hombre), considerado en su realidad (no ya en la cualidad de sus sentimientos).

Podemos distinguir dos direcciones:

- *La causalidad de Dios en función de la vida del hombre*, cuya manifestación son “los fenómenos que nosotros propenderíamos a considerar como pueriles sentimentalismos” (HD 203) y, recíprocamente,
- *La causalidad del hombre en función de Dios* es “toda forma de funcionalidad humana respecto de la persona divina” (*ibid.*) que acontece inexorablemente según esos modos de manifestación.

Dios nos escucha, ayuda, consuela y nosotros de alguna manera los experimentamos y sentimos. Estos no son meros fenómenos psíquicos, sino “los modos metafísicos como Dios va constituyéndome mi ser”²⁴².

En resumen, la estructura metafísica de esta causalidad personal, como modo de funcionalidad de lo real entre Dios y el la persona humana, es de “donación-entrega”. La donación se da de parte de Dios a la realidad formal de las cosas y de las personas humanas.²⁴³ En esta causalidad interpersonal, metafísica e intrínseca, las funcionalidades del hombre para con Dios y de Dios para con el hombre son “momentos del dinamismo intrínseco y

formal en que se despliega *desde sí misma* la vida de la persona humana”.²⁴⁴ Este dinamismo, esta tensión teologal, es vista desde Dios y desde el hombre, tanto en el orden constitutivo como en el orden dinámico.

Desde de Dios, Dios está intrínsecamente presente “en” la persona humana. Por eso la ayuda que Dios presta no viene de fuera del hombre, sino del fondo mismo de la realidad de la persona humana.

Desde el hombre, hay una entrega al Dios-donante en acatamiento, súplica y refugio, que son, por parte del hombre, los modos de la causalidad interpersonal entre Dios y el hombre.

En el *orden constitutivo*, la realidad humana incluye a Dios (como sucede en toda realidad), no como parte, sino como su causa formal constituyente²⁴⁵.

Y en el *orden dinámico*, la dinamicidad de la persona humana incluye, en su propio dinamismo, la dinamicidad de la persona divina. Así, pues, las mociones de Dios no han de considerarse extrínsecas y sustitutivas de la acción autónoma del hombre, sino que la moción que parte del hombre incluye, como momento formal fundamentante, la moción divina²⁴⁶. La experiencia de Dios aquí nos hace comprobar que cada hombre, en sus acciones libres, hace su ser, o hace su Yo; pero no en una realización no total y exclusiva de sí mismo. Porque su dinamicidad es tal “en” la dinamicidad de Dios, es decir, porque Dios está “incluido” en él como su fundamento.

Reflexión: Zubiri logra expresar filosóficamente de forma nueva, muy precisa y en sintonía con las aportaciones de la mística y gracias a la tradición neoplatónica de los Padres Griegos, los distintos ámbitos de la relación entre Dios y el hombre y del hombre con Dios, entendiendo siempre esta relación como causalidad personal, es decir, como funcionalidad de lo real en cuanto real.

11. El concepto de materia (1975)

“El concepto de materia”²⁴⁷ no trae ningún estudio sobre la causalidad. Hace una breve alusión a la distinción entre poder y

causalidad, como “funcionalidad de lo real en cuanto real”.²⁴⁸ Pero es interesante para el diálogo con M. Bunge sobre el concepto “interacción”, como modo de determinación distinto de la causalidad científica.

Zubiri aunque no presenta un estudio de la “causación interactiva”, sin embargo, habla de la interacción no como modo de causalidad, sino como *momento de la materia misma*. Si toda la realidad es dinámica, la materia es dinámica en movimiento y en evolución. La estructura de la materia se despliega. Pues bien, desde la física puede afirmar que si la realidad es respectiva, las partículas elementales también. La respectividad del “dar de sí” es “tensidad”,²⁴⁹ como carácter respectivo del dar de sí.

Los distintos tipos de materia tienen una estructuración según sus notas. Las partículas elementales (sean electrones o quarks, la ciencia tiene la palabra) son activas en “ex-tensidad”. La estructuración de la materia, fundada en la “extensidad” es un modo de interacción. “La interacción es *transformación* de propiedades del sustrato”.²⁵⁰ Interacción es, pues, un momento de la materia: “el modo como la extensidad determina la estructuración es la interacción”.²⁵¹

El despliegue evolutivo de la materia tiene distintos momentos (estructuración, interacción, transformación de las propiedades del sustrato anterior, conservación de lo transformado, evolución).

Las partículas elementales son esencialmente interactivas: “Cada partícula es intrínseca y formalmente *activa* por sí misma en extensidad de interacción”.²⁵² Los tipos fundamentales de interacción son gravitatoria, la fuerte, la electromagnética y la débil.

Interacción no es ni necesidad ni azar. Es mera factualidad. Si se produce, hay leyes. Pero es producción factual.²⁵³

Reflexión: En Zubiri la “interacción” no es formalmente un modo de causalidad, sino un modo del dinamismo de la materia *ad intra* o de las notas de la sustantividad en respectividad interna. No se trata de

varias causas que interactúan entre ellas para que venga un efecto determinado por las mismas. El posible efecto es visto simplemente como resultado de este modo de dar de sí de la materia. La causación interactiva formalmente supone que los polos causa y efecto actúan entre sí; el efecto reaccionaría a su vez sobre la causa eficiente. Pero la reacción del efecto sobre la causa, intercambiando las polaridades, sería simplemente un momento de “tensidad” de la materia en sus estructuras interactivas. De todas formas, la interacción como modo de causalidad entre sustantividades o como funcionalidad de lo real en tanto que real, no es un obstáculo para que la interacción sea formalmente causalidad. La acción y la reacción supuesta seguirían siendo formas de funcionalidad transcendental.

12. La inteligencia sentiente (1980-83)

La principal novedad de esta trilogía²⁵⁴ consiste en el método mismo del pensamiento zubiriano y en la pasión por presentar los contenidos de la obra según los modos de actualización de la realidad desplegados formalmente en las modulaciones de la aprehensión de realidad. Expondremos los avances de X. Zubiri respecto a la causalidad.

12.1. La funcionalidad como momento de la realidad

En *Inteligencia y logos* se analiza la funcionalidad de lo real dado o aprehendido en el campo de realidad. El campo de realidad es un “ámbito transcendental” (IL 33). Ámbito y transcendentalidad son dos caracteres de la respectividad que expresan la excedencia del campo respecto de las cosas en su momento individual²⁵⁵.

La respectividad constitutiva es “extática” y “direccional”: lleva a cada cosa real desde sí misma hacia otras realidades. El campo puede contener muchas cosas, pero es una multiplicidad estructurada. Cada cosa, aprehendida en impresión de realidad, está dada “entre” otras y tiene muchas formas de dársenos según los otros sentires. Una de ellas es el “hacia” los demás: toda cosa es aprehendida en modo de “hacia” otras formas de realidad

(campo de realidad). El “hacia” puede remitirnos hacia la pura y simple realidad (mundo). Otra forma de darse al sentir es el “por”.

El campo de realidad es una estructura de los momentos “entre”, “por” y “hacia”. Por esto podemos decir que el “entre”, el “por” y el “hacia” son momentos de toda realidad. Toda cosa es, en el campo realidad, está “entre” otras, es real “por” otras y es, desde sí misma, abierta “en hacia” a todas las demás cosas. Este es un momento campal de actualidad de todo lo real.

Pero, en la medida en que la cosas campales son aprehendidas (“entre”, “por”, “hacia” otras realidades) la estructura del campo tiene un carácter de actualidad²⁵⁶. Si todas las cosas del campo tienen una actualidad “entre” otras, también, por razón de su actualidad tienen una posición “por” y “hacia” las demás. Pues bien, la actualización de unas cosas reales por ser reales “entre” otras, “por” otras y en “hacia” otras realidades constituye la *funcionalidad de lo real*:

Toda cosa real está campalmente actualizada no sólo “entre” otras cosas sino también en función de estas otras ...La funcionalidad, el ‘por’ es en rigor la forma del ‘entre’ mismo. La forma de este ‘entre’ es funcional.²⁵⁷

Aprehendemos las cosas del campo de realidad en su funcionalidad. Cada cosa se actualiza en su *momento individual* y en su *momento campal*: “entre” otras, “junto a” otras, “con” otras, “fuera” de otras, “dentro” de otras, “antes” o “después” de otras, “hacia” otras, etc. El *momento individual y el momento campal* tienen una unidad que Zubiri denomina *funcionalidad de lo real*.²⁵⁸ Esta funcionalidad radical no incluye ningún modo concreto de funcionalidad, sino a todos, pues el campo de realidad incluye los momentos de la funcionalidad de cada cosa real. No es que el campo primariamente “abarque” todas las cosas reales que hay en él (que serían secundarias), sino que las cosas individuales están primariamente “incluidas” en el mismo campo y por eso el campo las abarca²⁵⁹.

Las cosas, con sus notas, determinan (en el eje del movimiento y la temporalidad) la estructura de la funcionalidad. Como formas o tipos de funcionalidad describe la “sucesión”, la “coexistencia”, la “posición”, la “espaciosidad”, la “dependencia”, la “causalidad”. Hay muchos tipos de funcionalidad. “La causalidad no es sino un tipo *entre otros* de funcionalidad”.²⁶⁰

La funcionalidad, aunque en sentido lato implica una dependencia, estricta y formalmente no es dependencia ni implica relación, sino que es un carácter intrínseco, estructural y formal del campo en cuanto campo de realidad. Pero *la funcionalidad es radical y formalmente un carácter intrínseco y formal del campo de realidad*.

La dependencia de las cosas de un campo de realidad se funda en la funcionalidad. Cada cosa determina el campo de realidad y por lo tanto su funcionalidad y su modo de dependencia²⁶¹ de las demás. La funcionalidad de lo real funda la posible dependencia de unas cosas de las otras. Pero la funcionalidad funda también que alguna cosa real sea independiente: “independencia es un modo de funcionalidad”.²⁶²

Hay una funcionalidad propia del contenido (notas) de lo real (por ej., un cuerpo depende de otro cuerpo). Si hay una funcionalidad en el orden talitativo, aquí nos interesa recalcar la dimensión trascendental. Por el hecho de ser real, un cuerpo cualquiera, en cuanto real, está en “dependencia funcional respecto de otra realidad en cuanto realidad. Por lo tanto aquí se trata de la *funcionalidad de lo real en cuanto real*”.²⁶³

La funcionalidad es un momento de la realidad de cada cosa campal. Toda cosa es un “hacia” transcendentamente abierto a otras cosas reales. Cada cosa es formalmente real por ser “de suyo”. Pues bien, cada cosa real está “de suyo” transcendentamente abierta, y esta apertura tiene una dimensión formalmente funcional. Esta actualización campal funcional es

propia de la unidad de todos los modos de realidad sentida, uno de los cuales es el “hacia”. Lo campal es funcional en “hacia”.²⁶⁴

En el orden talitativo es problemático precisar cómo un contenido campal depende de otro. Pero la funcionalidad de lo real en cuanto real es un dato sentido o percibido:

Todo lo real “por” ser campalmente real es real funcionalmente, “por” alguna realidad. Este “por” es algo sentido y no algo concebido.²⁶⁵

Por estar sentido no es formalmente un juicio, sino algo previo a todo juicio; ni se aprehende por un razonamiento (ni formal ni trascendental). “Es un mero análisis de la intelección sentiente misma”.²⁶⁶

La funcionalidad por ser sentida, es lo más radical. Radical, porque “la funcionalidad misma es un momento de la *impresión de realidad*. Y por tanto, la funcionalidad misma es un momento dado en la impresión de realidad. Está dado como momento formal suyo. No se trata, pues, de una inferencia o cosa similar, sino que es un dato inmediata y formalmente dado en la impresión de realidad”.²⁶⁷

12.2. Distinción entre funcionalidad y causalidad

Funcionalidad no es sinónimo de causalidad. Zubiri distingue bien entre funcionalidad y causalidad. Lo vemos desde el punto de vista metafísico y desde el punto de vista noológico.

A. DESDE EL PUNTO DE VISTA METAFÍSICO.

“Causalidad” y “causa” connotan “eficiencia”, “influjo causal”²⁶⁸ sobre el ser del efecto. La “causalidad”, como hemos dicho, es un modo de funcionalidad de lo real en cuanto real. Nos situamos aquí formalmente en el orden trascendental no en el orden talitativo o de las notas²⁶⁹.

Funcionalidad es más radical que causalidad. Funcionalidad es un momento trascendental de la realidad que en su respectividad es abierta a otras realidades. La “funcionalidad” en su sentido más lato es “funcionalidad de lo real”: lo real en cuanto momento del campo, “sólo es real

en función de las demás cosas campales”.²⁷⁰

Funcionalidad de lo real transcendental es la “unidad intrínseca y formal del momento individual y del momento campal de la formalidad de lo real”.²⁷¹

Toda cosa real... actualiza su realidad campalmente en función de otras cosas reales...Lo campal es funcional en “hacia”. La actualización de este aspecto funcional es lo que llamo “por”.²⁷²

B. DESDE EL PUNTO DE VISTA NOOLÓGICO

Se constata que la causalidad no está dada en impresión de realidad, pero la funcionalidad, sí. Los científicos, que buscan las causas o las leyes de los fenómenos, no han reparado en este hecho. La funcionalidad es dada en impresión, no en sus contenidos (problemáticos) sino en su formalidad de realidad en su momento del “hacia”:

La causalidad no es algo dado. Nunca percibimos el influjo productor de una cosa real sobre otra... La percepción jamás percibe la causalidad, pero percibe siempre la funcionalidad: en el campo de realidad sentimos la realidad en su momento funcional como momento campal de la impresión de realidad. Percibimos que una cosa es real en función de otras, una funcionalidad que puede muy ser y es muy varia. La causalidad es solamente un tipo de funcionalidad, y además sumamente problemático.²⁷³

La radicalidad de la funcionalidad campal está dada²⁷⁴ en “hacia” por los diversos sentires, unificados desde la *kinestesia* (hay muchos modos del “hacia”: hacia otras cosas, hacia la pura y simple realidad, etc.)²⁷⁵.

Pero como la acción causal no está dada, las interpretaciones sobre la calidad del vínculo causal pueden ser legítimamente teorías diversas. En línea de causalidad eficiente en el orden intramundano no sería refutable, según Zubiri, la teoría que defiende un “ocasionalismo metafísico”²⁷⁶. Lo cual no quiere decir que sea ver-

dadera, sino simplemente un esbozo teórico no correcto.

C. EL PASO DEL CAMPO (FUNCIONALIDAD) AL MUNDO (CAUSA)

En *Inteligencia y razón* aborda Zubiri la causalidad desde la conexión campo-mundo —en los análisis aparece la categoría del “hacia” y se utiliza para preparar la marcha del campo al mundo —; y se afronta el problema de la causalidad personal. La razón es la intelección lanzada desde el campo “hacia” el mundo. El “hacia” no es una relación, sino un modo de presentación de lo real en cuanto real. El “hacia” es un modo de realidad intracampal, pero también del campo mismo en cuanto campo.

La estructura del campo hemos dicho que son las cosas “entre” las que estoy (campo) y “por” las que estoy lanzado “hacia” otras cosas o hacia su fundamento (mundo). Según esto, la actualización del “hacia” es el “por”. El “por” funcional lo percibimos siempre. El “por” es la vía impresiva misma del “hacia”. Este “por” no sólo está “formalmente sentido” y por lo tanto “está ya físicamente accedido en la intelección”, sino que según Zubiri, es “estrictamente experiencial”.²⁷⁷

El “por” es experimentado en la medida en que se hace *experiencia del fundamento* del “qué” (campal) sentido en el “qué” (mundanal) buscado y creado como explicación del “qué” dado. El segundo “qué” es el “por qué” del primer “qué”. La unidad de los dos “qués” es el “por”.

El “por” (de algo real) dado campalmente en forma de “hacia” nos lanza del campo al mundo, transformándose el “por” en “por qué”. El “por qué” tiene la ambigüedad de ser algo a lo que estamos lanzados “por” lo real dado (el qué campal) y es aquello por lo cual el “qué campal” es lo que es²⁷⁸. Aquí tenemos el “por” experimentado:

El “por” lleva de la realidad campal a la realidad mundanal, y nos hace revertir hacia la realidad campal en un libre “que”: es justo la “experiencia”. El “por” es sentido, pero no por eso el “qué es experiencial”; el “qué” mundanal no es

sentido; pero como nos remite coercitivamente a lo sentido, entonces es experimentado. Esta remisión es la probación del “por qué” mundanal en el “qué” campal.²⁷⁹

En la medida en que el “por” (funcionalidad) nos lleva al “qué” profundo es el “por qué” (que incluye el “qué”). Esta remisión del “por” al “por qué” posibilita partir del “qué” dado y hacer la experiencia de “qué” profundo, que responde al “por qué” del “qué” constatado o campal. No hemos hablado hasta ahora y en este punto de “causa”. Hemos preparado el terreno analíticamente, desde la funcionalidad del “por” para alcanzar el fundamento o respuesta al “por qué”. Desde la “realidad-fundamento” podremos alcanzar la realidad de la “causa”.

La funcionalidad no es estricta “remisión” de una cosa a otra (nivel de actualidad), sino “un momento intrínseco de la impresión de realidad”²⁸⁰ (orden de actualidad). Podríamos creer falsamente que hay una remisión desde el “hacia” del efecto aprehendido hasta el “por” de la causa por conocer. La realidad aprehendida campalmente, en cuanto aprehendida, no remite a una *causa* mundanal que “produce” la impresión. El conocimiento no es causación, sino actualización intelectual²⁸¹. Esta falsa “remisión” es simplemente el momento de alteridad mundanal²⁸², presente en toda aprehensión. Es una remisión que podríamos llamar noérgica. La “remisión causal” de las cualidades aprehendidas, en su propia realidad, hacia lo real “allende” la percepción, va desde el efecto real hacia la causa real, que es una funcionalidad de lo real en cuanto real. Pero esta teoría de la causalidad (que Zubiri ha colocado en apéndice en *Inteligencia y realidad*), ha de sentarse en los análisis de la funcionalidad²⁸³.

Aunque la cosa es real en y por sí misma (aprehensión primordial), sólo es “en realidad” lo que es *en función de otras realidades* (logos).²⁸⁴ Estar en un campo de realidad es el carácter radical de la funcionalidad.

12.3. La causalidad como modo de la realidad-fundamento. Respuestas a Aristóteles, Hume y a Kant

La causalidad es un modo de fundamentación. Con ello puede dar una respuesta a Aristóteles, Hume y a Kant. Evitaremos, en lo posible, las repeticiones.

A. LAS POSICIONES HISTÓRICAS

Para Aristóteles causa es un modo de ser principio o, con otras palabras, el “por qué” de algo es su causa. Así tenemos la primera formulación de lo que es la causa: “Causa es todo aquello que ejerce un influjo productor u originante del llamado efecto, no sólo como eficiente sino también material, formal y final”.²⁸⁵ Causalidad es “producción originante” (*ibid.*)

El conocer (científico) de algo es un conocer por sus causas. El objeto del conocimiento científico se logra mediante razonamientos, por los que nos remontamos desde las causas dadas (los fenómenos-efectos) hasta las causas superiores, no dadas.

Hume²⁸⁶ critica esta concepción de la causalidad. Según Hume la causalidad nunca está dada. Nunca aprehendemos el influjo productor del efecto (por ej., el influjo mediante el cual el tirón de la cuerda produce el tañido de la campana). Sólo está dada la sucesión de fenómenos por la experiencia. La conexión necesaria entre efecto y causa es una inferencia basados en la memoria de otros casos semejantes.

Esta posición es escéptica para Kant²⁸⁷, quien la contrapone al *faktum* de la ciencia que vive de causas. La causa, según el filósofo de Königsberg, es un modo de constituir un objeto (una categoría y un principio) como término de juicios universales y necesarios. La causalidad no es un modo de producción de efectos, sino un modo de juzgar objetivamente.

Desde estos análisis Zubiri da respuesta a Aristóteles, Leibniz, y a las objeciones de Hume y a la teoría kantiana sobre la causalidad como principio del conocimiento.

B. LAS RESPUESTAS

Zubiri va a desenmascarar dos errores (el “porqué” o fundamento es causalidad;

la causalidad no está dada en aprehensión), analizando la impresión de realidad y logrando la determinación conceptual de la funcionalidad de lo real.

Como respuesta general, la intelección de lo real en “hacia” (por ej., un tañido de campana) no es juicio: ni analítico (contra Leibniz) ni sintético (contra Hume y Kant). El “hacia” no es término de aprehensión por el logos, no es ningún concepto; es un “hacia” de lo real sentido. Es realidad en modo de “hacia”. Pero veamos más concretamente.

(1) Respuesta a Aristóteles

En respuesta a Aristóteles, Zubiri afirma²⁸⁸:

Hay que reemplazar (...) la noción de causa por la noción más amplia de funcionalidad de lo real en tanto que real.²⁸⁹

El “por qué” no es forzosamente causalidad (influjo productor u originante que implica una dependencia), sino funcionalidad de lo real.

La funcionalidad *no es dependencia causal* de una cosa respecto de otra, sino que es la estructura misma del campo de realidad. La funcionalidad de lo real como estructura del campo de realidad “es formalmente funcionalidad mundanal, esto es la funcionalidad de lo real en tanto que real”.²⁹⁰ El “por qué” es “el modo según el cual algo es realmente lo que es”.²⁹¹

(2) Respuesta a Hume

De acuerdo con Hume, no está dada la causalidad. Zubiri no está de acuerdo con Hume en el enfoque mismo del problema. Hume cree sentir cualidades diferentes que se suceden sin conexión esencial posible de causa y efecto. Pero la sucesión de fenómenos (causa y efecto) sin ninguna conexión esencial es una teoría que no responde a evidencia. La sucesión es una forma de funcionalidad.

En la aprehensión de la acción causal no hay sucesión de dos impresiones (con contenidos diferentes), sino una misma impresión de realidad sucesiva. Hume ha basado su crítica en el contenido del sentir y ha pensado que causa y efecto son acontecimientos autónomos y separados cuya

conexión es cosa de la costumbre. Pero no ha tenido en cuenta el modo de quedar en el sentir de ese contenido: queda como realidad.

Porque su concepción del sentir y del inteligir es dualista²⁹². El contenido del efecto (tañido de la campana) sucede al contenido de la causa (tirón de la cuerda). Pero si es problemática la funcionalidad de los contenidos (por tanto, la conexión esencial de los mismos), no lo es la funcionalidad de lo real en tanto que real. La realidad del efecto es “por” la realidad de la causa. Como contenidos, siempre será problemático conocer la conexión de la causa con el efecto. Nunca se nos da la causación inmediatamente. Pero sentimos la funcionalidad; sentimos la realidad del efecto en función de la realidad de la causa. Sentimos inteligentemente y entonces aprehendemos la realidad de la causa (con su contenido talitativo causal) en función de la realidad del efecto (con su contenido efectual), aunque no sintamos la causación misma.

La base del error de Hume y Kant está en una concepción falsa del sentir, “la ausencia de la idea de inteligencia sentiente”.²⁹³ Desde Aristóteles se ha mantenido que las cosas se aprehenden de manera que lo aprehendido son solamente cualidades sensibles. Hume pensó que la aprehensión sensible de la causa sería distinta de la aprehensión sensible del efecto, como si fueran dos cualidades. Esta aprehensión sucesiva no garantizaría la conexión necesaria entre la causa y el efecto.

Pero, no se trata de dos impresiones sucesivas, sino de *una misma impresión de realidad sucesiva*. Sentimos la realidad dada en impresión. La impresión sensible no sólo es impresión de cualidad (nota o contenido), sino que es aprehensión de modo de realidad (formalidad). Aprehendemos la realidad del efecto (aquende la impresión) “hacia” la realidad de la causa (allende la impresión). En el sentir intelectual se nos da así la funcionalidad de lo real campal en “hacia” el mundo.

Es decir, se nos da la funcionalidad mundanal. Pero la funcionalidad en su

“hacia” mundanal es el “por”. No está dado el “qué” buscado (“el qué de aquello por lo que lo campal es como es”²⁹⁴). Pero el “por” está dado sentientemente en la impresión de realidad.

En definitiva, no está dada la causalidad aristotélica (influencia originante); pero sí que está dada la funcionalidad de lo real en cuanto real, que es un momento sentido de cada impresión.

(3) Respuesta a Kant

Kant admite con Hume que la causalidad no está dada, pero para él la causalidad es un principio: un juicio sintético *a priori* que posibilita el conocimiento objetivo. Pero la funcionalidad dada no es juicio (ni analítico como dice Leibniz ni sintético como dice Kant) ni es *a priori*. Es un momento de la formalidad en “hacia”, es un dato de la impresión. La funcionalidad es un momento de la realidad de cada cosa campal y, por lo tanto, también de la “realidad efecto” en función de la “realidad causa” que se nos da campalmente.

Las ciencias, de que nos habla Kant, no son ciencia de causas, sino ciencia de funciones. Y más radicalmente aún, el objeto formal del conocimiento no es la causalidad, sino la funcionalidad. Hay, pues, una apuesta por las teorías “funcionalistas”, buscando la verdad de las mismas en datos de hecho, aunque Zubiri no caiga en sus errores. Las leyes físicas (por ej., la ley de Gay-Lussac) expresan la funcionalidad de varios elementos y no son formalmente leyes causales. La ciencia no tiene por objeto causas, sino “por qué” funcionales.

En definitiva, *la causalidad es un modo de fundamentación*. Un modo de funcionalidad mundanal es ser “principio”. Pero qué sea principio ha de verse desde el fundamento. Causas y principios fundan pero no son el fundamento. Principio no sólo es aquello “desde” lo cual algo llega a ser real²⁹⁵, sino aquello que *desde sí mismo, en y por sí mismo se realiza en lo fundado*.

Causa no es formalmente fundamento, sino un modo de fundamento. “Toda causa es fundamento, pero no todo fundamento

es necesariamente una causa”:²⁹⁶

Fundamento no es forzosamente causa sino el modo según el cual aquello que es fundamento funda desde sí mismo lo fundado y transcurre formalmente en lo fundado. Causa es tan sólo un modo de fundamento.²⁹⁷

Según esto, el objeto de conocimiento no es la causalidad sino la funcionalidad mundanal. Conocer es conocer fundamentos.

Kant²⁹⁸ supone, siguiendo a Hume²⁹⁹, que la causalidad no está dada en impresiones. La causalidad, según el filósofo de Königsberg, sería una *síntesis* de las impresiones de causa y efecto, efectuada por el entendimiento ayudado por la categoría *a priori*. La causalidad, en cuanto juicio sintético *a priori*, es un principio del conocimiento objetivo.

Pero el análisis estructural del sentir nos dice otra cosa. Al sentir la cualidad real (efecto) en y por sí misma, sentimos también su funcionalidad. La funcionalidad sentida no es síntesis de impresiones, sino “respectividad estructural de cada cualidad por ser real”.³⁰⁰ Es decir, al sentir el efecto sentimos la realidad del efecto en función de la realidad de la causa. La funcionalidad no compete primariamente a la objetividad del juicio, sino al sentir de realidades, a la impresión de realidad. No es algo (una categoría) *a priori* en la aprehensión (lógica) de los objetos, sino momento dado en la aprehensión (sentiente) de realidad.

En resumen, con palabras de Zubiri:

La causalidad no es el objeto formal del conocimiento, sólo lo es la funcionalidad. Y en cuanto tal, no es un juicio sintético *a priori*, porque no es juicio (sino el “hacia” sentido), ni es sintético (el “hacia” no es síntesis sino “modo” de realidad), ni es *a priori* (sino “dado” en impresión de realidad). Es la funcionalidad de lo real, en cuanto real, dada en impresión de realidad.³⁰¹

Como la fundamentación es un modo de funcionalidad mundanal, el conocer tiene por objeto los fundamentos. El término del

conocimiento no son las causas, que son un modo de fundamentación, sino los fundamentos. Conocer no es conocer causas ni principios, sino conocer fundamentos. La cosa real que se nos da campalmente nos lleva o nos lanza “hacia” su propio fundamento. Es decir, la cosa real campal, al ser aprehendida sentientemente su realidad, tiene un momento de lanzamiento “hacia” lo profundo.³⁰² El fundamento no es algo dado campalmente, sino que es realidad profunda. Profundidad es el modo de actualización de la realidad-fundamento, a la que nos remite “en hacia” el “por” campal, considerado entonces como mundanal. En la intelección racional buscamos cuál es o quién es el fundamento de la cosa real sentida campalmente.³⁰³ El mundo como “allende” el campo no está dado como cosa (frente a mí, *objectum*), sino que es realidad dada en “hacia”. La realidad mundanal, sin embargo, está actualizada como un “estar fundamentando” o como “ámbito de fundamentalidad”.

12.4. La analogía de los tipos de causalidad

Los tipos de causalidad no son unívocos ni equívocos, sino análogos. Interesa buscar el “analogado principal”³⁰⁴. No podrá estar ni en la causalidad eficiente natural ni en la causalidad personal. Zubiri contrapone su teoría de la “causalidad personal”³⁰⁵ a la teoría aristotélica de la causa que Zubiri denomina “causalidad natural”:

La causalidad personal es de tipo muy diferente al de la causalidad natural. Con lo cual los dos tipos de causalidad no son unívocos sino a lo sumo análogos. Es su virtud hay que introducir la teoría de la causalidad tanto natural como personal, dentro de una concepción más amplia, la funcionalidad de lo real en tanto que real.³⁰⁶

El analogado principal será, pues, un modo más radical de causalidad, desde el cual pueden entenderse los demás: la funcionalidad de lo real en cuanto realidad. Esta es la tesis principal de Zubiri en tor-

no a la causalidad que asume posiciones anteriores. Permítasenos de nuevo explicarlo en los términos que así usa Zubiri. “La noción aristotélica de causa es unilateral”.³⁰⁷ Para Aristóteles “causa es aquello que produce una entidad distinta”.³⁰⁸ Las cuatro causas aristotélicas expresan esta descripción. Pero dar un consejo, complacer a un amigo son acciones que no caen dentro de la causalidad aristotélica eficiente. La causalidad personal no es asimilable por la causalidad natural.

Zubiri ya ha determinado las acciones humanas como realizadas por el hombre en cuanto agente, actor y autor³⁰⁹. Ser autor es mucho más que producir una acción (agente). Es estricta causa aristotélica y es mucho más: es superior a la causa aristotélica. Por eso acude a la analogía de la noción de causa. Pero buscando más radicalidad en la formulación, como ya se ha dicho.

Reflexión. Continúa la radicalización de las posiciones. Si en EDR lo dado era la causalidad (como funcionalidad de lo real en tanto que real) y la causa lo problemático, aquí se profundiza el concepto de causa/causalidad y la distinción se hace entre causalidad y funcionalidad de lo real. En términos generales, la causalidad no está dada; pero sí la funcionalidad de la realidad, que aquí no está estudiada desde el punto de vista de la dinamicidad de la realidad (nivel de nuda realidad o de actitud de lo real), sino desde una *perspectiva más amplia* que abarca también la perspectiva noológica (nivel de la realidad actualizada).

La funcionalidad antes³¹⁰ se refería casi exclusivamente a la dinamicidad de la realidad (nivel de la actitud). Ahora está planteada más radicalmente como momento de la misma impresión de realidad campal. Hay en la trilogía IS un estudio más profundo de la funcionalidad de la realidad, que aparece como funcionalidad mundanal, anclándola en la impresión misma de realidad, es decir, en la campalidad.

Se distinguen distintos tipos no sólo de funcionalidad (sucesión, coexistencia, ley, etc.) sino de funcionalidad de lo real en

tanto que real. La funcionalidad mundanal de lo real no es dependencia ni es causalidad (o dependencia causal). Es la estructura misma del campo de realidad, como ámbito de transcendentalidad sentida.

Desde la perspectiva noológica se busca el momento más radical: se siente la funcionalidad campal y se siente la funcionalidad mundanal, en la medida en que la realidad sentida kinestésicamente remite “hacia” su fundamento (“por” funcional y “por qué” en el ámbito de la fundamentalidad). Se siente, pues, la realidad en “hacia” el fundamento. Se siente el “por”. Pero no se siente el fundamento mismo, el “qué” mundanal, razón del “qué” campal sentido. *A fortiori*, no se siente la causa.

La ciencia tiene que responder a la pregunta del “por qué”, referida al “qué” talitativo³¹¹. La ciencia no consiste en un sistema de juicios, sino en una experiencia de realidad probada con observación y experimentación.³¹²

En la trilogía IS Zubiri determina conceptualmente qué es “causa” y aplica por fin la noción de causalidad como “funcionalidad de lo real en tanto que real” (y no como eficiencia productiva) tanto a la *causa aristotélica* (causalidad natural) como a la interacción causal en la relación interpersonal (causalidad personal o interpersonal: amistad, consejo, apoyo) y a la acción libre del hombre (causalidad moral), de la que es ejecutor, actor y autor.

Pero a veces no se puede saber si hablando de la “causalidad” estamos entendiendo “eficiencia productiva” o “funcionalidad de lo real en cuanto real”. Habría que hacer más explícito si se usa el lenguaje tradicional o el del propio Zubiri para no caer en malos entendidos³¹³.

Otra cuestión que me plantea este análisis de la causalidad es que la distinción entre el momento de contenido y el momento de formalidad se lleva a la exageración de entender que se nos da la “formalidad” pero no el “contenido” de la causalidad como funcionalidad. ¿Podemos distinguir en la funcionalidad de lo real en cuanto real, el contenido de la formalidad hasta el punto de poder decir que está dada la realidad pero no el contenido? ¿No

habrá que precisar más los momentos campal y mundanal de la causalidad? ¿No se confunden a veces los órdenes de la actuidad y de la actualidad? ¿No sería conveniente distinguir los momentos noológicos de la cuestión de los momentos metafísicos? Por ejemplo, en aprehensión primordial de realidad, aunque está dado el momento individual y campal no se ha distanciado el momento campal y el contenido todavía no está discernido. En la expansión del logos ya podemos saber qué se nos da y lo podemos afirmar. Aquí la causalidad puede estar dada como funcionalidad transcendental (realidad efecto que remite a otra realidad causa), pero no está discernido con suficiencia el “qué” profundo de lo dado y su “por qué”; y eso hay que buscarlo marchando desde el campo (despliegue del logos) hasta el mundo (razón). Esta sería realmente la búsqueda del “por qué”, la búsqueda del fundamento y de la “causa”, propia de la razón sentiente.

13. “La realidad humana” (1983)

El texto que ahora analizamos corresponde a la primera parte de *Hombre y Dios* (1984), que fue corregido por Zubiri poco antes de morir en 1983³¹⁴. Es el último escrito realmente suyo. Aquí recogeremos tan sólo aquellos aspectos que pueden implicar cierta novedad sobre lo anteriormente publicado con respecto al tema que aquí nos incumbe.

La perspectiva es metafísica (no noológica como en *Inteligencia sentiente*) y por eso parece volver a posiciones anteriores, donde la realidad es enfocada como *realidad en y por sí misma*, y en su momento de *actuidad*. Pero en realidad no es así y tiene en cuenta la dimensión de radicalidad de la funcionalidad dada en impresión de realidad, ya conseguida en *Inteligencia sentiente*.

13.1. La funcionalidad es vista desde la respectividad

Ésta refleja el orden de la dependencia funcional radical de todas las cosas reales, no sólo en momento talitativo (de la sustantividad y sus notas), sino en el momento transcendental, que es intrínseca y for-

malmente respectivo:

Todo lo real por su respectividad es real en función de otras cosas reales. Es la *funcionalidad* de lo real... Esta funcionalidad de lo real en tanto que real es el amplísimo concepto de la dependencia respectiva de las sustantividades y de sus notas.³¹⁵

Destaco aquí el concepto de “dependencia respectiva” que tiene un campo semántico y un ámbito muy amplio de verificación concreta. Esta “dependencia respectiva de las sustantividades y de sus notas” es más bien una teoría metafísica (que supone unidad del cosmos),³¹⁶ porque no está dada. Es una respectividad en el orden de la actualidad. Y es el concepto básico capaz de fundar en funcionalidad transcendental la respectividad de todo lo real en cuanto real (mundo).³¹⁷

Las notas de las sustantividades están en respectividad intrínseca³¹⁸ dentro de la misma sustantividad. Es una respectividad constituyente, pero no es una causalidad. Por ejemplo, en el hombre no hay respectividad causativa de una nota psíquica sobre otra orgánica y viceversa³¹⁹. Sin embargo, la actividad hacia fuera de una sustantividad es la actividad del sistema entero de sus “notas-de” sobre otro sistema entero de “notas-de”. La respectividad de cada sustantividad en cuanto real a las demás es una respectividad radical (a otra realidad), pero es una respectividad extrínseca, que funda la actividad de las realidades. En esto constituye el dinamismo de funcionalidad de lo real en cuanto real. Un modo de esta funcionalidad de lo real transcendental es la producción causal o causa.

13.2. La noción radical y elemental de causalidad no es “producción” sino “funcionalidad de lo real en cuanto real”

Zubiri, en continuidad con las obras anteriores, supera el concepto aristotélico de “causa” (que entiende como “causa eficiente” o como “producción de realidad”) y distingue entre causalidad y funcionalidad:

A mi modo de ver, la causalidad no es

primaria y formalmente una producción de realidad, sino algo mucho más elemental pero innegable: es una funcionalidad, es una realidad en función de otra.³²⁰

Es decir, con gran claridad distingue Zubiri la *funcionalidad* (de lo real en tanto que real) de la *causalidad* (entendida como *producción*) y de otros modos de funcionalidad, como la ley y la sucesión, sin referirse expresamente a ningún otro filósofo. La producción (causal) es un modo de funcionalidad transcendental:

La funcionalidad no es forzosamente causalidad. La causalidad es sólo un modo de funcionalidad, pero no el único. La mera sucesión, por ejemplo, es también una funcionalidad. Una ley es una dependencia funcional pero no es forzosamente causalidad... Funcionalidad no es producción, esto es causa, sino que, como decía, la producción causal es sólo un modo de funcionalidad en tanto que real.³²¹

En definitiva, Zubiri rechaza la tesis clásica desde Aristóteles hasta Hume sobre el concepto de causa y elabora su propio concepto de causalidad más radical como funcionalidad de lo real en tanto que real.

13.3. La respuesta a Hume desde los distintos planos noológicos y desde la distinción de órdenes talitativo y transcendental

A. DESDE EL ESTATUTO NOOLÓGICO DE LA CAUSALIDAD

Los planos noológicos aquí son el nexo causal aprehendido como funcionalidad transcendental (plano del logos) y el carácter de producción o eficiencia de la causa en el efecto (plano de la razón). Entre la funcionalidad y la producción de realidad hay cierta diferencia noológica o de modo de manifestación.

Zubiri se pregunta si la “producción de realidad” es algo verdaderamente dado (no entrando en el espinoso tema de la libertad como “causa productiva”). La respuesta es distinguir antes de la producción de realidad un plano más radical: la funcionalidad transcendental de las realidades causa y efecto. La funcionalidad se apre-

hende directa e inmediatamente. El modo de funcionalidad de lo real en cuanto real puede concretarse ulteriormente como causalidad o producción de realidad. Pero la causalidad, interpretada como producción de realidad, es una teoría y es problemática, no evidente. Habría que comprobarlo en experiencia o probación de realidad.

Hume tiene razón al afirmar que no se da una “percepción de producción”³²² (sic), por ej., en la compleja estructura de la causación del sonido por la campana al tirar de la cuerda. La causalidad como “producción de realidad” no es algo dado, sino algo problemático, por lo cual no es el concepto radical de causalidad:

Que esta funcionalidad tenga el carácter de una producción, esto es mucho más problemático; y sea cualquiera la solución que se dé a este problema, producción no es la noción primaria de causalidad.³²³

B. DESDE LA DISTINCIÓN DE LA TALIDAD Y TRANSCENDENTALIDAD

Con la distinción de los órdenes talitivo y transcendental puede dar respuesta a las tesis de Hume. Desde la formalidad y no sólo desde el contenido, la noción estricta de causalidad es funcionalidad de lo real en tanto que real. Hume piensa la causalidad solamente desde el “contenido” de las impresiones (en nuestro caso, cuerda, campana, tañido, etc.), pero pasa por alto la “formalidad”, es decir, el modo de quedar dichos contenidos como “realidad”.

Pero, según el filósofo vasco, en la impresión de realidad se nos dan unidas funcionalmente las cosas reales, no sólo en su momento de talidad (cuerda, campana, tañido, etc.), sino también en el momento mismo de su transcendentalidad (realidad de la causa-cuerda y campana; realidad del efecto: tañido). No se aprehende la “producción del sonido” por la campana. Se aprehende la *realidad* del tañido de la campana en función de la *realidad* del tirón de la cuerda. Se aprehende la funcionalidad transcendental de la realidad-efecto y de la realidad-causa. Estas son sus palabras:

Y en la impresión de realidad las cosas reales en cuanto reales están funcionalmente unidas. No lo están tan sólo por lo que las cosas reales son según su talidad, sino que están unidas en su momento mismo de realidad. La funcionalidad entre las cosas no concierne tan sólo al contenido de ellas sino también a su carácter mismo de realidad. Pues bien, a mi modo de ver, causalidad es la funcionalidad de lo real en tanto que real. Y esto es un hecho de experiencia. ¿Cómo se va a negar que aunque yo no aprehenda lo que sucede entre el tirón de la cuerda y el sonido de la campana sin embargo hay de hecho una funcionalidad? No aparecen los sonidos de la campana mientras no haya tirones de la cuerda. La mera sucesión es, pues, una forma entre otras muchas de funcionalidad. La funcionalidad de lo real en tanto que real es, repito, a mi modo de ver, la noción estricta de causalidad.³²⁴

Entre la causa y el efecto hay una sucesión, que es una forma de funcionalidad. Si yo no aprehendo lo que sucede entre ellas, sí aprehendo la unidad funcional que se me da en la impresión entre la *realidad-efecto* y la *realidad-causa*. No es sólo la funcionalidad de dos *realidades sucesivas*, sino la funcionalidad dos *realidades unidas por la conexión funcional causa-efecto*. Por tanto la funcionalidad de la realidad causal está dada en impresión.

13.4. La realidad fundamento no es formalmente causa (como producción de realidad)

Zubiri distingue entre causa y fundamento. La realidad en cuanto fundamento de la realización de la persona humana, realidad fundamental o carácter fundamental de la realidad. La fundamentalidad de la realidad “no es una *causa*”.³²⁵ El problema de la causalidad entra dentro del más vasto problema de la metafísica.

El enfoque tradicional de este tema desde Aristóteles hasta Hume es que “causación es producción de realidad”.³²⁶ Pues bien, la fundamentalidad de la realidad en

el orden de mi realización personal no es una mera funcionalidad de lo real en tanto que real. No se trata, pues, de una causalidad estricta. Es “más”, es una cuestión de poder.

13.5. La causalidad vista desde el poder: la distinción de niveles

Zubiri distingue la causalidad del poder y aprovecha para presentar la causalidad desde el poder. Zubiri profundiza aquí sobre el concepto de poder, situado en una perspectiva metafísica, es decir, en el orden transcendental. No hay realidad abstracta sino que toda realidad es una forma y modo de realidad determinada. Pero la realidad es “más” que el contenido talitativo. Por ej., el color verde es un verde *real*. Por ser “real” (orden de transcendentalidad), es “más” que por ser “verde” (talidad). Pero siendo más que “verde” está siendo real en el color verde. Toda talidad (verde) lleva consigo una forma de realidad (realidad virídea):

Realidad es “más” que las cosas reales, pero es “más” en ellas mismas. Y justo esto es dominar: ser “más” pero en la cosa misma; la realidad como realidad es dominante en esta cosa, en cada cosa real. No se trata de que ser dominante consista en ser más importante que ser verde, sino de que el momento de realidad determina físicamente, pero sin ser causa, que el verde ser una forma de realidad”.³²⁷

El “más” es una metáfora que posibilita entender la noción de poder como distinta de “causa”. El “más” vehicula un concepto de transcendentalidad. La realidad es “más” que la talidad o la realidad domina sobre la talidad. ¿Qué es realmente este “más”?:

Y este “más” es justo un aspecto de la respectividad constitutiva de la realidad en cuanto realidad.³²⁸

El “poder” se distingue de la “causa”. Dominar es ser “más” o “tener poder”. Pero poder (*Macht*) no significa “causar”.

La realidad siempre es “poder” (es “más” que el contenido aprehendido) y puede ser causa. Pero no todo poder es

causa. La causa tiene un poder sobre el efecto. Pero entre la “poderosidad” y la “causalidad” hay una distinción de niveles. Veamos las palabras textuales de Zubiri:

Toda causa domina, pero no toda dominancia es causal, ni el momento causal es en la causa misma idéntico a su poder dominante. Son aspectos no solamente distintos sino también disociables. Causalidad, en efecto, es la funcionalidad de lo real como real. Poder es la dominancia de lo real como real.³²⁹

Creemos que causalidad y poder son aspectos disociables de la realidad porque están en distintos niveles. En ambos casos estamos en el orden de lo real como real: uno es *apoderamiento* y otro, *causalidad*.

El *apoderamiento* es una forma de actualización de lo real en la inteligencia y en los demás momentos de la psique. El *poder* es el poder de lo real que me posibilita la realización personal dominándome a mí como real, y que me funda (realidad como fundamento de mi realización personal).

La *causalidad* es la funcionalidad de una realidad en otra realidad o la funcionalidad de lo real como real (no hablamos nada de “actividad productiva” de algo; si es productiva habrá que verlo en cada caso y su modo). La realidad en cuanto respectiva a todas las demás realidades en el orden dinámico es funcionalidad transcendental.

La causa no es esencialmente fundamento, aunque sea un modo de funcionalidad de lo real en cuanto real. Estamos también en una funcionalidad de realidad pero de distinto nivel.

13.6. En la realización personal, la realidad me domina, pero no es causa de mi realización

En las acciones que yo ejecuto para realizarme como persona, no tengo más remedio que atenerme a la realidad. La realidad me determina a estar “frente a” ella. Aquí se ve la diferencia esencial entre causa y poder:

La determinación física sin ser causa

es justo lo que llamamos *dominación*. Dominar no es sobresalir, es ejercer dominio. Dominio es, pues, un carácter real y físico del dominante. Pues bien, la realidad que nos hace se realidades personales es dominante, es lo que ejerce (digámoslo así) dominio sobre mi “relativo absoluto”.³³⁰

La realidad funda mi realización personal, es el “fundamento de mi realidad personal”.³³¹ Fundar mi realización es tener un poder sobre mí. Pero, en cuanto funda mi realización no es necesariamente causa de la misma. La realidad ejerce un “poder” sobre mí, se apodera de mí, pero en la medida que me posibilita mi realización no produce nada en mí, no es causa eficiente de mi realización. Simplemente, gracias a este apoderamiento me hago persona en virtud de mis propias acciones (como agente, actor y autor de las mismas). Por lo tanto, al fundar mi realidad relativamente absoluta, el poder de la realidad no tiene la función de ser causa. Soy yo la causa libre (causalidad moral) de mi realización como personal.

Reflexión: En las páginas analizadas en este último apartado no habla Zubiri de “causalidad personal”, quizá por haberlo tratado ya en el “Curso de Roma”, en “El problema teológico del hombre: el hombre y Dios” (1973)³³². Aquí aparece por primera vez la funcionalidad en el orden de la talidad como distinto de la funcionalidad transcendental, para dar explicación de la causalidad. La respectividad del efecto respecto de la causa es una funcionalidad transcendental o mundanal. Aquí la presenta como “dependencia respectiva” de las realidades (sustantividades y notas). La perspectiva de Zubiri aquí es metafísica, porque se sitúa en el orden de lo real en cuanto real. Es una teoría que remite a un concepto de cosmos. Aprovecha esta distinción para dar respuesta a Hume, repitiendo con otras palabras lo que ya hemos expuesto anteriormente, sobre todo en *Inteligencia sentiente*.

Desde la perspectiva noológica su tesis sigue la misma radicalidad que en *Inteligencia sentiente*. La funcionalidad de rea-

lidad está dada en impresión de realidad. La causa y el efecto se nos dan funcionalmente unidas como realidades en la impresión de realidad sucesiva. Se nos da la funcionalidad de la realidad del efecto en función de la realidad de la causa.

Una originalidad importante consiste en distinguir (mejor que en otras ocasiones) entre causalidad y poder: la *causalidad* como la funcionalidad de lo real en tanto que real y el *poder* como dominio de lo real sobre el hombre (religación). El poder de lo real determina al hombre, sin ser *causa* de la realización personal. En este estudio explica Zubiri el *poder* desde la radicalidad más profunda: *el dominio de la transcendentalidad de la realidad sobre el contenido*. La metáfora del “más” está bien traída. La realidad poderosa funda la realización personal, domina sobre mí, pero no es causa de mi realización. La causa seguirá siendo la persona entera en cuanto por su libertad se apropia posibilidades. Pero de esta causalidad moral tampoco habla aquí.

14. Reflexión sobre algunos aspectos de la causalidad personal desde su presentación diacrónica

Tan sólo unas abreves reflexiones a modo de síntesis, porque ya hemos ido desgranando nuestras reflexiones después de la presentación de cada escrito de X. Zubiri.

14.1. La evolución de la idea de “causalidad” en relación y como contrapuesta al “poder”

Desde 1961 (“Acerca de la voluntad”) el poder, entendido como rango, se distingue de la causalidad y ayuda a comprenderla: la causa tiene preponderancia sobre el efecto.³³³ En 1964 (curso “El problema del mal”), el poder está unido a la posibilidad y en línea de realización humana: poder es la actualidad de lo posibilitante *qua* posibilitante.³³⁴ Y desde 1965 (en el curso “El problema filosófico en la historia de las religiones”) aparece la distinción entre poder, unido ya a la religación, y causalidad como “funcionalidad de lo real en tanto que real”.³³⁵

En 1966 (“Sobre la realidad humana”), la dimensión del poder (visto como rango) excede a la causalidad, incluso humana, que no es reducible a las cuatro causas clásicas. Así se evita claramente asimilar la causalidad humana a la causalidad eficiente. Aunque no aparece todavía la expresión “causalidad personal”, se pone como ejemplo de la causalidad humana la interacción personal del consejo y la amistad³³⁶. El poder excede el ámbito de la causalidad. La transcendencia de la persona humana sobre la naturaleza material se manifiesta afirmando que el hombre es “supra-estante” y “su poder es supra-causal”.³³⁷ La causalidad sacramental no puede explicarse desde la eficiencia productiva. Así implora la ayuda de la filosofía clásica para llamarla con Melchor Cano “causalidad moral”.³³⁸

En “Estructura dinámica de la realidad” (1968) la distinción entre “causalidad” y “poder” llega a mayor matización: el “predominio” es formalmente distinto de la “acción causal” y afecta a dimensiones diferentes. La realidad como dominante ejerce su poder sobre la inteligencia. La realidad como determinante es propia de la relación causa-efecto. Mantiene claramente la tesis de la causalidad como funcionalidad de lo real en tanto que real.

Pero será en el curso impartido en Roma en 1973 (“El problema teológico del hombre: Hombre y Dios”) donde aparece claramente la “causalidad personal” y la “causalidad interpersonal” en virtud de la cual la funcionalidad de lo real en tanto que real “conciernen a las personas en cuanto personas”.³³⁹ Entonces también atribuye la causalidad personal a Dios.³⁴⁰ En esta afirmación no se usa el término analogía, pero se tiene mucho cuidado de mantener la transcendencia de Dios y su presencia “en” el hombre³⁴¹. Ya el mismo curso de Roma 1973 (“El problema teológico del hombre: el hombre y Dios”,³⁴² corregido en 1983,³⁴³ distingue los dos momentos de la realidad: “momento causal” y “momento de poder dominante”. Y añade: “Son aspectos no solamente distintos sino también dissociables”.³⁴⁴ El poder de lo real está fundado en el dominio de la realidad

que es “más” que el contenido. Este poder determina la realización humana sin ser causalidad, que es funcionalidad de lo real en cuanto real. La causa como “producción de realidad” se ha restringido para determinar la causalidad eficiente clásica.

14.2. *La causalidad personal y la relación entre Dios y el hombre*

Desde el trabajo “La idea de naturaleza: la nueva física” (1934) y el “Ser sobrenatural” (1944), Zubiri constata la restricción del contenido tradicional de causalidad a significar tan sólo “causa eficiente”. Su interpretación de la causalidad no se centra en las cuatro causas aristotélicas, sino en la causalidad formal, de inspiración neoplatónica, desde la cual explica la constitución del ente y su devenir que le llevará al esbozo de Dios, realidad fontanal, como una presencia constitutiva de las cosas, siendo transcendente “en” ellas. Es una causalidad constituyente y formal de todo lo real en cuanto real.³⁴⁵

Para Zubiri también en el “Ser sobrenatural” (1944), la relación entre causa y efecto no ha de explicarse como un “choque” o “producción”, sino como “reproducción”, “expansión del ser extático” y “proyección formal en el ser del efecto”, “presencia de la causa en el efecto”. Desde un nuevo concepto de personalidad (ser mío, ser suyo) va intuyendo la relación del hombre con Dios como “un movimiento de persona a persona”. Así pone las bases de desarrollos ulteriores: la criatura es una “presencia formal de Dios” en el efecto,³⁴⁶ una “deificación real”.³⁴⁷ El fondo ontológico de la causalidad es un *agathón*, un *bonum*, que se ejecuta de manera finita como “tensión”, tendencia natural a su perfección e irradiación como la luz del ser.³⁴⁸ La causalidad es “proyección excéntrica”.³⁴⁹ Dios, “infinitamente extático”, tiende a comunicarse en las criaturas, personalmente, es un “éxtasis personal”.³⁵⁰ La presencia de Cristo en la tierra es doble: radical e histórico (su nacimiento, vida y muerte) y otro no menos real que es una presencia sacramental que “reproduce” su vida y muerte, real y místicamente, “por vía de causalidad formal y

ejemplar”.³⁵¹

Desde 1961 aparece la distinción entre causalidad y poder, en cuanto pertenecientes a dos ámbitos diferentes. La libertad no puede explicarse desde la causalidad (eficiente, final) sino desde el poder. Querer es dar un poder a lo querido y no producir un efecto (“Acerca de la voluntad”, 1961). La causa predomina sobre el efecto (“El problema del mal”, 1964). Para la causalidad personal va buscando un modo de comprensión nuevo que trasciende a las cosas, como el ser personal trasciende el ser de las cosas. El amor es la suprema forma de causalidad (“Introducción al problema de Dios”, 1963).

Desde 1965 (“El problema filosófico en la historia de las religiones”) aparece la noción de causalidad como *funcionalidad de lo real en tanto que real*. Se consolida la distinción entre causalidad y poder como dos ámbitos de la realidad. Los poderes del espíritu humano superan y son irreducibles a la causalidad de la metafísica griega.

La *causalidad humana* supera la eficiencia y las cuatro causas aristotélicas. Las interacciones personales del consejo, amistad, etc., son inadecuados para ser abarcados por el esquema de la causalidad eficiente clásica (“Sobre la realidad”, 1996).

“Estructura dinámica de la realidad” (1968) consolida definitivamente la visión de la causalidad como *funcionalidad de lo real en tanto que real*, en diálogo con otras filosofías y con las ciencias. El dinamismo de la realidad humana se concreta en la libertad como suprema forma de causalidad. Causalidad y libertad, pues, no se oponen. Hay una causalidad propia del hombre en orden a la posibilidad y de cara a su personalización, denominada “apropiación causal”,³⁵² que es como el hombre ejercita su libertad. Se superan los determinismos: los antecedentes de nuestras acciones los pone la misma libertad.

En “El problema teológico del hombre. Dios, religión y cristianismo” (1971), Zubiri afirma claramente que las relaciones de amistad son irreducibles a las cuatro causas. Es un adelanto de la causalidad per-

sonal. Continúa desarrollando aspectos ya tratados en “Ser sobrenatural” (1940) sobre la causalidad formal y la fontanalidad neoplatónica aplicada a la creación. En toda criatura Dios está presente (subyace) como realidad fontanal y Dios es el fondo de la realidad humana. Interpreta los sacramentos no desde la causalidad, sino desde la dominancia y alude a la causalidad moral (Melchor Cano).

En “El problema teológico del hombre. Hombre y Dios” (1973) expone claramente Zubiri las líneas maestras de la causalidad personal: no es producción ni influencia,³⁵³ ni mera causación psicofísica.³⁵⁴ Aquí ya aparece dicha causalidad personal como modo de la funcionalidad trascendental, que concierne a las personas en cuanto personas³⁵⁵ y fundado en la dinamicidad (respectividad actuosidad y actividad). Presenta como modos de la causalidad personal la relación interpersonal (causalidad interpersonal), la comunión (estructural) de las personas, la causalidad moral y la religación. Aplica la *causalidad personal* a la relación entre Dios y el hombre. Esta interacción es vista como una “unidad de donación y entrega”: donación personal de Dios y entrega personal del hombre a Dios en fe. Dicha unidad tiene dos momentos: es causalidad intrínseca y es causalidad metafísica.

Como *causalidad intrínseca* tiene dos órdenes: constitutivo y dinámico. En el orden constitutivo Dios, realidad absolutamente absoluta, fundamenta lo real como real y constituye a la persona humana como realidad relativamente absoluta. En el orden dinámico el hombre hace su Yo (en, con y por Dios) en un acceso incoado a Dios, que siempre es realidad constituyente y fundamentante, trascendente “en” las cosas y “en” las personas humanas. El acceso plenario a Dios es una entrega consciente y libre del hombre a Dios como su realidad-fundamento, en acatamiento, súplica y refugio. Esta entrega a la realidad personal en cuanto verdadera es fe. El hombre puede no entregarse optando por posiciones diferentes ante la realidad-fundamento (indiferentismo, agnosticismo y ateísmo).

Como *causalidad metafísica* es una funcionalidad de lo real en tanto que real. Esta funcionalidad se puede comprender desde dos direcciones. 1) La funcionalidad de Dios en la vida del hombre: la presencia de Dios llega a tener manifestaciones orantes reverberando en sus sentimientos que son verdaderas manifestaciones metafísicas de la causalidad interpersonal, de persona a persona³⁵⁶ entre Dios y el hombre. 2) La funcionalidad del hombre para con Dios: la vida del hombre ofrecida y vivida como servicio a los demás para la gloria de Dios.³⁵⁷

Zubiri presenta en una magnífica síntesis teológica y mística las relaciones del hombre con Dios. La forma de interpretación es una filosofía de la realidad trascendental, no excesivamente cargado de tecnicismos. Es una gran aportación. Ningún autor anterior ha sabido presentar la relación entre el hombre y Dios desde la perspectiva de la causalidad. Zubiri ha sabido defender los derechos de Dios y los derechos del hombre con una nueva terminología. Se salva la trascendencia de Dios y la acción libre del hombre.

Parecería que es imposible que la acción humana (como respuesta a la primera acción constituyente de Dios) llegara a alcanzar de alguna manera a Dios, salvando siempre su trascendencia (desde

los conceptos griegos de inmutabilidad y eternidad). Pero, con un buen soporte conceptual, Zubiri entiende la trascendencia de Dios “en” el mundo, explicada a través del esquema de la causalidad formal neoplatónica. Dios es una presencia constituyente de la realidad, y “trascendente” en las cosas y en el mundo. Desde ahí puede llevar el concepto de “causalidad” como “la funcionalidad de la realidad trascendental” hacia las distintas interpretaciones de la causalidad personal que hemos expuesto. Para salvar la trascendencia de Dios en el orden constitutivo y de la dinamicidad perfeccionante del hombre, ha sabido jugar con el concepto clásico de las “mociones”. Se aplican tanto a las inspiraciones (orden del entendimiento) como a los movimientos de la voluntad (y afectos) humanos. Pero también se refieren a la acción de Dios, que se supone previa, como momento de la gracia actual. Entonces Zubiri las denomina “pretensión” y “arrastre” en el orden constitutivo y “tensión de donación” o “tensión donante” al hombre en el orden dinámico de la realización del Yo. Además ha sabido analizar las experiencias humanas de acción libre y relación personal e interpersonal encontrando los distintos tipos de causalidad personal con gran acierto.

Notas para el parte I

¹ M. Buber, *Ich und Du* (1923), in *Werke, Band I: Schriften zur Philosophie*, Kösel, Múnich 1962. Versión en español: *Yo y Tú* (Trad. C. Díaz). Caparrós Editores, Madrid 1993; G. Marcel, *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Aubier-Montaigne, Paris 1944; *Ibid.*, *Le Mystère de l'Être*, Aubier-Montaigne, Paris 1951; E. Levinas, “Martín Buber, Gabriel Marcel et la philosophie”, *Revue Internationale de Philosophie* 32 (1978), 492-511; *Ibid.*, *Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre*, Ed. Bernard Grasset, Paris 1991; R. Misrahi, *Martin Buber. Philosophie de la relation*, Seghers, Paris 1968.

² A. del Campo, “El hombre y el animal”, en *Realitas III-IV, 1976-1979*, Sociedad de Estudios y Publicaciones / Labor, Madrid 1979, 239-279. Analiza Alberto la relación entre causa y realidad, para dar respuesta al ateísmo de Sartre que opone “causalidad” a “autosuficiencia constitutiva”. Según Sastre, si Dios hubiera creado el mundo, éste no sería autosuficiente. Alberto del Campo distingue dos órdenes de autosuficiencia: en “línea de constitución de la realidad” y en “línea de originación”. El mundo puede ser autosuficiente constitutivamente aunque dependa de una causa en línea de originación. Su tesis es que “solo una ‘causa’ que lo sea de una ‘realidad’ que sea ‘de suyo’ todo lo que es

- puede ser una verdadera causa: de lo contrario no sería causa de nada ni sería, propiamente hablando, 'causa'. Y a la inversa: Solo una realidad que sea constitutivamente autosuficiente puede ser una 'realidad' causada; de no ser así se disolvería en su causa y no sería verdadera 'realidad'" (278-279). Por tanto, "inteligir una causa es, pues, inteligir esa causa en tanto que producción (o modificación de realidad)" (279).
- ³ J. A. Martínez, "El diálogo de Zubiri con Hume: el problema de la causalidad", en J. A. Nicolás; Ó. Barroso (edits.). *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Comares, Granada 2004, p. 353-362. De hecho, J. A. Martínez estudia esta relación en la obra de Zubiri "Sobre la realidad". Cf X. Zubiri, *Sobre la realidad (1966)*, (ed. José A. Martínez) Alianza / Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2001 (=SR).
- ⁴ Cf D. Hume, *Treatise on Human Nature*, Oxford 1960, lib. I, parte III, nn. 69-179. Hay traducción al español por Hernán Rodríguez y revisada por el autor: *Tratado de la naturaleza humana* (edición de Félix Duque), Tecnos, Madrid 1988. Los textos entrecorillados son de esta edición. Los nn. corresponden a la paginación original de la edición de L. A. Selby-Bigge. Cf 2nd ed. revised by P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1975. Citaremos por *Treatise* seguido de de la página del original. Cf también D. Hume, *Enquiry concerning the Understanding*, Oxford 1975. La traducción es de Jaime de Salas Ortueta: *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza. Madrid 1992. Citaremos por *Enquiry*. Los números se referirán también a la obra original. Cf S. Rábade, *Hume y el Fenomenismo moderno*, Gredos, Madrid 1975; Fernández, C., "La causalidad en David Hume", *Pensamiento* 52 (1996) 49-74.
- ⁵ A. Ferraz Fayos, *Zubiri: el realismo radical*, Cincel, Madrid 1987, 53-58; F. González de Posada, *La física del siglo XX en la metafísica de Zubiri*, Instituto de España, Madrid 2001, 133-143; H. Feussier Binder, "Influencia de la física en la filosofía de Zubiri: la noción de campo", en J. A. Nicolás; H. Samour (edits.). *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, Comares, Granada 2007, 659-688. Este autor cita otros trabajos sobre este tema y después recoge la noción de campo en las últimas obras escritas por Zubiri: 1062-1983. Cf, sobre todo, las pp. 669-688.
- ⁶ J. Sáez Cruz, *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, Universidad Pontificia, Salamanca 1995, 249-265. Para lo cual he necesitado desarrollar primeramente en qué consiste el Yo y su constitución con respecto a la realidad humana, el papel de Dios en la construcción o constitución de mi Yo y cómo en los dinamos de la realización del ser humano se accede a Dios. Por esto, no considero preciso insistir ahora en el carácter de la accesibilidad en Dios ni en su acceso al mundo (mundanidad de Dios); ni en el acceso del hombre a Dios. Tampoco es preciso estudiar aquí qué es Dios *quoad se* (realidad absolutamente absoluta), qué es Dios *quoad nos* (fundamento último de todo lo real en cuanto real, y fundamento posibilitante e impelente de la realización humana) y qué el es hombre como animal personal. He presentado la misma acción causativa de Dios "en" el hombre y del hombre "en" Dios, en cuanto causalidad interpersonal, como irreductible a la simple "dimensión" de "cosa-sentido", es decir, que Dios no está en función de la vida del hombre como una "cosa-realidad" cualquiera, que entonces recibe la actualización de "cosa-sentido". Mi argumento se reducía a expresar la transcendencia de Dios con respecto del hombre por encima de relación del hombre con la "cosa-realidad" y la "cosa-sentido"; porque se sitúa en el ámbito de la "realidad-fundamento". Sobre la "cosa-sentido", cf *infra*, nota 39. Cf. también mi artículo "Estatuto noológico de la causalidad personal". En A. PINTOR-RAMOS (Coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca, Publicaciones Univ. Pontificia de Salamanca, 2009, pp.193-217.
- ⁷ X. Zubiri conocía bien las matemáticas, física y biología, por haber estudiado con los representantes más señeros de estos saberes y por haber mantenido siempre la apertura a los problemas de las ciencias. Cf C. Castro de Zubiri, *Biografía de Xavier Zubiri*, Edinford, S.A., Málaga 1992, 101 y 117. Cf J. Corominas; J. A. Vicens, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus, Madrid 2005, 157-169. Cf X. Zubiri, *Inteligencia y logos*, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1982, Apéndice: "La realidad de lo matemático", pp. 133-146. Sobre el concepto de realidad por postulación, cf Th. Fowler, "Realidad en la ciencia y realidad en la filosofía: importancia del concepto de realidad por

- postulación”, en J. A. Nicolás; H. Samour, *Historia, ética y ciencia, op. cit.*, 537-560.
- ⁸ M. Bunge, *Causality. The place of the causal principle in modern science*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1959. Trad. española por Hernán Rodríguez: *Causalidad. El principio de causalidad en la ciencia moderna*, Eudeba, Buenos Aires, 1965². Citaremos según la numeración interna de esta obra. Además, cf M. Bunge, “Conjunción, sucesión, determinación, causalidad”, en M. Bunge y otros, *Las teorías de la causalidad*, Sígueme, Salamanca 1977, 47-68. Agradezco a Antonio González su sugerencia para buscar una posible relación entre Bunge y Zubiri.
- ⁹ Cf A. Ferraz, “Ciencia y realidad”, en J. Feijoo y otros, *Zubiri: pensamiento y ciencia*, Amigos de la cultura científica / Fundación Marcelino Botín, Santander 1983, 33-69; V. Arribas Montes, “El tema de la ciencia en la filosofía de Xavier Zubiri”, *The Xavier Zubiri Review*, 7 (2005), 29-39; J. Monserrat, “La conexión fundamental de Zubiri con las ciencias humanas”, *The Xavier Zubiri Review*, 7 (2005), 57-65; Th. B. Fowler, “Zubiri en el panorama de la filosofía de la ciencia del siglo XX”. En J. A. Nicolás y Ó. Barroso (edits.) *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri, op. cit.*, 197-208; I. AISA, “Ciencia y filosofía en Xavier Zubiri”, en I. Murillo (ed.), *Fronteras de la filosofía de cara al siglo XXI*, Diálogo filosófico, Madrid 2000, 259-263.
- ¹⁰ Cf J. Gevaert, “Atorno al paradigma della creazione”, *Salesianum*, 4 (1967). Es muy relevante el objetivo de aplicar a la causalidad creadora el modelo de la causalidad intersubjetiva, respondiendo a los retos que planteaban autores ateos, como K. Marx, Merleau-Ponty y J.-P. Sartre.
- ¹¹ Podemos afirmar que tanto para Mario Bunge como para X. Zubiri la razón no cubre el ámbito de la causación. No toda causación ha de estar abarcada por la razón. Por esto no es verdadero *a priori* el principio de razón suficiente leibniziano (*Causality*, 9.2-9.5; 9.7. Cf Leibniz, *Monad.*, 32; Cf IRA 263-292).
- ¹² Esta obra, significada con “IS” se refiere a la trilogía sobre la filosofía de la inteligencia: *Inteligencia sentiente*, Alianza /Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid. La primera parte recibe ese mismo título (1^a ed. 1980). En la ed. 3^a de 1984 toma el título de *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad* (=IRE). Posteriormente aparecen *Inteligencia y logos* (1982) (=IL) e *Inteligencia y razón* (1983) (=IRA), en la misma editorial.
- ¹³ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios* (ed. Ignacio Ellacuría), Madrid, 1984, 201-208, 215-126, 350-354. Citaremos esta obra por HD.
- ¹⁴ Cf X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios* (ed. Diego Gracia), Madrid, 1987⁹, 2291-353. Citaremos esta obra con NHD.
- ¹⁵ “La nueva física (*Un problema de filosofía*)”, *Cruz y Raya*, 10 (1934), 7-94. Nosotros citaremos por NHD.
- ¹⁶ Buena presentación de este tema en el contexto de la filosofía de las ciencias en F. González de Posada, *La Física del siglo XX en la metafísica de Zubiri, op. cit.*, 45-73; *Ibid*, “La ciencia contemporánea en la obra de Zubiri”, en D. Gracia (ed.), *Desde Zubiri*, Comares, Granada 2004, 35-55.
- ¹⁷ NHD, p. 332.
- ¹⁸ “No es forzoso interpretar dicho principio (de indeterminación) como una negación del determinismo. Es posible que las cosas estén relacionadas entre sí por vínculos *determinantes*, es decir, que el estado del electrón, en un instante del tiempo, determine unívocamente su curso ulterior. Pero lo que el principio de Heisenberg afirma es que semejante determinación carece de sentido físico, por la imposibilidad de conocer exactamente este estado inicial” (NHD 333).
- ¹⁹ NHD, p. 333.
- ²⁰ NHD, p. 334.
- ²¹ NHD, p. 337.
- ²² Cf NHD, 455-542. Este artículo se redacta en 1944, a partir de las notas de cursos dados en Madrid (1934-35) y París (1937-39).
- ²³ “El ser es acción” (NHD 479, cf 498). “En realidad, pues, el ser, aun finito, es actividad, y sus actos no consisten sino en volver a sí mismo” (NHD 476). Por eso dice: “Toda esta metafísica es activista” (NHD 475).
- ²⁴ Dios es acción pura y subsistente y en cuanto personal es *eros* subsistente y *ágape* subsistente. “Por esto su ser, que es infinito, es infinitamente extático; tiende a comunicarse como fuente infinita (*pegé*), como *fontanalis plenitudo*. La infinitud de su mismidad es *eo ipso*, la infinitud de su éxtasis personal” (NHD 480). Dios es el “éxtasis subsistente” (NHD 478).
- ²⁵ X. Zubiri remite a Aristóteles (NHD 476), pero no indica dónde. Quizá se refiera al ser

- como acto o *enérgeia*. Cf *Met.* VIII y XII.
- ²⁶ Cf también NHD 527. Nos recuerda la actualización metafísica de la unidad de la esencia en las notas de la sustantividad, como un *ex* de un *in*, es decir, la interioridad o unidad esencial de lo real se actualiza externa y dimensionalmente en las notas (IRE 205).
- ²⁷ Parece que puede depender aquí de Ortega. Cf el concepto de “ejecutividad” en Ortega y Gasset. Cfr. N. R. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*, Gredos, Madrid 1979, 75-106; sobre todo, 84.
- ²⁸ NHD, p. 470.
- ²⁹ NHD, p. 511.
- ³⁰ “El ser es, pues, una especie de primaria y radical operación activa por la que las cosas son más que realidades, son algo que *se realiza*” (NHD 468).
- ³¹ NHD, p. 471.
- ³² NHD, p. 472.
- ³³ NHD, p. 272; cf. NHD 494-503.
- ³⁴ NHD, p. 496.
- ³⁵ NHD, p. 472.
- ³⁶ NHD, p. 472.
- ³⁷ Cf. NHD, p. 496.
- ³⁸ NHD, p. 496-497.
- ³⁹ NHD, p. 527.
- ⁴⁰ NHD, p. 477.
- ⁴¹ Podemos comprobar que este concepto de persona madura hasta el concepto de “suidad” y “realidad reduplicativamete suya”, “formal y reduplicativa suidad real” (IRE 212; cf 121, 212-214; HD 48-50, 168, 170 y X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad* (ed. Diego Gracia), Alianza / Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1989, 205-245, 217-240. Esta obra será citada por EDR).
- ⁴² NHD, p. 511.
- ⁴³ NHD, p. 479-480.
- ⁴⁴ NHD, p. 481.
- ⁴⁵ NHD, p. 480.
- ⁴⁶ NHD, p. 481.
- ⁴⁷ NHD, p. 502.
- ⁴⁸ “La creación se realiza al unir; y la unión verdadera no se obtiene más que al crear: he aquí dos proposiciones correlativas”. T. de Chardin, *Escritos del tiempo de Guerra (1916-1919)*, Taurus, Madrid 1966. Cf G. Marquinez Argote, “Teilhard de Chardin y Xavier Zubiri. Dos posturas gemelas frente a la escolástica”, en AA. VV., *Homenaje a Xavier Zubiri*, t. II, Moneda y Crédito, Madrid 1970, 343-352. Cf además, J. de Sahún Lucas, “La acción creadora vista por Teilhard de Chardin”, *Verdad y Vida*, 28 (1970).
- ⁴⁹ NHD, p. 493.
- ⁵⁰ NHD 493. Esta idea la mantiene a lo largo de toda su vida. Cf X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Alianza / Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1977, 152-154.
- ⁵¹ NHD, p. 494.
- ⁵² NHD, p. 495.
- ⁵³ NHD, p. 494.
- ⁵⁴ NHD, p. 495.
- ⁵⁵ NHD 525; cf NHD 522-523. “La vida divina imprime en el hombre su *huella*, y de ésta emerge la vida sobrenatural del cristiano, al unisono con la vida trinitaria de Dios” (NHD 518). La vida misma de Dios en el hombre tiene como consecuencia clara una “transformación interior” (NHD 522), en cuya virtud “el hombre se encuentra *deificado*, lleva en sí la vida divina por donación gratuita” (NHD 521). Zubiri corrobora esta idea con diversas alusiones a los Padres Griegos (cf NHD 518-542). La Trinidad se mantiene en el alma de justo confiriéndole una “segunda naturaleza deiforme” (NHD 525). La gracia santificante que deifica es un “*bonum radical*” que le hace grato a Dios y que “no designa una simple cualidad moral, sino una *habitud teológica y metafísica*” (NHD 527). No es una “fotografía” de Dios sino una “*semejanza activa y dinámica*” (NHD 525). Sobre la “*deificación sustancial*” de Cristo, cf NHD 510-518. Al final de su obra Zubiri preferirá hablar de “*deiformación*” en vez de *deificación*. Cf HD 380-381. La inhabitación de la trinidad en el hombre es una “*deificación*” del hombre. Por esta vida divina el hombre vive una relación de fe y amor personal con “*Dios tripersonal*” (HD 521). Es la *dynamis theou en nosotros*, aplicada tanto al Hijo como al Espíritu Santo, que expresa “*recibir la fuerza de Dios*”. Cf NHD 521, nota 1. Aquí se califica la acción del Espíritu Santo Dios en el hombre de modo que “*lo operado es formar al Hijo en el hombre*” (*ibid.*). Es una causalidad de Dios en el hombre, pero esta relación interpersonal no llega a expresarse como causalidad personal.
- ⁵⁶ NHD, p. 526.
- ⁵⁷ NHD, p. 527.
- ⁵⁸ NHD, p. 393.

- ⁵⁹ NHD, p. 496-497.
- ⁶⁰ NHD, p. 496.
- ⁶¹ NHD, p. 487.
- ⁶² NHD, p. 497.
- ⁶³ NHD, p. 499.
- ⁶⁴ “La presencia de Dios en las obras *ad extra* no es panteísmo” (NHD 496; cf NHD 493, 496, 501). La razón de esta tesis es que “la trascendencia de Dios es compatible con su presencia por causalidad formal en el sentido descrito” (NHD 524-525).
- ⁶⁵ NHD, p. 595.
- ⁶⁶ NHD, p. 477.
- ⁶⁷ Es la primera parte de la obra titulada *Sobre el sentimiento y la volición* (ed. Diego Gracia), Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1992, 16-193. Citamos esta obra con la sigla SSV. Aquí, hablando de la influencia ejercida en la voluntad libre, como distinta de la causalidad eficiente, el editor apunta en nota que este tema fue tratado anteriormente en 1960 en el curso titulado “Acerca del mundo” (nota 5, p. 112), que no se ha publicado todavía.
- ⁶⁸ SSV, p. 166-167
- ⁶⁹ No podemos aquí entrar en este tema, importantísimo. Para un estudio de este tema, Cf J. Sáez Cruz, *La accesibilidad de Dios*, *op. cit.*, cap 2: “Transcendentalidad y función trascendental”, 53-61. Allí se aporta más bibliografía.
- ⁷⁰ SSV, p. 168.
- ⁷¹ El “dar de sí” realidad caracteriza a la dinamicidad de la realidad. Pero aquí “dar realidad” al efecto supone la novedad de una acción que Zubiri denominará “cuasi-creación”. Cf EDR 239, 250, 324. Es por eso una capacidad recibida del Dios creador.
- ⁷² Cf. SSV p. 178.
- ⁷³ SSV, p. 112.
- ⁷⁴ Cf. SSV, p. 113.
- ⁷⁵ Aparece publicado en 1963 en la 5ª edición de *Naturaleza, Historia, Dios*. M^a L. Rovaletti supone que este artículo recoge una lección dada 15 años antes. Por tanto, estaríamos en 1948. Cf “Voluntad de fundamentalidad”, en *Universitas philosophica*, 9, 1987, 20.
- ⁷⁶ NHD, p. 413.
- ⁷⁷ NHD, p. 414.
- ⁷⁸ NHD, p. 413.
- ⁷⁹ NHD, p. 414.
- ⁸⁰ Cf. NHD, p. 415.
- ⁸¹ Publicado en *Sobre el sentimiento y la volición*, *op. cit.*, 195-320.
- ⁸² SSV, p. 272.
- ⁸³ SSV, p. 272.
- ⁸⁴ “De suyo” es una expresión que aparece en SE, donde Zubiri no alude al momento dinámico de la realidad ni, por tanto, a la causalidad. “De suyo” es la “formalidad de realidad”. Según Zubiri ha de entenderse como “modo de quedar” un contenido en el sentir intelectual (cf IRE 10, 56-60). Sobre el significado de “de suyo”, cf. G. Marquínez Argote, *Historia de la palabra realidad desde sus orígenes hasta Zubiri*, Ed. el Búho, Bogotá 2006, 61-74.
- ⁸⁵ SSV, p. 306.
- ⁸⁶ X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones* (ed. Antonio González), Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1993 (Citaremos con PFHR). El editor prefiere aquí seguir el curso de Barcelona, que incluye algunas correcciones de Zubiri al curso impartido en Madrid. Cf *ibid.* p. 29, nota 1. No consideramos ahora la parte de este libro correspondiente al curso dado en 1971, sobre “El problema teológico del hombre: Dios, religión, Cristianismo”, cuya novedad se recoge parcialmente en la exposición de esta obra; y, en parte, está también recogida en “Hombre y Dios”, del que hablaremos más adelante (cf *infra*, 1.9.)
- ⁸⁷ La expresión “cosa-sentido” se aplica ahora a la realidad última en cuanto posibilitante (PFHR 46). En nota se nos remite al sentido que tiene en la obra de X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, Alianza / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1962 (Citaremos por SE), pp. 96-210. Ahí ya Zubiri distingue las cosas reales de las “cosas-sentido” (SE 105; cf EDR 228; HD 19). Sobre la articulación entre cosa-realidad y cosa-sentido, cf J. Sáez Cruz, *La accesibilidad de Dios*, 106-108; A. Pintor Ramos, *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1993, cap IV: “El ‘sentido’ en Zubiri”, 143-188; P. Cerezo, “Del sentido a la realidad. El giro metafísico en Xavier Zubiri”, en J. Muguerza y otros, *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta/Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1995, 221-254.
- ⁸⁸ PFHR, p. 43
- ⁸⁹ PFHR, p. 39.

- ⁹⁰ El momento del fundamento último como “imponente” irá cambiando de término hacia “impelente” (HD 83).
- ⁹¹ PFHR, p. 40.
- ⁹² “La deidad no es nada distinto del mundo y de las cosas reales. Pero si es esa condición que las cosas reales tienen, por el mero hecho de ser reales, de tener un dominio las unas sobre las otras, y todas ellas sobre el hombre, y el hombre sobre las demás cosas: es la realidad en su condición de poder. Esto no es una teoría: es un hecho inconcuso” (PFHR 44). La “deidad” no es Dios sino el poder de la realidad, en cuanto última, posibilitante e imponente de la realización personal del hombre. Para tener una visión del desarrollo de este término en Zubiri, cf J. Sáez Cruz, *La accesibilidad de Dios*, 222, nota 29.
- ⁹³ PFHR, p. 43.
- ⁹⁴ PFHR, p. 42.
- ⁹⁵ SR 161-180. La base de este libro es un curso impartido por Zubiri en 1966. Cf SR, IV.
- ⁹⁶ J. A. Martínez ha estudiado bien esta relación. Cf *supra* nota 3.
- ⁹⁷ SR, p. 172.
- ⁹⁸ Cf. SR, p. 174.
- ⁹⁹ SR, p. 174.
- ¹⁰⁰ SR, p. 179.
- ¹⁰¹ SR, p. 179-180.
- ¹⁰² SR, p. 181.
- ¹⁰³ SR, p. 182.
- ¹⁰⁴ SR, p. 182.
- ¹⁰⁵ SR, p. 182.
- ¹⁰⁶ Incluso en “Estructura dinámica de la realidad”, X. Zubiri mantiene en nota la posibilidad de interpretar el “poder” como “predominio de una causa sobre su efecto” o como “rango de una realidad”. Cf EDR 235, nota 1. A pesar de esta nota, en EDR el “poder de lo real” (EDR 235) se constata como momento de la realidad que se impone por sí misma a la inteligencia, en su atenuamiento a esa misma realidad. Este hecho es denominado desde NHD “religación” y de ello ya hemos tratado con anterioridad (cf *supra* 1.6). La interpretación de la religación varía a lo largo de su obra (cf NHD 411-412, 428-433; HD 92-99; 128-133; 372-381. Además, cf J. Sáez Cruz, *La accesibilidad de Dios*, 205-226, donde apunto una bibliografía fundamental. Para situar la religación de Zubiri en su contexto histórico, cf A. Torres Queiruga, *Filosofía de la religión en Xavier Zubiri*, Tirant lo Blanch, Valencia 2005, 20-84.
- ¹⁰⁷ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, *op. cit.* Al final de esta obra, X. Zubiri se defiende de la acusación de haber escrito “un libro estático, y un libro puramente quiescente y de conceptos”. Y responde a continuación: “Lo siento mucho. Tendré o no tendré razón, pero estimo precisamente que el dinamismo compete esencial y formalmente a la esencia tal como la he descrito en mi modesto y pesado libro *Sobre la esencia*” (EDR, p. 327-328).
- ¹⁰⁸ EDR, p. 7.
- ¹⁰⁹ EDR, p. 8.
- ¹¹⁰ EDR, p. 74.
- ¹¹¹ “Un modo de principio”; Zubiri remite a *Met. V*, 1: 1013 a 17-18.
- ¹¹² Zubiri ha dejado constancia de esta reducción ya en “La idea de la naturaleza: la nueva física” (1934).
- ¹¹³ EDR, p. 74.
- ¹¹⁴ EDR 72. Cf *supra*, nota 11.
- ¹¹⁵ Cf EDR 76-77. Más adelante presentaremos mejor las tesis de Hume.
- ¹¹⁶ Cf EDR, p. 77-78. Cf *KrVB* 4-5, 106.
- ¹¹⁷ EDR, p. 234.
- ¹¹⁸ Cf. SE, p. 511.
- ¹¹⁹ EDR, p. 93.
- ¹²⁰ EDR, p. 321.
- ¹²¹ EDR, p. 234.
- ¹²² EDR, p. 320.
- ¹²³ Cf. EDR, p. 235.
- ¹²⁴ EDR, p. 89.
- ¹²⁵ EDR, p. 318.
- ¹²⁶ EDR, p. 88. Incluso el problema de la causalidad divina: “La causalidad divina se inscribe dentro de su potencia activa” (EDR 89, cf 94). Posiblemente se inspira en su trabajo acerca de los Padres griegos, “El ser sobrenatural...”[1944]. Pero allí la causalidad es “expansión o proyección excéntrica de la actividad originaria en que el ser consiste” (NHD 472). No son momentos metafísicos equivalentes: la actividad originaria del ser se expande en causalidad proyectiva y excéntrica. Recuerda al clásico *agere sequitur esse*, pero se distancia de él. En la filosofía clásica la actividad es *consecutiva* del ser;

- para Zubiri la actividad es *constitutiva* de la realidad.
- ¹²⁷ EDR, p. 92.
- ¹²⁸ Una anticipación de este concepto de dinamicidad de la realidad puede encontrarse en el concepto de *Wirklichkeit* de A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille un Vorstellung*, § 4. La esencia de la materia se concentra en la relación causa-efecto, y su ser es la actividad. El obrar (*Wirken*) caracteriza a la realidad (*Wirklichkeit*).
- ¹²⁹ EDR, p. 316.
- ¹³⁰ EDR, p. 99.
- ¹³¹ EDR p. 91, cf. p. 318
- ¹³² EDR, p. 98-99.
- ¹³³ “Este es el único que es sustantivo, el único sistema que está dotado precisamente de causalidad. Podría llamarse *natura naturans*, o Todo, pero siempre que se hicieran graves correcciones” (EDR 91). Creemos que no interesa ahora precisar mucho en torno al tema de esta totalidad. No es sujeto o noumeno ni raíz de donde brotan los fenómenos cósmicos. “Se trata pura y simplemente de una estructura de algo puramente estructural, que es activo en sí mismo y por sí mismo. Y en esta actividad abarca precisamente todas las estructuras parciales que comprende” (EDR 91). “El mundo es la causalidad” (EDR 317), algo distinto de que el mundo sea una causa. El mundo ni es cosa ni es causa (*ibid.*).
- ¹³⁴ “La causalidad es un constitutivo éxtasis precisamente porque es la estructura misma del dar de sí en respectividad” (EDR 318; cf NHD 413, 480-481; SR 177-180).
- ¹³⁵ Cf cap. IX: “El dinamismo de la suidad”, pp.205-245. Aquí distinguirá claramente entre acto y acción, o mejor, entre actos y acciones, en el diálogo con Aristóteles para esclarecer el sentido que da al término “acto” y a la dinamicidad como distinta de la “potencia” de Aristóteles (cf EDR 230-233). Zubiri desarrolla los distintos dinamismos de lo real, cuya exposición no interfiere directamente en el concepto de causalidad, salvo el apartado acerca de la “apertura causal a la propia personalidad” (cf EDR 233-245). Aquí refuerza la distinción ya hecha entre causalidad y poder.
- ¹³⁶ EDR, p. 95.
- ¹³⁷ EDR, p. 90.
- ¹³⁸ EDR, p. 90.
- ¹³⁹ EDR, p. 319.
- ¹⁴⁰ EDR, p. 95.
- ¹⁴¹ EDR, p. 96.
- ¹⁴² EDR, p. 319.
- ¹⁴³ EDR, p. 89.
- ¹⁴⁴ EDR, p. 319.
- ¹⁴⁵ EDR, p. 92.
- ¹⁴⁶ EDR, p. 235.
- ¹⁴⁷ EDR 236. la relación entre “apoderamiento” y “posibilitación” está ya planteada en “El problema del mal” (1964). Para distinguir entre poder (dominio) y causa. Cf *supra*, 1.5.
- ¹⁴⁸ EDR, p. 157.
- ¹⁴⁹ EDR, p. 84. Strawson critica también a Hume la reducción de la impresión de las relaciones causales a átomos psíquicos, aislando unas impresiones de otras que les siguen o preceden. “Pero reducir de esta forma a sus átomos es falsificar; y en general Hume falsifica sistemáticamente la fenomenología de la percepción”. P. F. Strawson, *Análisis y metafísica: una introducción a la filosofía* (Trad. Vicente Sanfélix Vidarte), Paidós (I.C.E. Univ. Autónoma de Barcelona), Barcelona / Buenos Aires / México, 1997, 177.
- ¹⁵⁰ EDR, p. 317.
- ¹⁵¹ EDR, p. 86. Esta idea se profundizará analizando IS.
- ¹⁵² EDR, p. 88.
- ¹⁵³ En NHD 337, en el estudio “La idea de naturaleza: la nueva física” (1934) mantiene que el determinismo (científico) es un tipo de causalidad. “Es posible interpretar el determinismo como causalidad, admitiendo que las causas actúan determinadamente” (NHD 342).
- ¹⁵⁴ Cf “Acerca de la voluntad” (1961) y “Sobre la realidad” (1966).
- ¹⁵⁵ X. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre: cristianismo* (ed. Antonio González), Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1977. Citaremos por PTHC.
- ¹⁵⁶ PTHC 460. Zubiri define estos términos intentando explicar la revelación. Revelación es el poder de Dios, destinado a que el hombre lo acepte. En tal caso, se apodera de él.
- ¹⁵⁷ PTHC, p. 322.
- ¹⁵⁸ El concepto de “condición” Zubiri lo ha utilizado en el curso “El problema filosófico de la

- historia de las religiones” (1965) para ayudarse a distinguir entre causalidad y poder.
- ¹⁵⁹ En nota citando a estos dos autores y sus obras, el Editor aclara que la *causalidad moral* fue defendida por M. de Ledesma, G. Vázquez y J. de Lugo. Cf PTHC 339, nota 1. Zubiri mantiene que las acciones sacramentales, entendidas como acciones morales de Cristo, son acciones de su vida personal, la misma con la que plasmó el cristianismo en su muerte y resurrección. Unos cristianos hacen a otros cristianos siendo mediación signitivamente de la acción de Cristo (cf PTHC 334).
- ¹⁶⁰ PTHC, p. 348.
- ¹⁶¹ PTHC, p. 225.
- ¹⁶² PTHC, p. 204.
- ¹⁶³ Cf. PTHC, p. 209.
- ¹⁶⁴ PTHC, p. 216. “Una biografía es (...) la construcción o la ejecución (..) de eso que llamamos mi ser sustantivo” (PTHC 299).
- ¹⁶⁵ PTHC, p. 215.
- ¹⁶⁶ PTHC, p. 216.
- ¹⁶⁷ PTHC, p. 216.
- ¹⁶⁸ Las páginas referentes a este apartado corresponden a la segunda y tercera parte de la obra Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, *op. cit.* La segunda parte incluye alguna corrección por parte del editor, que él justifica (*ibid.*, pp. VI y VII). La tercera parte tan sólo el cambio del lenguaje oral al escrito.
- ¹⁶⁹ HD, p. 152, 206.
- ¹⁷⁰ Cf. HD, p. 155.
- ¹⁷¹ Clásicamente, causa es todo lo que influye en el ser del efecto. Por ej. Sto. Tomás: *Causa importat influxum quemdam ad esse causati* (*In V Metaph., lect. 1, n. 751*).
- ¹⁷² (HD 206). Este otro texto abunda en la misma idea: “A mi modo de ver, habría que decidirse a introducir en la metafísica un tipo de causalidad que llamaría *personal*, en virtud del cual la funcionalidad de lo real en tanto que real concierne a las personas en tanto que personas. Las personas son ‘quienes’ y el ‘quién’ no es una determinación numérica del ‘qué’. El ‘quién’ es un modo metafísico irreductible y último de realidad, propio de las esencias abiertas a diferencia de las esencias cerradas (HD 350) (sic). Al no ser un una proposición interrogativa indirecta ni una pregunta directa, no haría falta el acento en los pronombres “quien” ni “quienes”, como hace el propio Zubiri en el texto anterior.
- ¹⁷³ Con más claridad lo expresará en IRE 209-215.
- ¹⁷⁴ Nos servimos del Apéndice 2, de *Hombre y Dios*, titulado “Causalidad personal y moralidad”, *op. cit.*, 205-208; y de otras páginas: HD 201-204, 215-216, 304, 350-352.
- ¹⁷⁵ HD, p. 206.
- ¹⁷⁶ HD, p. 207.
- ¹⁷⁷ Cf Para comprender el concepto de lo físico como real, cf SE 11-13.
- ¹⁷⁸ HD 206. “Lo que constituye lo moral no es el contenido de las propiedades como valores, etc., sino el que esa propiedad sea mía por apropiación” (HD 374). Sobre el carácter físico de la dimensión moral del hombre, cf SH 143-144; 361-364, 474-478.
- ¹⁷⁹ HD, p. 207.
- ¹⁸⁰ HD, p. 207.
- ¹⁸¹ HD, p. 206.
- ¹⁸² Sobre la dimensión metafísica del amor, cf NHD 464-465. Cf M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie, Frühe Schriften*, vol VII (1973), 164-170. Cf también Frederick D. Wilhelmsen, *La metafísica del amor* (trad. Fernando Aguirre de Cárcer), Rialp, Madrid 1964.
- ¹⁸³ Cf. HD, p. 352.
- ¹⁸⁴ HD, p. 205-208.
- ¹⁸⁵ HD, p. 207.
- ¹⁸⁶ PFHR (1965), SR (1966) y EDR (1968), por lo menos.
- ¹⁸⁷ HD, p. 115.
- ¹⁸⁸ HD, p. 116.
- ¹⁸⁹ Cf. HD, p. 344-345.
- ¹⁹⁰ HD, p. 201.
- ¹⁹¹ HD, p. 203.
- ¹⁹² HD, p. 202.
- ¹⁹³ HD, p. 186, 314
- ¹⁹⁴ HD, p. 153.
- ¹⁹⁵ Lo que Dios da de sí es realidad. Así pues, “la realidad es donación” (HD 192). El modo de darse Dios al hombre es “donación personal”. Esta donación no es sólo mera “posición” absoluta de realidad, sino que además Dios personalmente se da a la persona humana, inteligente y volente, como su verdad real. Cf. HD, p. 315.

- ¹⁹⁶ Por ser Dios donación personal, la persona humana misma es reduplicativamente suya (cf HD 315).
- ¹⁹⁷ La presencia de Dios en la persona humana como una “causación efectora”, puede ser una interpretación ulterior y nunca como una causa eficiente clásica, propia de la materia inerte, sino como una causalidad personal. Decir que Dios es fundamento último de la realidad de las cosas no incluye formalmente que Dios “haga” las cosas, ni que Dios sea causa eficiente, ni siquiera que sea creador del mundo. La razón de esto, según la filosofía de Zubiri, es que el ser fundamento del mundo es una determinación mínima que puede ser asumida por todas las religiones importantes. Las determinaciones ulteriores pueden ser debidas a una teoría procedente de una fe religiosa o de una teoría filosófica que profundice y determine mejor la realidad del fundamento (cf HD 152-153).
- ¹⁹⁸ HD, p. 202.
- ¹⁹⁹ HD, p. 202.
- ²⁰⁰ HD, p. 188.
- ²⁰¹ La realidad de Dios está “en” las cosas; la realidad de las cosas está “en” Dios. No es un tipo de actualidad bi-unívoca entre una realidad y otra; entre fundante y fundado. Sino expresión de una dinamicidad desestabilizadora y desequilibrada, tensa. La clave de esta “tensión” (que en el hombre recibe el nombre de “tensión teológica”) está en Dios (HD 181). La presencia de Dios “en” las cosas no es sólo formal e intrínseca, sino también es un constituyente dar de sí, una fontanalidad. Dios hace que las cosas sean “de suyo” lo que son y actúen desde lo que son. Es una “transcendencia fontanal” de Dios (HD 177).
- ²⁰² Por esto, Dios no se dona de una manera abstracta, como si fuese una causa del mundo que se entrega a producir un efecto, sino que se dona al hombre en experiencia: es una “donación experiencial” (HD 317).
- ²⁰³ HD, p. 199.
- ²⁰⁴ HD, p. 153, 199.
- ²⁰⁵ HD, p. 200.
- ²⁰⁶ HD, p. 199.
- ²⁰⁷ HD, p. 183. Es la esencia teológica de la religión (HD 196).
- ²⁰⁸ “Todo hombre está en acceso incoado a Dios” (HD 197). Este acceso incoado en una forma de hacer experiencia de Dios, al hacer experiencia de su realidad-fundamento. “No es la experiencia empírica de un objeto, sino una experiencia metafísica de la fundamentación de su ser personal. Esta experiencia es *en sí misma* la experiencia de Dios. Dios es algo experimentado” (HD 204). En esta experiencia de libertad el hombre hace su ser relativamente absoluto. “Sépallo o no lo sepa, todo hombre tiene experiencia de Dios” (*ibíd.*).
- ²⁰⁹ Por esta presencia, Dios no es un “Yo” (pues no tiene ser) ni es un “Tú” excepcional (porque no está en el mismo nivel que la persona humana y la relación no es biunívoca). Dios no es formalmente un yo, pero está en el yo haciéndole ser Yo. Pero la presencia interpersonal de Dios en el hombre funda que el hombre pueda tener una relación Yo-Tú con Dios, pero desequilibrada y tensa (tensión dinámica) (cf HD 187).
- ²¹⁰ En el acceso incoado “es Dios mismo quien por ser ‘pre-tensión’ nos arrastra desde Él hacia Él, sépallo el hombre o no lo sepa, quiéralo o no lo quiera” (HD 220). Sobre el trascender de Dios, cf J. Sáez Cruz, *Accesibilidad de Dios*, *op. cit.*, cap. 12: “Transcendencia accesible de Dios ‘en’ las cosas y ‘en’ el mundo, explicada desde el mismo Dios”, pp. 239-247; y cap. 13: “La trascendencia y accesibilidad de Dios ‘en’ el hombre y la constitución formal del yo humano por Dios”, pp.249-265.
- ²¹¹ Sobre esta comprobación y comprensión cf J. Sáez Cruz, *Accesibilidad de Dios*, *op. cit.*, 219-226.
- ²¹² Cf. HD, p. 195.
- ²¹³ “La fe es en sí misma entrega y es la forma radical del acceso del hombre a Dios” (HD 209). Para profundizar en los caracteres de la fe, cf HD 209-304. Cf también J. Sáez Cruz, “Aportaciones al estudio del estatuto antropológico de la fe: una aproximación en clave zubiriana”, en *Proceedings metaphysics 2003. Second World Conference. Rome, July 2-5, 2003*. Vol II, Fondazione Idente di Studi e di Ricerca, Roma 2006, 235-244.
- ²¹⁴ Moción es la “inspiración interior que Dios ocasiona en el alma” (*Diccionario de la Real Academia Española*) “en orden a las cosas espirituales” (Espasa). S. Ignacio de Loyola presenta distintas “reglas para discernir espíritu”; y también las clases de mociones: las buenas para “recibir las” y las malas para “rechazarlas”. Cf Ignacio de Loyola, *Ejer-*

- cicios espirituales*. (Introducción, texto, notas y vocabulario por Cándido Falmases, S. I.), Sal Tèrrea, Santander, Arts, 184, 227, 313-322, 328-335. Puede consultarse también, *Obras Completas de San Ignacio de Loyola* (Transcripción, introducciones y notas del P. Ignacio Iparraguirre, S.I.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1952, especialmente, pp. 115, 203, 226, 230. Cf, además, K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche*, Herder, Freiburg 1958; A. Tornos, "Fundamentos bíblico-litúrgicos del discernimiento", *Manresa* 60 (1988) 319-329.
- ²¹⁵ HD, p. 220. "Por ser opción personal, la fe es radicalmente libre. No estamos arrastrados a ella incoerciblemente, sino simplemente atraídos: la libertad consiste en que somos nosotros quienes determinamos hacer nuestra esta atracción".
- ²¹⁶ HD, p. 198.
- ²¹⁷ HD, p. 215-216. El modo metafísico de causalidad vale tanto para la fe en una persona humana como la fe en una persona divina. Pero en la causalidad interpersonal entre Dios y el hombre mantenida en la fe, la relación es distinta que en la fe en una persona humana, porque la entrega a Dios es la entrega a lo más profundo de nosotros mismos. Esto no sucede cuando la fe es entrega a una persona humana.
- ²¹⁸ HD, p. 215.
- ²¹⁹ HD, p. 216.
- ²²⁰ HD, p. 204.
- ²²¹ HD, p. 199. Es una expresión mística, que indica el contenido del clásico "anonadamiento".
- ²²² HD, p. 204.
- ²²³ HD, p. 216.
- ²²⁴ HD, p. 199.
- ²²⁵ HD, p. 200.
- ²²⁶ HD, p. 204.
- ²²⁷ HD, p. 200.
- ²²⁸ HD, p. 154.
- ²²⁹ HD, p. 204.
- ²³⁰ HD, p. 204.
- ²³¹ Cf HD, p. 196-197.
- ²³² "Dios no está 'delante de' mis ojos, pero tiene un cierto modo de presencia que pudiéramos llamar inmediata. En el oído Dios está notificado por su noticia, por la cosa real. Pero en la tensión interpersonal, Dios está acusando su presencia en un modo de manifestación propio más bien del tacto que del oído. En el tacto tenemos más que noticia, pero menos que la presentación formal de la cosa: es una 'nuda presencia' en que se aprehende en 'tanteo' la realidad misma sin ser vista. Es la aprehensión de la nuda presencia en tanteo. Es como si Dios en su tensión dinámica estuviera no dejándose ver, pero sí haciendo sentir inmediatamente su nuda presencia en una especie de llamadas con los nudillos en la puerta del hombre. Si el modo propio de manifestación de la transcendencia personal meramente fontanal es 'noticia', el modo propio de manifestación de la transcendencia interpersonal, en tensión, es 'tanteo'. El hombre podrá ignorar que esos impulsos internos son de Dios presente en él. Pero ésta es otra cuestión porque, repito, estoy hablando no del hombre sino de Dios en cuanto accesible. Dios es accesible porque se manifiesta en esa especie de sacudidas de tensión dinámica" (HD 189-190).
- ²³³ HD, p. 233.
- ²³⁴ HD, p. 197.
- ²³⁵ HD, p. 204.
- ²³⁶ HD, p. 198.
- ²³⁷ "La moción de Dios no es una segunda moción añadida a la que parte de mí, sino que esta moción que de mi parte es ya formalmente, y en sí misma, moción de Dios. Correlativamente, por parte del hombre, pedir, por ejemplo, ayuda a Dios no es pedir auxilio a alguien que está fuera y a quien se pide que acuda, sino pedir una como intensificación de quien está ya personalmente un nosotros, y en quien somos ya radicalmente dinámicos; es pedir a un Dios que es transcendente *en* mí. Acudir a Dios es acudir a mi propio fondo transcendente. Al entregarse a Dios, el hombre se entrega a lo más radicalmente suyo" (HD 203). Cf HD 203. Cf *infra* nota 87.
- ²³⁸ HD, p. 201.
- ²³⁹ HD, p. 198.
- ²⁴⁰ HD, p. 204.
- ²⁴¹ Cf. HD, p. 196.
- ²⁴² HD 204. Sobre el modo de esta experiencia y su repercusión en los sentidos, cf I. AISA, "Nuestro sentir de Dios, según Zubiri", *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, 29 (2002), 277-297, sobre todo, pp. 289-290 y 297. No

- es aquí el momento de valorar sus tesis.
- ²⁴³ HD, p. 203.
- ²⁴⁴ HD, p. 204.
- ²⁴⁵ Sobre la causalidad formal de los Padres Griegos y su relación con la causalidad formal constituyente en Zubiri, cf. J. Sáez Cruz, *La accesibilidad de Dios, op. cit.*, 275-283.
- ²⁴⁶ Cf. HD 203. La actuación de Dios moviendo la libre actividad de la criatura se ha denominado *praemotio physica*. No podemos entrar aquí a debatir el tema de si esta tesis tomista es mejor que la molinista del concurso divino. Zubiri ha propuesto una vía diferente que denomina “concurso mediato”. Cf. SSV 155-193. Sobre el debate acerca de la actuación de Dios sobre la libre actividad del hombre, y las posiciones del durandismo, molinismo y tomismo, cf. Dr. P. G. M. Manser, *La esencia del tomismo*. (Trad. de la 2ª ed. alemana de 1935 por Valentín Gª Yebra), ed. Instituto “Luis Vives” de filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1947, 657-681. Como contraste con Zubiri, sobre la “inmediatez mediada” cf. K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe* (Trad. Raúl Gabás Pallás), Herder, Barcelona 1984, 108-116.
- ²⁴⁷ Se trata de la tercera parte del libro *Espacio, tiempo, materia* (Nueva edición). Alianza / Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2008. Será citado por ETM. Con la publicación de esta *Nueva edición* (que en el interior del libro aparece como *Segunda edición*), queda anulada prácticamente la antigua edición de la obra con el mismo título, publicado en 1996, por haber encontrado “la última versión de esta obra” efectuada por Zubiri (ETM 6), por lo que se refiere al texto titulado “El concepto de materia”, que fue redactado posiblemente en 1975 (*ibid.*). Al ver en la nueva edición alusiones a la causalidad, creo oportuno incorporar este apartado, pero no quiero alterar la estructuración de este trabajo, en el que tengo reenvíos internos.
- ²⁴⁸ ETM, p. 465.
- ²⁴⁹ ETM, p. 475.
- ²⁵⁰ ETM, p. 484.
- ²⁵¹ ETM, p. 484.
- ²⁵² ETM, p. 486.
- ²⁵³ ETM, p. 484, nota 71
- ²⁵⁴ Corresponde al tríptico *Inteligencia sentiente* (1980-83), en tres volúmenes, publicados así: *Inteligencia sentiente* (1980)— y con el título *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad*, en la tercera edición de 1984—, *Inteligencia y logos* (1982) e *Inteligencia y razón* (1983), Alianza / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid.
- ²⁵⁵ El ámbito no es espacio sino un ambiente que generan las cosas, “en” las mismas cosas, ámbito de la misma formalidad de realidad (IL 30-31). La formalidad de realidad es “individual” (de cada cosa en sí misma) pero de ella excede el campo de realidad, siendo así formalidad campal. “Esta campalidad es ámbito transcendental” (IL 31).
- ²⁵⁶ Zubiri utiliza las categorías aquí unas categorías de actualización, como son el “entre”, el “hacia”, el “por”. Cfr. IRA 187-190. Sobre la distinción entre actuidad y actualidad cf. IRA 29.
- ²⁵⁷ IL, p. 36-42.
- ²⁵⁸ IL, p. 36.
- ²⁵⁹ La relación entre “abarcar” e “incluir” se expresa mejor en IRA 230-231. “La funcionalidad... es la inclusión de lo real en su campo impresivamente determinado” (IRA 232).
- ²⁶⁰ IL, p. 39.
- ²⁶¹ “El campo es en sí mismo el campo de funcionalidad. Sólo por ello cada una de las cosas puede depender de otras. Puede inclusive ser independiente de algunas de ellas. Independencia es un modo de funcionalidad” (IL 38). La dependencia es una forma de relación en el orden de la actuidad; la funcionalidad es un concepto más amplio, que puede abarcar los órdenes de la actuidad y de la actualidad.
- ²⁶² IL, p. 38.
- ²⁶³ IL, p. 39.
- ²⁶⁴ IL, p. 38.
- ²⁶⁵ IL, p. 39.
- ²⁶⁶ IRA, p. 233.
- ²⁶⁷ IL, p. 39.
- ²⁶⁸ “En la filosofía clásica causa es aquello de lo que algo procede mediante un influjo real sobre el ser del efecto” (IL 39-40). No se distingue suficientemente entre “causa” y “causalidad”. Se reservan, en general, para la acción causativa de la “causa eficiente”. Si se distingue de la funcionalidad de lo real, como ya hemos dicho.
- ²⁶⁹ La funcionalidad no concierne primaria y

radicalmente al contenido (notas) sino a su propia actualización como real. “Es la funcionalidad de lo real campal en cuanto real” (IRA, p. 230).

²⁷⁰ IRA, p. 230.

²⁷¹ IRA, p. 230.

²⁷² IRA, p. 230-231.

²⁷³ IL, p. 40.

²⁷⁴ “La funcionalidad... es la inclusión de lo real en su campo impresivamente determinado. Y este campo es ‘suyo’, es decir pertenece a lo real ‘de suyo’ en su propia formalidad. La funcionalidad es así un momento campal dado en la impresión de realidad. Este dato está dado justo como momento formal suyo. No se trata, pues, de una inferencia o cosa similar (...) sino que es un dato inmediato y formalmente dado en la impresión misma de realidad” (IRA 232).

²⁷⁵ Cf IRA 30-31, 63. Sobre la kinestesia y la experiencia de Dios “en hacia” y cf IRE 101-105; HD 32-35, 103-104; 194, 197, 235-236. Cf también I. AISA, “Nuestro sentir de Dios, según Zubiri”, *Cuadernos salmantinos de filosofía* (2002) 29, 277-297.

²⁷⁶ IL 40. Según Mario Bunge, “el ocasionalismo de Malebranche, arraigado en la identificación de la materia con la extensión pasiva y en el prejuicio de la esencial pasividad de los ‘espíritus finitos’, es del todo incompatible con la ciencia moderna, que revela el carácter dinámico del mundo real y la gran medida de espontaneidad en el comportamiento de toda porción de materia tanto sensible como inanimada” (*Causality*, 8.1.3). Zubiri, por su parte, afirma que, desde el punto de vista metafísico, el ocasionalismo es una teoría sostenible (cf EDR 85; cf SR 173). Pero tiene otro modo de entender el concepto de ocasión: “Porque el ocasionalismo no tiene realmente lugar en el sentido plenario más que allí donde hay interacción de causas físicas: es la concurrencia de varias causas sobre un mismo efecto, o es la posibilidad de que una causa produzca sus efectos en la condición o en la circunstancia ocasional en que otra ha producido los suyos” (SSV 307). Ahora bien, esto no se puede aplicar a la vida humana respecto de Dios en la explicación del mal (cf *ibid*, 307-310).

²⁷⁷ IRA, p. 233.

²⁷⁸ Aquí tenemos dos tipos de fundamento. Un fundamento noológico o de la marcha del

campo al mundo (aquello hacia lo cual estamos lanzados del campo al mundo) y otro metafísico o constitutivo (aquello por lo cual algo, un “qué”, es lo que es).

²⁷⁹ IRA, p. 234.

²⁸⁰ IRA, p. 232.

²⁸¹ Ha sido Kant y después el llamado “realismo crítico” quien, bajo capa de científicidad, ha mantenido que las impresiones subjetivas de las cualidades remiten a la realidad que las ha causado a través de un razonamiento causal. Cf el Apéndice 5 de IRE, “Realidad y cualidades sensibles”, IRE 171-188, sobre todo las pp. 171 y 185. Cf T. B. FOWLER, Zubiri en el panorama de la filosofía de la ciencia del siglo XX, *art. cit*, en NICOLÁS Y BARROSO (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, *op. cit*, 202-203.

²⁸² El momento de alteridad es al mismo tiempo realidad intra-campal y mundanal: “El mundo no es sentido como causa de mis impresiones sino como mundanalidad de la alteridad impresiva de lo real como real” (IRA 233). El “por” como expresión del “hacia” es la categoría de actualización de la realidad dada campalmente que remite no solamente hacia otras cosas campales, sino hacia la pura y simple realidad, “hacia la realidad en cuanto realidad, esto es, remite al mundo. Su remisión al mundo es pues algo dado en impresión de realidad en su modo de ‘hacia’” (IRA 232). El momento de “mundanidad” de la realidad está dado en aprehensión primordial y es “la apertura de la impresión de realidad en cuanto impresión de pura y simple realidad” (IRE 212). Se trata de la expansión de la trascendentalidad (cf IRE 122).

²⁸³ La “remisión causal” del color hacia las ondas electromagnéticas, o sus fotones, está fundada sobre el “hacia” sentido del color y no al revés; está apoyada en la *realidad* de la cualidad percibida (el color mismo) y no en mis impresiones subjetivas; y es descubierta con un razonamiento formal. Pero esto no impide a las ondas electromagnéticas ser momento formal del fondo de la realidad profunda del color. Las ondas y sus fotones son necesarios para percibir el color, pero además son causas productoras del color; no se quedan fuera del color sino que son el momento formal de su realidad en profundidad. Dentro del ámbito de la percepción las ondas son la misma realidad que los colores (cf IRE 186-187).

- ²⁸⁴ Cf. IRA, p. 230.
- ²⁸⁵ IRA, p. 236.
- ²⁸⁶ D. Hume, *Treatise on Human Nature*, op. cit., nn. 69-179.
- ²⁸⁷ Cf. *KrV*, B 163, 232. E. Cassirer mantiene que el principio de causalidad no es un juicio sobre las cosas, sino una afirmación sobre la interconexión de nuestros conocimientos. Cf. *Determinismos und Indeterminismos in der modernen Physik*, Göteberg, Elanders 1937, 73-75.
- ²⁸⁸ *Met.* I, III, 983 a, b. Cf. *Met.* V, II.
- ²⁸⁹ IRA, p. 238.
- ²⁹⁰ IRA, p. 237-238.
- ²⁹¹ IRA, p. 237.
- ²⁹² Zubiri presenta aquí su tesis principal sobre la inteligencia sentiente: “No hay sentir y’ entender, sino tan sólo intelección sentiente, intelección impresiva de lo real en cuanto real” (IL 41).
- ²⁹³ IRA, p. 240.
- ²⁹⁴ Fundamento como realidad constituyente de la realidad campal. IRA 46, 256, 274. Cf. J. Sáez Cruz, *La accesibilidad de Dios*, op. cit., 233-236.
- ²⁹⁵ Aristóteles, *Met.*, lib. V, cap. 1. Cf. también Sto. Tomás, *Sum. Theol.*, I, q. 33, a. 1.
- ²⁹⁶ IRA, p. 167.
- ²⁹⁷ IRA, p. 203.
- ²⁹⁸ Causalidad como concepto puro enraizado en el entendimiento, cf. *KrV*, A 189, B 234.
- ²⁹⁹ D. Hume, *Treatise*, 73-82.
- ³⁰⁰ IRA, p. 241.
- ³⁰¹ IRA, p. 241.
- ³⁰² Cf. IRA, p. 185.
- ³⁰³ Cf. IRA, p. 186.
- ³⁰⁴ Zubiri no utiliza esta expresión clásica, al respecto, pero que creo indica bien lo que pretendemos hallar.
- ³⁰⁵ IRA 238. Aquí Zubiri se remite al curso profesado en la Universidad Gregoriana en el año 1973. Cf. *supra*, 1.10.
- ³⁰⁶ IRA, p. 238.
- ³⁰⁷ IRA, p. 238.
- ³⁰⁸ IRA, p. 238.
- ³⁰⁹ Agente, actor y autor es un orden que manifiesta cada vez más libertad y responsabilidad. HD 76-78. Cf. SH 586, 589, 593-594.
- ³¹⁰ Cf. EDR, p. 317.
- ³¹¹ Cf. IRE, Apéndice 5: “Realidad y cualidades sensibles”, IRE 171-194.
- ³¹² Cf. IRA, p. 247-248.
- ³¹³ Esta puede ser una buena paradoja: Si la funcionalidad está dada y la causalidad, no, ¿la funcionalidad de lo real en cuanto real puede estar *dada* en cuanto funcionalidad; y *no dada*, en cuanto es también causalidad? La salida del atolladero es respetar siempre los conceptos de causalidad como “nexo causal” o la “relación causa-efecto” (causalidad) y “causa” como origen-principio-fin de la acción causativa (causa eficiente y causa final).
- ³¹⁴ Cf. HD, “Presentación”, IV-V.
- ³¹⁵ HD, p. 26-27.
- ³¹⁶ HD, p. 24.
- ³¹⁷ HD, p. 25.
- ³¹⁸ Cf. la “unidad intrínseca” (HD 40) de los tres momentos del cuerpo de la persona humana: organismo, solidaridad y actualidad. En EDR (1968) Zubiri ya ha fundado la causalidad en la actividad, y esta se funda en la respectividad interna y externa de las sustantividades. “La causalidad es un momento de la actividad; y no la actividad un momento de la causalidad. Y esto es así porque la funcionalidad de lo real estriba en la respectividad interna y externa de las realidades sustantivas, activas por sí mismas, una respectividad intrínseca y formal, es decir: una respectividad actual en *actividad*” (EDR 89).
- ³¹⁹ “No hay nunca la actuación de una nota psíquica sobre una nota orgánica o reciprocamente, sino que no hay más que la actuación de un estado psico-orgánico sobre otro estado psico-orgánico” (HD 43). Esta actuación de un estado psico-orgánico sobre otro estado psico-orgánico es muy difícil de precisar científicamente para poder hablar con propiedad de causalidad científica. Pero pueden describirse y explicarse suficientemente sin que sean realmente una conexión causa-efecto. Cf. Mario Bunge, *Causality*, 3.3.1, 3.3.3; 11.4.
- ³²⁰ HD, p. 85.
- ³²¹ HD, p. 26-27.
- ³²² HD, p. 85.
- ³²³ HD, p. 85.
- ³²⁴ HD, p. 85-86.
- ³²⁵ HD, p. 84.

³²⁶ HD, p. 85.

³²⁷ HD, p. 87.

³²⁸ HD, p. 87.

³²⁹ HD, p. 87.

³³⁰ HD, p. 86.

³³¹ HD, p. 88.

³³² Nos presenta este tema en *Hombre y Dios*, en el apéndice 2, titulado: "Causalidad personal y moralidad" (HD 206-207).

³³³ Cf. SSV, p. 112.

³³⁴ SSV, p. 306.

³³⁵ Cf. PFHR, p. 42-43.

³³⁶ Incluso en el curso de 1971, "El problema teológico del hombre: Dios, religión y cristianismo" se alude a la superioridad de las relaciones de amistad a las cuatro causas aristotélicas (cf HD 207-208).

³³⁷ SR, p. 182.

³³⁸ Cf. PTHC, p. 339, nota 1; cf. HD.

³³⁹ HD, p. 350.

³⁴⁰ HD, p. 347-365.

³⁴¹ Cf mi obra *La accesibilidad de Dios*, Conclusión: Párrafo "Analogía de la causalidad personal", pp. 311-312.

³⁴² HD, p. iv.

³⁴³ HD, p. v.

³⁴⁴ HD, p. 88.

³⁴⁵ HD, p. 313-317.

³⁴⁶ NHD, p. 497.

³⁴⁷ NHD, p. 525.

³⁴⁸ NHD, p. 472-473.

³⁴⁹ NHD, p. 471.

³⁵⁰ NHD, p. 480.

³⁵¹ NHD, p. 537.

³⁵² EDR, p. 236.

³⁵³ HD, p. 201.

³⁵⁴ HD, p. 206.

³⁵⁵ HD, p. 206, 350.

³⁵⁶ HD, p. 198.

³⁵⁷ HD, p. 203.