

THE XAVIER ZUBIRI REVIEW

a publication of

The Xavier Zubiri Foundation of North America

Volume 10

ISSN 1538-5795

2008

An Eventful Decade: Review and Outlook

Editorial

Humanism, History and Criticism in Ignacio Ellacuría

José Manuel Romero Cuevas

Antropología y ontología en “Escritos menores (1953-1983)”
de Xavier Zubiri

Víctor Manuel Tirado San Juan

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

Jesús Sáez-Cruz

Causality and Personal Causality in the Philosophy of Xavier Zubiri

Thomas B. Fowler

Zubiri ante la hermenéutica de la religión

Enzo Solari

A psychological application of Zubiri’s notion of “projection”

Theo Cope

Announcements

Editorial Review Board for Volume 10

Thomas Fowler	<i>President, Xavier Zubiri Foundation of North America, Washington, DC, USA</i>
Antonio González	<i>General Secretary, Fundación Xavier Zubiri, Madrid</i>
Xavier Sotil Baylos	<i>Former Rector, Seminario “Redemptoris Mater”, Brasilia, Brazil</i>
Guillerma Díaz Muñoz	<i>Professor of Philosophy, Institute of Madrid, Spain</i>

Special thanks once again to Mr. Robert J. Todd, whose generous contributions to the Foundation have made this issue of the Review possible.

Sponsors Sought for The Xavier Zubiri Review

The Foundation is seeking sponsors for future volumes of *The Xavier Zubiri Review*, generous friends of the Foundation who could underwrite the modest cost of publishing and mailing the *Review*. If you are interested in this important work, please contact the President of the Foundation at your convenience, using the information on page 2. Thank you!

Subscription Information

The *Xavier Zubiri Review* is published annually as a service to the worldwide community of scholars interested in the philosophy of Xavier Zubiri. It is primarily an electronic journal, and all volumes are available for download in Adobe PDF format from the Foundation’s website, www.zubiri.org/general/xzreview/xzreview.html. A limited number of printed copies is available for the most recent volume and some earlier volumes. These copies are distributed free of charge to qualifying organizations. Others may purchase copies for \$US 20, postpaid. For further information, please contact the Editor by e-mail, editor@zubiri.org.

Information for Contributors

The *Xavier Zubiri Review* is always seeking quality manuscripts on Zubiri’s philosophy for publication. Please see the “Call for Papers” on page 159 of this issue for further information regarding manuscript submission.

THE XAVIER ZUBIRI REVIEW

Volume 10

ISSN 1538-5795

2008

An Eventful Decade: Review and Outlook <i>Editorial</i>	3
Humanism, History and Criticism in Ignacio Ellacuría <i>José Manuel Romero Cuevas</i>	5
Antropología y ontología en “Escritos menores (1953-1983)” de Xavier Zubiri <i>Víctor Manuel Tirado San Juan</i>	17
La causalidad personal: una propuesta zubiriana en diálogo con Mario Bunge, parte I <i>Jesús Sáez-Cruz</i>	37
Causality and Personal Causality in the Philosophy of Xavier Zubiri <i>Thomas B. Fowler</i>	91
Zubiri ante la hermenéutica de la religión <i>Enzo Solari</i>	113
A psychological application of Zubiri’s notion of “projection” <i>Theo Cope</i>	133
Announcements	163
Call for papers	165



Entire contents © 2009 by the Xavier Zubiri Foundation of North America.

Permission to republish in any form is hereby granted, provided that source is acknowledged. Electronic versions of the texts contained herein are available at the Foundation's web site, www.zubiri.org.

The Xavier Zubiri Foundation of North America is incorporated as a non-profit, charitable educational organization under the laws of the District of Columbia. It is recognized as a 501(c)(3) tax-exempt foundation by the Internal Revenue Service. The Foundation's purpose is to promote the work of Xavier Zubiri and expand awareness of his philosophy, especially in the English-speaking world.

The Xavier Zubiri Foundation of North America
1571 44th Street, NW
Washington, DC 20007

Phone 202-298-0495, Fax 202-338-9084

www.zubiri.org

Please direct all e-mail correspondence to the president, Dr. Thomas Fowler, at tfowler@zubiri.org

An Eventful Decade: Review and Outlook

Editorial

This issue marks a decade for *The Xavier Zubiri Review*. It has been an eventful decade in many ways, with much progress for Zubiri studies and a steadily growing awareness of Zubiri's thought. Since the first issue of the *Review* was published in 1998, containing papers from the Zubiri colloquium at the XX World Congress of Philosophy, more than fifty papers have been published here. These papers, in Spanish and a growing number in English, have covered a wide variety of topics from mathematics, causality, science, theology, political theory, education, and peace studies, all related in some important way to Zubiri's thought. Articles have come from Zubiri scholars in North America, Central America, South America, Europe, and Asia. Of course, many more papers have been published in other venues. There has been one international Zubiri conference in Central America (2005), and another "Zubiri en Hispano-america" in Madrid in 2004. Another international Zubiri conference is scheduled for Chile in 2010 (see p. 163).

In this 10th anniversary issue there are papers on a wide variety of subjects. Two papers deal with causality and personal causality in Zubiri. The paper by Jesús Sáez-Cruz is the first part of a two-part monograph on the subject; the second part will appear in the next issue of the *Review*. Other papers deal with Zubiri's early writings, the hermeneutics of religion, Ignacio Ellacuría's life and thought, and an interesting application of Zubiri's notion of projection in the realm of psychology. We trust that readers will find these papers useful and rewarding. Contributions of papers for publication in the next issue of *The Xavier Zubiri Review* are always welcome.

A very fruitful collaboration has developed among the Metanexus Institute, based in Philadelphia, the Fundación Xavier Zubiri in Madrid, and the Xavier Zubiri Foundation of North America. This collaboration resulted from the hard work of Dr. Eric Weislogel of the Metanexus Institute, and Antonio Gonzalez and his staff at the Fundación Xavier Zubiri. As a Metanexus Local Society in Madrid, the Fundación brought together those interested in the science-religion dialog, and undertook related projects, one of which won an award from Metanexus in 2007. Other activities include a special session on Zubiri at the annual Metanexus International Conference on Science and Religion held in Madrid in 2008, and has also involved papers that discuss Zubiri's philosophy at every annual Metanexus conference since 2005. This has contributed in important ways to making Zubiri known in the intellectual community, especially in many areas where his thought is most original and most relevant. We have also developed a relationship with the network of Redemptoris Mater seminaries founded by the Via Neocatecumenal, thanks to the work of Fr. Javier Sotil-Baylos, a great Zubiri scholar and theologian.

This decade also saw the publication of four translations of Zubiri's works into English: *Sentient Intelligence* (1999), translated by Thomas Fowler; *Dynamic Structure of Reality* (2003), translated by Nelson Orringer; *Man and*

God (2009), translated by Joaquin Redondo, Nelson Orringer, and Thomas Fowler, and *Fundamental Problems of Western Metaphysics* (2009), translated by Joaquin Redondo and Thomas Fowler. These last two translations were made possible by a generous grant from the Spanish Ministry of Culture, which was arranged in part by the Fundación Xavier Zubiri in Madrid. At the time of his death in 2009, Joaquin Redondo had drafted a translation of *Christianity* and begun a translation of *Space, Matter, and Time*. It is our hope to be able to revise and publish these translations in the next decade. Our Foundation also published a new version of Rafael Lazcano's wonderful and comprehensive Zubiri bibliography, *Repertorio bibliográfico de Xavier Zubiri* (2006), which is a fundamental work for all who study Zubiri's thought. In collaboration with the Fundación Xavier Zubiri in Madrid, we have worked with the staff at St. Paul University in Montreal to produce an edition of their journal, *Theoforum*, dedicated to Zubiri's theology. This edition is due to be published in 2010.

The two main web sites devoted to Zubiri, www.zubiri.org, operated by our Foundation, and www.zubiri.net, operated by the Fundación in Madrid, continue to expand and receive many hits per day, and to provide much valuable Zubiri-related material, announcements, and contact information. While serious philosophy is not amenable to much of the infantile and millisecond attention span applications currently saturating the web, it does benefit greatly from the worldwide communication that the web enables.

In the next decade we hope to continue all of the foregoing work: translations, conferences, web presence, Metanexus collaboration, and collaboration with other journals. Naturally, we anticipate that collaboration with the Fundación Xavier Zubiri in Madrid will continue, as will collaboration with other centers of Zubiri study around the world. Ideally we would like to establish a program of Zubiri studies in a university in the United States or elsewhere in the English-speaking world. We look forward to collaboration with Zubiri scholars from all over the world in the next decade, and hope to advance Zubiri studies and increase worldwide familiarity with Zubiri's thought..

Thomas B. Fowler
December 4, 2009
111th birthday of Xavier Zubiri

Humanism, History and Criticism in Ignacio Ellacuría

José Manuel Romero Cuevas
Universidad de Alcalá de Henares
Madrid, Spain

Abstract

Ignacio Ellacuría's work comprises one of the most original and suggestive developments of Xavier Zubiri's philosophy. Based on his former teacher's concepts, Ellacuría sought a philosophy of historical reality with a liberating goal. In this article I analyze the relationships in Ellacuría's work among humanism, philosophy of historical reality, and criticism of what is given. In doing so, I try to emphasize the way in which this author conceives, in radically historical terms, the normative basis for questioning the intolerable social reality in the so-called "third world".

Resumen

La obra de Ignacio Ellacuría supone uno de los desarrollos más sugerentes y originales del pensamiento de X. Zubiri. A partir del planteamiento de su maestro, Ellacuría avanzó hacia una filosofía de la realidad histórica de pretensión liberadora. En este artículo se analiza la constelación que forman en Ellacuría pensamiento humanista, filosofía de la realidad histórica y crítica de lo existente. Con ello se pretende poner de manifiesto el modo en que este autor concibe en términos radicalmente históricos las bases normativas del cuestionamiento de la intolerable realidad de las mayorías sociales del llamado tercer mundo.

Introduction

Ignacio Ellacuría (Spain, 1930-El Salvador 1989) is an important figure in the Theology and Philosophy of Liberation in Latin America. A Jesuit from Spain who later adopted Salvadoran nationality, Ellacuría's theoretical work evolved in two different, though not divergent, directions: first, towards a political theology of liberation (that converged with the current that was emerging in the rest of Latin American) and, second, towards a philosophy of historical reality that grew out of the work of his mentor, X. Zubiri. In addition to the attention he devoted to theoretical issues, Ellacuría also devoted a great deal of energy to committing the Jesuit university in El Salvador –the *Universidad Centroamericana* (UCA), which he served as Rector for several years– to the social and political reality of that Central American nation, by

turning it into a platform for disseminating to the outside world news of the terrible crimes that military repression was committing there in the 1970s. As a consequence of his activities, Ellacuría was assassinated, together with a group of academics and employees of the UCA, by members of the army towards the end of the civil conflict that shattered the country. His untimely death left an unfinished body of promising philosophical thought, which is conserved in a series of articles and a draft of what was to be his magnum opus, a book entitled *The Philosophy of Historical Reality*.

This incomplete body of thought is the focus of this article, which intends to show that Ellacuría's explicitly humanist philosophical-political posture is capable of giving an account of the normative parameters of criticism that seeks validity for its own epoch based on the constitutional

historicity of human beings. This humanist position, one committed to human realization, emerges from a radically historical philosophy to clarify critical activity as that which finds its normative base in the very historical process of the realization of human capacities and possibilities

I. The facticity of criticism in Ellacuría: beyond Zubiri?

Almost three decades ago, and well before the expansion of discourses and debates on the phenomenon called globalization, Ellacuría explicitly adopted the horizon of globalism as the appropriate frame of reference for developing critical reflections on current reality. According to this author, problems must be framed in relation to a humanity that has become *one*; this because our modern world has transformed the course of history into one sole movement that encompasses all of humanity.¹ However, this return to a humanity that has become one through history, or to the world as the correct frame of reference, does not mean that Ellacuría's work elevates his discourse to a formal plane raised as a banner of a universalism seen as self-evident that, in contrast, could serve to conceal an unreflexive adoption of a theoretical perspective that sees as normative the discourses which, because they come from the dominant positions in the world's symbolic economy, make the subaltern groups invisible. Quite to the contrary, Ellacuría believed that reference to a horizon defined by a 'humanity become one' would become possible by reaffirming the radical facticity that constitutes thought.

The early Heidegger had affirmed the constitutive character of facticity for existence. In Ellacuría, we see this thought taken seriously, as he extracts important consequences from it. Clearly, Ellacuría goes beyond the level of formalism and abstraction that facticity still occupies in Heidegger's thought as an ontological category constitutive of *Dasein*, to comprehend this dimension in terms that are radically historical and geopolitical.² If thought is indeed constituted upon an

inextricable facticity of a historical, geographical and socio-political nature, then the proposals of a purely theoretical, formal or transcendental approach –in any of its forms: phenomenology, first philosophy or transcendental reflection– will be misleading or chimerical. Whether it likes it or not, and whether it knows it or not, all thought must always be situated in a certain position, one defined by a web of interests, among which ethical-political ones enjoy a high priority.³ This situation forces thought to reflect upon the facticity that constitutes it and the ethical-political interests that define its position and its opening to the world. This is not to extirpate it (as that is impossible), but to critically confront and value the normative pretensions of the posture with which one finds oneself in the conflict-torn world in which we live.⁴ For Ellacuría, this taking of sides entails that critical thinking choose *the place that provides truth*,⁵ that position in the social structure and world-system from which it becomes feasible to gain a clear understanding of the moral scandal that sustaining and reproducing that structure and system implies.

Given that Ellacuría has posited this problematic through thinking in terms of global, and not just national, reality, this act of reflexively assuming the option for the place that provides truth will solidify itself as an explicit one for those who are condemned by the dominant property regime on the planet, that, according to this author, includes the popular majorities of the Third World. It is in the reality of this doomed population that the truth of that regime becomes manifest, as do the types of relations between center and periphery that it establishes in the world economy. It is significant that in Ellacuría's work the following elements go hand-in-hand: taking a global framework as the referent for the process of formulating the problems and tasks of thought; rejecting a formal, abstract conception of theory; and being aware that all thinking is constituted at all times by taking a position in favor of one of the parties in conflict in our world torn asunder. I share Antonio González' view

that for Ellacuría,

...any philosophy and, in general, any human knowledge must become conscious of its own historicity, of its concrete links with the social praxis from which it emerges, which it serves, and in which it moves, as it is only the consciousness of one's own situation that makes it possible to approach objectivity, or even universality, though such objectivities and universalities will always be situated.⁶

It is the conscious placing of thought in reality (which for Ellacuría means an explicit commitment to the reality of misery in Latin America) that makes it possible to make a valuable contribution to the process of dialogue among different critical voices from far-off corners of the world, that seek a critical understanding of global reality and its transformation.⁷ By making the ethical-political interest that constitutes the aperture of critical thinking to the world, and the historical, geographical and cultural facticity in which that interest grows, into a reflexive task, thought becomes capable of understanding its critique of the global property regime as a contribution to a dialogue among diverse perspectives interested in establishing conditions of life that are valid for *everyone*; that is, conditions that are suitable for attaining the common good, but whose unfulfillment is assured for the reality of those popular majorities in the Third World to whom Ellacuría refers.

This reaffirmation of the consubstantiality of the facticity of thought leads the author to negate the pure autonomy that traditional theory had claimed for itself and, therefore, to conceive of critical thought as possessing meaning to the degree in which it is linked to a praxis to which it is obliged to provide light and sustenance. The definition of philosophy as a moment of emancipating praxis yet to be articulated demonstrates the radicalness of the rupture between Ellacuría and what Horkheimer calls "traditional theory"⁸, and his orientation towards a form of critical theory that does not succumb to

pessimism or immobility in either one of its two versions: that of Schopenhauer (the late Horkheimer) or that of Luhmann (Habermas as the theoretician of social modernization). One could advance the hypothesis that between the thinking of Zubiri and that of Ellacuría there emerges an intellectual displacement between a form of philosophy that comes close to what Horkheimer called "traditional theory" and a philosophy that points in the direction of what that German thinker called "critical theory". In Zubiri's theoretical discourse—defined by the gaze of the phenomenologist—the place of its pronouncement, its hermeneutical starting-point, is not posed as a problem (which gave his work the tone of a discourse for all eternity, effectuated from a philosophical subject with no context or facticity). In Ellacuría, in contrast, this problematic attains complete reflexivity and comes to form part of the nucleus of the theory. It could be argued that Ellacuría intended to elaborate a metaphysics that aspired to take as its object historical reality itself.⁹ However, his philosophical categories approached that reality due to the ever-present impulse of an ethical-political interest. In Ellacuría's work the construction of concepts and the conception of reality taken as the object of philosophy is illuminated previously by an ethical-political positioning that comes prior to the theoretical labor that orients it, drives it and gives it life.¹⁰

II. Historicity and possibility

Though Ellacuría's vision holds that every orientation of thought entails a positioning in the fissured field of the social, this does not necessarily lead to the critical posture of a search for the normative referent of confrontation with that which already exists in a utopia and which should orient the transforming action. Though some of Ellacuría's writings (especially those on theology¹¹) do include texts that seem to point in this direction, I consider that a more productive way of conceiving the normative parameters of criticism is the one he expounds mainly in his

unfinished work *Filosofía de la realidad histórica* (*The Philosophy of Historical Reality*),¹² as it is more congruent with the attention he devotes to the facticity inherent in critical thinking. Ellacuría's intention in writing that book was to develop an understanding of the formally historical; that is, of what properly defines historicity. In my view, this pretension does not presuppose an objectivist or theoreticist position regarding this problem but, rather, one that conforms to the abovementioned critical direction, such that this attempt at understanding the historical takes as its condition the need to situate one's theoretical perspective in an explicit interest in liberation, which will lead to illuminating levels of meaning that would otherwise remain opaque. From this perspective, the properly historical takes on the guise of the dual, mutual feedback process that Ellacuría, following Zubiri, calls capacitation and possibilitation.¹³ Here, history can be understood as a process—though one that is discontinuous and prone to retrogressions—through which the human subject acquires capacities (practical, technical and cognitive abilities), that uncover and actualize certain possibilities, while at the same time shutting off or jettisoning others in the context of social historical reality. This process is not simply, or always, of a progressive nature because, as Ellacuría argues, in the effective realization of historical possibilities “the better ones may [be] irremediably abandoned.”¹⁴ This obliges us to steer clear of triumphalist or naïve concepts of progress. Indeed, Ellacuría's concept of the formally historical as a process of capacitation and possibilitation may be based on the experience of modernity as a stage of history that has undoubtedly generated development in such domains as science, technics and material production, as well as in the human capacities that go with them.

The process of capacitation is not to be understood as something that involves just acquiring cognitive or technical abilities. Though Ellacuría does not explicitly develop this question, I would argue that the process of capacitation and possibilita-

tion can be understood as a broad one that does indeed include social and moral dimensions. Here, Ellacuría's proposal could find a complement in Honneth's theory that affirms, historically, the tendency towards the progressive acquisition of the ability—driven by moral conflict—to recognize value in other human beings, what this author calls the “struggle for recognition”¹⁵. In this way, Honneth can go on to speak, *a posteriori*, of a process of moral learning through which one acquires the capacity to appreciate certain qualities and features of other people as being of value. If this is accepted, then it must take on the inter-subjective character of the process of capacitation and possibilitation in several senses: first, in the sense that the way in which an individual illuminates new possibilities in the surrounding world on the basis of his capacities can only be understood on the basis of his earlier insertion and socialization into a community articulated through a world of shared living and a network of established practices of social interaction that can also introduce structural asymmetries into diverse population groups. Thus, one can take into account the relevance not only of the opening up of possibilities in the world by an individual, but also their perception, appreciation and inter-subjective valuation in the framework of a plexus of antagonistic social interaction. The process of capacitation and possibilitation emerges not only in the context of the relationship between an individual and his surrounding world but also, and above all, in the one between human beings ensconced in an inter-subjectivity made problematic by its fractured, conflictive nature. Thus, the process must be conceived of as possessing an important social and moral dimension in which conflict plays a very significant role.

Moreover, the processes of capacitation and possibilitation must be pondered not only in individual terms but also collective ones. This leads to the idea—one examined below in the discussion of Ellacuría's category of ideologization—that the illumination of new historical possibilities based on

acquired capacities is a collective activity the agent of which is an entire generation. This, in turn, allows us to argue that each epoch will be characterized by a specific illumination of possibilities on the part of the social collectivity, one which will be relevant to the political decisions and orientation of that social formation. If this is accepted, then the process of capacitation that Ellacuría theorized can be seen as a complex one that spans the practical, cognitive, social and moral dimensions and translates into one of possibilitation, as the new capacities acquired by individuals and collectivities come to constitute the factor that opens up new historical possibilities from out of the conditions that exist in the surrounding social world. Hence, the acquisition of a new capacity allows and even fosters the opening up of new possibilities in the practical, cognitive and moral dimensions, only some of which are realizable and effectively realized within the existing social framework, and thus come to be incorporated by individuals and social collectivities as new capacities in such a way that they can then act as new factors of possibilitation. Clearly, the question of which possibilities—from among all those illuminated—will come to be realized by a generation empowered according to the degree of capacitation acquirable in a certain epoch is more of a *political* than a technical nature, given that in an unequal and hierarchical social regime the actualization of historically-illuminated possibilities will be restricted by the imperative of sustaining that social system's conditions of reproduction, which will frustrate those possibilities whose realization could well lead to a greater gratification and satisfaction of collective needs, but would also distort the reproduction of the existing, asymmetrical regime.

III. Criticism as transcendent analysis

This conception of historicity lays the groundwork for a more adequate understanding of facticity and of the historical character of criticism that allows us to avoid referring to an ideal, or to more-or-

less transcendental, formal, universal and normative parameters that tend to lead to dangerous abstractions that are incompatible with the historical. In a text prepared for a seminar on Marcuse's *One-dimensional Man* (in 1970), in which he analyzed that book's proposals, Ellacuría included some comments on social criticism that are relevant to this essay:

How does one critique a society? Not as a function of an ideal society or of a past one: «a specific historical practice must be measured against its own historical alternatives».¹⁶ Taking into account the capacities and resources that currently exist, would it be possible to achieve through them a better yield «for improving the human condition?»¹⁷ This is a problem of historical objectivity that speaks of what can in reality be done, and not just of what can metaphysically be dreamt of doing. A society can only be judged and condemned, then, on the grounds of its real possibilities of being something else. Though it is difficult indeed to demonstrate the reality of a possibility, this does not mean that we cannot recognize a possibility as real, and it is only in relation to that possibility that a given historical realization can be judged. Thus, historical idealism can be rejected.¹⁸

There is no need for the critique of a society to resort to a supposedly absolute and ahistorical ideal of justice that might compromise its effectiveness. Rather, criticism should problematize a given society on the basis of its possibilities—the real possibilities it holds within itself—of being a better one. Clearly, these possibilities cannot be made explicit through a form of traditional theory (a purely theoretical proposal), as that would entail employing an objective or realist philosophical positioning, or require resorting to a speculative or teleological philosophy of history like Hegel, or to a Marxism that is prey to a scientific self-perception. The real possibilities present in an existing society (those that establish the bases for a better

one) can only be made explicit through a theoretical perspective that is already ethically-politically situated and has reflexively assumed an interest in emancipation.¹⁹ Such possibilities are made explicit in their historically and politically progressive nature—thus avoiding a fall into a speculative philosophy of history—by a *critical* theory and never by a traditional one that is conceptually incapable of clarifying in any adequate way the normative parameters on the basis of which it confronts reality. The fact that those positionings that commune with the reproduction of the existing social structure perceive these possibilities as dysfunctional for its reproduction and, therefore, as things that must be impeded at all costs (while a posture that is committed to their transformation reveals them as progressive) shows that such possibilities are not of a merely subjective character but are, indeed, rooted in the very processes of the objective development of that social body itself.

In his text on Marcuse, Ellacuría also refers how this author's social criticism makes explicit, on basis of our reality, that which is transcendent in relation to which is simply given; *i.e.*, the real possibilities that make possible a critique of the a historical situation:

What is required, in this sense, is a transcendent analysis. Here, transcendent does not mean metaphysical, as the idea is not to judge a historical alternative on the basis of God, absolute values, or utopian realizations. It means only going beyond the facts in order to confront them with the real possibilities of those same facts coming to have some different form. This transcendent analysis pertains to the structure of the social theory. The transcendence of which we speak here is of a rigorously historical, empirical and critical character, as what analysis should attempt to do is discover in the established totality of discourse and action of a society that which in said totality could be a historical alternative, a real pos-

sibility distinct from that which has been forged in a certain moment of history. Critical analysis of social theory is, therefore, transcendent, but historically transcendent. Here, transcendence is not a synonym of some idealism, it just announces the need to separate itself critically from a concrete reality so as to perceive, measure and criticize [that reality] on the basis of its historical alternatives; [*i.e.*], its real possibilities. To be understood as historical alternatives, those possibilities must be within the reach of said society, and must constitute well-defined goals that can be reduced to practice.²⁰

Ellacuría perhaps over-emphasizes the transcendent character of historical analysis, as that analysis clearly critiques that which is given on the basis of its own possibilities; that is, the critique is based on the thing itself, on the possibilities it contains. True, a critique transcends the given form of the thing, but on the basis of its own possibilities. Hence, I sustain that it can be argued that the kind of critique that Ellacuría makes explicit here contains important analogies to the conception of immanent critique of the Hegelian-Marxist tradition, which assumes as its task to reveal, *in and through that which is immanent*, that which is transcendentally intra-historical.

Returning to our guiding thread, and to Ellacuría's conception of the formally historical, I coincide with Héctor Samour²¹ in that, following Ellacuría, one may conceive of criticism as being based on a "phase lag" between, on the one hand, the possibilities of individual and collective gratification and self-realization revealed by a subjectivity based on the level of capacitation that an epoch attains and, on the other, their limited realization, which is defined by the existing socio-political structure. Although the following quotation refers to Hegel, it may also be relevant to our topic: according to Ellacuría, philosophy (we could say, criticism) appears "when a certain separation and distinction

that is always one of the conditions of the dialectic movement emerges: This separation is born of a rupture between internal yearning and external historical reality; a sign that a 'world' is on the road to dissolution."²² The normative criterion of criticism is thus radically intra-historical: the possibilities of realization and gratification revealed as actualizable through subjectivities enabled by possibilities that are already historically grounded in the surrounding social world of that epoch. The normative criterion of criticism is what Ellacuría, following Zubiri, calls that which the epoch itself can *give of itself* with regards to a collective gratification and self-realization, which is illuminated by the level of capacitation of the very subjectivities of that epoch.

Ellacuría's productive actualization of Hegel (and Marx) is made in a framework of thought that, at the same time, distances itself profoundly from them by breaking with all teleology. Referring to Hegel, Ellacuría sustains that the dynamic principle of dialectics is the no-identity: *i.e.*, the no-correspondence between form and content (in Hegel's words, between the concept of a reality and its being of such a form and not of some other; *i.e.*, its real existence). Ellacuría deemed especially relevant and meaningful (and a contrast to the meaning of Hegelian idealist philosophy) that in the constitution of the driving principle of dialectics (no-identity), priority belongs to content, it is content that possesses "the principle of dynamism",²³ as its development and maturation are what makes the previous form unviable and outmoded and ends up converting the current form into a straitjacket, into an obstacle that must be done away with. In Hegel's view, of course, this "*must be*" has no place, given that his speculative philosophy of history affirms that it will, in fact, be eliminated by the very necessity of the process. The problem arises when one ceases to believe (like Ellacuría) in that necessity, when the no-identity between form and content can no longer be considered ontological (and hence dictated from a purely philosophical perspective), but

only illuminable from, and through, a specific political-moral perspective. Thus, the Hegelian dialectical process breaks down, it collapses, leaving a stage on which the no-identity, which can only be made into a topic from a certain ethical-political stance, is no longer the dynamic principle on an ontological plane and only serves to define one of the conditions for a critique of that which exists oriented towards its transformation. The maturation of the content no longer necessarily drives the dynamic process of history. The dynamizing no-identity of the historical process ceases to be conceivable as ontological (that is, objective, independent of any subject, and graspable through what Horkheimer called traditional theory), and comes to be understood as revealed through an interest expressed in a critical activity and a certain political praxis. The conception of the formally historical as a process of capacitation and possibilitation also lacks necessity—internal logic or *telos*—that unfolds through immanent events. In contrast, the process appears as something contingent and, as such, fragile and subject to severe retrogressions and losses.

IV. Ideologizations and the crisis of criticism

The historicity of criticism becomes affirmable upon considering the deeper dimension of meaning, which Ellacuría sees as metaphysical and pertaining to the category of ideology.²⁴ Ideology would be an interpretation of the surrounding social world—and of ourselves—that uncovers a reality in which certain possibilities are realizable while others are not. Ideology defines the ontological perimeter of what is realizable as a possibility of a particular historical subject. However, this phrasing says nothing negative about the notion of ideology, and this is precisely what Ellacuría looked to accomplish, as he shared with Althusser the idea that ideology (understood in these terms) is an inextricable social reality of this and any other conceivable society. In Ellacuría's work, the concept of ideology takes on a negative

meaning (that earns it the name of ideologization²⁵) when it leads to the establishment in a particular society of a dominant interpretation of ourselves and of the surrounding social world that considers as realizable a cumulus of possibilities that, with respect to the level of capacitation of the subjects and the degree of realization in the social body of historically possibilities, can be characterized as restricted. Ideologization, therefore, delimits the ontological horizon of what is realizable as a possibility of subjects according to the reproductive needs of the social system, and *not* in accordance with satisfying collective needs. Thus, it renders irrepresentable for individuals and collectivities certain possibilities that their degree of capacitation might indeed allow them to illuminate.

This situation, in the conservation of which ideologization collaborates, is what Ellacuría calls in theological terms “historical sin”;²⁶ that is, a situation in which the social collectivity, in the context of a certain institutional definition of what is possible, in effect reveals possibilities that are *below* the existing, true level of capacitation. Here, conflict—“phase lag”—between what is foreseen as possible and what is effectively appropriate in the framework that the institutionalized rules of the social game define has disappeared. Once this tangle is dissolved, criticism loses its foundation. This crisis of criticism and the twilight of subjectivity that experience the limits established by the period as an amputation concords with what has been conceptualized, for over a quarter of a century now, as the post-modern condition. However, in answer to its apologists, the historical character of that condition can be affirmed on the basis of Ellacuría’s model, because in the same way that the conditions of its emergence can be reconstructed, so also can we attempt to trace the appearance of the historical factors that would bring about its dissolution. In effect, Ellacuría’s ideas allow us to affirm that in a situation in which the imperatives of the reproduction of the social system demand increasing restrictions on

that which is representable as possible in relation to that which is technically and materially revealed as feasible, and in a context where those imperatives demand, moreover, an increase in the degree of capacitation to bring it into line with the level of the new exigencies of material productivity, the conditions will be generated for a modification of the existing historical condition that will lead towards breaking this “phase lag” between expectations and the institutionally-defined limits of what is feasible upon which criticism is founded, and which can only be constrained by intensifying the ideologizations (though here one must ask whether the intensifying of ideologization can be thought of as a process without limits).

IV. Historization as criticism

The procedure that Ellacuría devised to dissolve ideologizations is what he called historization. To clarify the meaning of this term, we can compare it to the mode in which the necessity of a historization of human rights was theorized, as postulated in the societies that claim to have realized them in their interior.²⁷ Here, Ellacuría confronts an abstract conception of human rights extracted from the social conditions of their realization. Any defense of human rights that fails to take into account the material, social and political conditions of their realization and appropriation by the social collectivity itself falls into a form of ideologization by sustaining as valid and enforceable in universal terms certain rights that, in reality, are appropriate only by a minority. Here, Ellacuría’s perspective focuses directly on the real conditions of an epoch, in an attempt to assess from them the possibly ideologized nature of the affirmation of human rights as a pillar of an existing society (as when something is stated as being ‘effective’ when, in fact, the structural conditions required for its realization are absent), and the possibly perverse character of reality itself, in that its given form or structure make any realization of those rights impossible. The historization of human rights is therefore a double critique:

first, of the ideologized character of the affirmation of human rights as something already attained; and, second, of existing reality, due to its antagonism with respect to the possibility of realizing those rights. What Ellacuría calls “dialectic historization”²⁸ contradicts what official discourse affirms as valid and effective with the conditions of its realization, thus making manifest whether or not those conditions contain the factors that systematically frustrate their realization. Clearly, historization confronts the way in which an ideologized discourse relates to reality by adopting a certain perspective on the basis of which it then goes on to carry out the process of historization. For Ellacuría, the perspective that presents truth is the one represented by the *popular majorities*: the position embodied by the disadvantaged is adopted as the perspective for judging the falseness or veracity of the way in which a society conceives of and implements those rights. From this perspective, it becomes possible to historicize the formal and ahistorical conception of human rights, which abstracts from the socio-historical conditions of their social presentation. Historization demonstrates the fracture between the discourse of the defense of human rights and the social reality to which it presumably refers, the schism between the discourse that legitimizes the existing social structure as the realization of human rights, and the real existence of those rights in the society. Moreover, it seeks to explain the conditions that would make an adequate collective appropriation of those rights possible.

Ellacuría’s historization and Nietzsche’s genealogy of morals are complementary modes of debunking abstract values and concepts that are not integrated into reality and historical praxis.²⁹ However, while the historization of concepts, values or rights intends to verify them by demonstrating their truth, or lack of same, genealogy eludes this question. For genealogy, the task is not to determine the truth or falsity of a value on the basis of a contrast between what it affirms as normative and the reality it intends to mention but,

rather, to show that moral values in and of themselves lack all objectivity and validity and are, in reality, conducting instruments that serve the struggle that social groups confront. Genealogy, as the critical history of moral values, dissolves the appearance of ontological consistency of value (all value as such), without questioning its veracity or falsity, suitability or fairness. It touches only that which is experienced as evident (the central Jewish-Christian values) and reveals its social and contingent nature, in the sense that they depends on a conflict whose orientation is determined solely by the correlation of the forces of opposed bands. The gap between Ellacuría and the nietzschean genealogy is revealed clearly in the fact that for the former the historization of a concept (or value) does not seek to merely dissolve its abstract appearance but, rather, to de-ideologize it as a concept (or value) abstracted from the plane of social praxis, but with the goal of promoting the realization of the normative nucleus that beats within it (its true content).

Conclusion

On the basis of this presentation, it can be argued that Ellacuría’s theoretical production permits the historical sustenance of a conception of criticism that may be relevant to our own present, one characterized by a crisis of criticism that also affects those theoretical positions that defend at all cost the normativity of a transcendental or quasi-transcendental dimension that has lost its historical credibility and effectiveness due to that crisis and is thus condemned to a sterile impotence. Ellacuría succeeds in making adequately clear the historical contingency, the facticity and the political perspectivism of critical thinking that, however, he conceives of as seeking universal validity for its own epoch. Once subjectivity constituted on the basis of the degree of capacitation of the historically-presented possibilities in the social body of a certain epoch becomes a subject of criticism, the distance between what is ‘given’ and what it is ‘possible to realize’ that he

makes explicit in the surrounding historical world seeks to have validity for the social body as a whole, for the global social structure. Hence, Ellacuría conceives of criticism as a labor undertaken, as Michael Walzer argues, *from within* a historical process in whose framework the normativity that constitutes the basis of critical activity is generated.³⁰ Ellacuría, thus makes important contributions: first, by confronting an understanding of the emergence of the normative parameters that sustain the category (central for the first generation of the Frankfurt School) of 'immanent critique'; and, second, by articulating a body of thought that, by radically assuming its historical-political place maintains the aspiration of effectuating a socially-rooted critique that seeks to be valid for its present. Of course, this pretension to validity must be tested through a necessary *dialogue* among different perspectives that, in the diversity of geographical-cultural horizons that co-exist in

the modern world, question, each in its own way, an unequal order of things that has become global. I consider this to be the most productive use that can be made of Habermas' conception of communicative action as 'action oriented to understanding'; that is, towards understanding those who seek to transcend this false fatalist consensus called unique thought, and transform a structure that the vast majority experience and suffer as unjust. Of course, not everyone experiences it in this way, especially those who benefit from it; and it is perhaps naïve to contemplate the possibility of convincing the totality of them of this unjust character (and that such an improbable convincing could have practical effects), as there is a dimension of socio-political facticity in our historical condition that dialogue cannot overcome, one that can only be made explicit on the basis of an affirmation of a final irresolvable disagreement among opposed perspectives in the social force field.

Notes

¹ I. Ellacuría, "Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida", in I. Ellacuría, *Escritos filosóficos*, San Salvador, UCA Editores, 2001, vol. III, p. 211-2.

² Towards the end of the 1920s, the early Marcuse had questioned the proposal of Heidegger's *Being and Time* in similar terms as Ellacuría; see J. Abromeit, "Herbert Marcuse's Critical Encounter with Martin Heidegger 1927-33", in J. Abromeit & W. Mark Cobb (ed.), *Herbert Marcuse. A critical reader*, New York and London, Routledge, 2004, p. 131-151.

³ Cf. I. Ellacuría, "Filosofía y política", in I. Ellacuría, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*, San Salvador, UCA Editores, 1993, vol. I, p. 47-61.

⁴ See I. Ellacuría, "Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano", in *Estudios Centroamericanos (ECA)*, no. 322/323, San Salvador, Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas" (UCA), 1975, pp. 413

and 420. This conception of the facticity of critical thought could establish an interesting dialogue with the reflections on this topic by S. Žižek in his work *The ticklish subject. The absent centre of political ontology*, London and New York, Verso, 1999.

⁵ I. Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", in I. Ellacuría, *Veinte años en la historia de El Salvador*, (ed.), *op. cit.*, vol. 1, p. 115.

⁶ A. González, "Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría", in *ECA. Estudios Centroamericanos*, no. 505-506, San Salvador, Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas" (UCA), 1990, p. 987.

⁷ Ellacuría's conception of critical thought opens the door to an intercultural practice of critical philosophy and liberation in a sense that contains analogies to the way in which it is currently being articulated by Fernet-Betancourt. See R. Fernet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.

⁸ Horkheimer did in fact define critical theory as the moment of a praxis oriented towards

- new social forms; see M. Horkheimer, *Traditionelle und Kritische Theorie*, Frankfurt a. M., Fischer Verlag, 1987.
- ⁹ I. Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, in I. Ellacuría, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*, ed. cit., p. 63-92.
- ¹⁰ I believe that Lèvinas’ and Dussel’s theses that ethics (according to the former) and politics (the latter) is the first philosophy may be able to shed light on this problematic. See E. Lèvinas, *Éthique et Infini*, Arthème Fayard, Paris, 1982 and E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.
- ¹¹ See, for example, I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, in I. Ellacuría and J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, San Salvador, UCA Editores, 1991, pp. 393-442.
- ¹² I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Editores, 1999, especially pp. 420-598.
- ¹³ Cf. X. Zubiri, “La dimensión histórica del ser humano”, in X. Zubiri, *Siete ensayos de antropología filosófica*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1982, pp. 117-174.
- ¹⁴ I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, ed. cit., p. 523-4.
- ¹⁵ See A. Honneth, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Sozial Conflicts*, Polity Press, 1995.
- ¹⁶ H. Marcuse, *One-dimensional Man*, Boston, Beacon Press, 1964, p. x.
- ¹⁷ *Ibid.*
- ¹⁸ I. Ellacuría, “El hombre unidimensional (seminario)”, San Salvador, Archivo Ignacio Ellacuría, UCA, pp. 6-7.
- ¹⁹ I explain this more extensively in *Hacia una hermenéutica dialéctica*, Madrid, Síntesis, 2005, pp. 292-5.
- ²⁰ I. Ellacuría, “El hombre unidimensional (seminario)”, San Salvador, Archivo Ignacio Ellacuría, UCA, p. 9.
- ²¹ See H. Samour, *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*, Granada, Comares, 2003.
- ²² I. Ellacuría, “Hegel y el método dialéctico”, San Salvador, Archivo Ignacio Ellacuría, UCA, pp. 17-8.
- ²³ I. Ellacuría, “Hegel y el método dialéctico”, San Salvador, Archivo Ignacio Ellacuría, UCA, p. 13.
- ²⁴ See I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, in I. Ellacuría, *Veinte años de historia en El Salvador*, ed. cit., pp. 101 and ff.
- ²⁵ See I. Ellacuría, *op. cit.*, pp. 95-102 and, by the same author, “Filosofía, ¿para qué?”, in I. Ellacuría, *Escritos filosóficos*, ed. cit., vol. III, pp. 124-8, and his unpublished manuscript entitled “Ideología e inteligencia”, Archivo Ignacio Ellacuría, UCA, San Salvador. On the conception of ideology and ideologization in Ellacuría, see the complete study by H. Samour, *Voluntad de liberación*, ed. cit., pp. 233-268.
- ²⁶ I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, ed. cit., p. 590. On this category, cf. J. Mora Galiana, *Ignacio Ellacuría, filósofo de la liberación*, Madrid, Nueva Utopía, 2004, pp. 101 ff.
- ²⁷ Here, I am following, in general, the argument of J. A. Senent, *Ellacuría y los derechos humanos*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1998, pp. 52 and ff.
- ²⁸ I. Ellacuría, *Escritos filosóficos III*, ed. cit., p. 436.
- ²⁹ On this topic, see F. Nietzsche, especially *The genealogy of Morals*, in *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, vol. 13, New Cork, Gordon Press, 1974.
- ³⁰ M. Walzer, *The Company of Critics*, New York, Basic Books, 1988.

Antropología y ontología en “Escritos menores (1953-1983)” de Xavier Zubiri

Víctor Manuel Tirado San Juan
*Universidad Pontificia de Salamanca y
Centro de estudios San Dámaso de Madrid
España*

Abstract

This paper analyzes in detail the diverse set of Zubiri’s writings collected in the book *Escritos menores (1953-1983)* [*Minor Writings (1953-1983)*]. The main interest in the book lies in the fact that, ironically, some of these essays are not “minor” at all; rather, they comprise decisive contributions to central questions in Zubiri’s own anthropology and ontology, and to anthropology and ontology in general. Here we analyze Zubiri’s ideas about the psycho-organic unity of human beings, and how he theorizes the mode in which its genesis came about in the overall process of anthropogenesis—posing in a new way the question of the nature of the “first man”. But what emerges in addition, and is extraordinarily interesting (and very original in some ways) is the manner in which Zubiri’s analyses of space, time, and respectivity are applied to anthropology, and in particular, to the mind-body problem. For example, of great interest is how the conceptualization of different types of spaces can be applied to the obscure and extremely difficult question of how consciousness (intellective knowing) “is” in the brain, i.e., in the body, in space. Zubiri’s ideas in these writings should be incorporated into any research on the corresponding subjects.

Resumen

El artículo analiza con detalle los diversos escritos de X. Zubiri recogidos en *Escritos menores (1953-1983)*. El interés reside en que, paradójicamente, algunas de estas aportaciones de Zubiri en este libro, no sólo no son “menores”, sino que constituyen contribuciones decisivas a cuestiones centrales de su antropología y ontología, y a la antropología y la ontología en general. Se analizan las propuestas de Zubiri en relación a la unidad psico-orgánica del hombre y a cómo se postula el modo en que tuvo que acaecer su génesis en el proceso de antropogénesis, plantando de otra manera distinta a la habitual la cuestión de la naturaleza del “primer hombre”. Pero, lo que resulta, además, extraordinariamente interesante - y en algunos aspectos, muy novedoso- de los estudios analizados, es la manera como los análisis sobre el espacio, el tiempo y la respectividad se aplican a la antropología, y, en concreto, al problema mente-cuerpo (es, por ejemplo, de gran interés el modo como se aplica la concepción sobre los distintos tipos de espacios a la asombrosa y difícilísima cuestión del modo como la conciencia (la inteligencia) “está” en el cerebro, es decir, en el cuerpo, en el espacio). Las aportaciones, pues, de Zubiri en estos escritos, deben ser incorporadas, pues, por los investigadores a los trabajos sobre los temas tratados.

Introducción

Un nuevo libro de Xavier Zubiri es ofrecido al público con kantiana regularidad por la Fundación Xavier Zubiri, que lo

publica como viene siendo habitual junto a Alianza Editorial. Con él esta institución prosigue su incesante tarea de dar a conocer la obra del gran pensador español, tanto al gran público, como al conjunto de

los estudiosos e investigadores que se consagran a su estudio. Hace ya el libro 21° de Zubiri que ve la luz.

Discusión

La obra ha sido minuciosamente preparada (como indica, por ejemplo, la casi completa ausencia de erratas) por dos insignes conocedores de su pensamiento, ambos hispanoamericanos: los profesores Fidedigno Niño Mesa y Germán Marquinez Argote. Bajo el título común de *Escritos menores (1953-1983)*¹ se incluyen una serie de trabajos, algunos ya publicados (pero en muchos casos poco o nada asequibles hoy) y otros inéditos. Trabajos que, como dicen los editores, carecen de la entidad suficiente para constituir por sí solos un volumen de las obras de Zubiri. De aquí el apelativo de “menores”. Pero, entiéndase bien, esto no quiere decir que estos trabajos carezcan de importancia. Si ninguno puede constituir por sí sólo un volumen de las obras de Zubiri, aunque sólo fuere por su longitud, algunos de ellos —al menos los incluidos en el epígrafe de “Escritos filosófico” por los editores— sí que abordan los problemas fundamentales del pensamiento de Zubiri, aportando en algunos casos enfoques y perspectivas novedosos. El volumen está dividido en tres bloques (dicho sea de paso, que los editores aportan en su presentación, una breve, pero exhaustiva descripción de este tipo de escritos zubirianos entre los años 1953-1983; pp VIII a XXI) .

El primer bloque consta de un conjunto de nueve trabajos estrictamente teóricos, y que los editores han subsumido bajo el epígrafe de: “Primera parte: Escritos filosóficos”. Son los siguientes:

1. *Utrum Deus sit*. Conferencia inédita pronunciada el 8 de marzo de 1959, fiesta de Santo Tomás, en el Estudio General de los Dominicos de Alcobendas —Madrid—.
- 2.-*El problema del hombre*. Fragmento de la lección 10ª del curso sobre el problema del hombre impartida el 14 de enero de 1954.
- 3.-*El hombre, realidad personal*. Publicado por vez primera en Revista de Occidente 1, 1963. Es un fragmento de la lección 1ª del curso *Cinco lecciones sobre la persona* de 1959.
4. *El origen del hombre*. Publicado por vez primera en Revista de Occidente 17, 1964. Es la lección 28 del curso sobre *El problema de Dios* (2 de julio 1949).
5. *El hombre y su cuerpo*. Artículo publicado por vez primera en Asclepio n° 25, 1973).
6. *El espacio*. Este trabajo proviene de un curso de cinco lecciones dictado por Zubiri en 1973. Ha sido publicado antes dos veces. La primera en Realitas I, 1974; la segunda en *Espacio, tiempo, materia*.
7. *El tiempo*. Escrito póstumo de Zubiri para “Gran Enciclopedia del Mundo”, Bilbao. Es un resumen del curso de dos lecciones sobre el tiempo de 1970. El texto íntegro de estas lecciones fue publicado en *Espacio, tiempo, materia*, y la primera lección en Realitas II en 1976 con el título: “El concepto descriptivo del tiempo”.
8. *La respectividad de lo real*. Ensayo publicado por vez primera en Realitas III-IV, Madrid 1979. Los editores lo tildan del “trabajo más importante de este volumen”.
9. *Ser y estar*. Pequeño escrito sin datar redactado por Zubiri para *Inteligencia y logos*.

Como ya se ve por los títulos, este conjunto de escritos, cuyo contenido comentaremos más adelante, abordan dos temáticas fundamentales. Los cinco primeros son de tema estrictamente antropológico; en cambio, los cuatro últimos son de temática ontológico-metafísica.

El segundo bloque, reunido bajo el epígrafe “Segunda parte. Escritos ocasionales”, son, efectivamente, más de temática social, pudiéramos decir. Se trata fundamentalmente de homenajes, saluciones, presentaciones de personalidades, agradecimientos, discursos, etc... Todos ellos de gran interés para el conocimiento directo

de aspectos más propiamente biográficos del pensador. Se incluyen aquí 20 textos, que son los siguientes:

1. Homenaje a D. Juan Zaragüeta (1953)
2. Ortega (1955)
3. El R. P. Domingo Lázaro (1957)
4. Presentación del Premio Nóbel Severo Ochoa (1962)
5. Presentación del profesor Luis Pericot (1964)
6. Prólogo a *Misterio trinitario y existencia humana* de Olegario González de Cardenal (1965)
7. A modo de Salutación. Nota al libro de Olegario G. De Cardenal “*Teología y antropología*” (1967)
8. Conmemoración de Miguel Asín Palacios. Conferencia homenaje al arabista amigo (1971)
9. Recuerdo de Luis Felipe Vivanco, poeta amigo de Zubiri (1976)
10. Homenaje a Pedro Laín Entralgo en la fecha de su jubilación (1978)
11. Cordial enhorabuena a Diego Gracia Guillén por haber ganado su cátedra de Historia de la Medicina en la Universidad Complutense de Madrid (1978)
12. Intervención aclaratoria de Zubiri sobre la poenencia del profesor U. Bianchi en el Congreso de Filosofía de la Religión de Perugia (1978)
13. Presentación de la traducción del *De anima* de Suárez en tres volúmenes (1978)
14. Palabras pronunciadas en la recepción de la Cruz del Mérito concedida por la República Federal de Alemania (1979)
15. Presentación de *Inteligencia Sentiente* en la aparición del primer volumen de la trilogía (1980. En el volumen, por un error, sin duda aparece este escrito antes que el anterior rompiendo el orden cronológico que se venía respetando)
16. Agradecimiento a la Universidad de Deusto con motivo de la recepción del doctorado *honoris causa* otorgado por la Facultad de Teología (1981)
17. Juan Lladó. Artículo publicado en el diario *Ya* con motivo de la muerte del amigo del filósofo y mecenas de la Sociedad de Estudios y Publicaciones (1982)
18. ¿Qué es investigar? Discurso pronunciado por Zubiri con motivo de la recepción del premio Ramón y Cajal a la Investigación junto a Severo Ochoa (1982)
19. ¿Qué es una inauguración? Palabras pronunciadas por Zubiri en la inauguración del Nuevo Auditorium del Banco Urquijo (1982)
20. Presentación de *Inteligencia y logos* y de *Inteligencia y razón* con motivo de la aparición de estos dos volúmenes de la trilogía sobre la inteligencia. Última intervención pública de Zubiri. (mayo de 1983)

El tercer y último bloque que conforma el libro aparece bajo el epígrafe de “Apéndice. Dos sesiones del Seminario Xavier Zubiri” y contiene las actas de dos sesiones del Seminario Xavier Zubiri de 1978, que el filósofo utilizó para la elaboración de la trilogía sobre la inteligencia. Ya fueron publicadas por Jordi Corominas en la revista *Realidad* 72 de San Salvador en 1999. Presentan el interés de dar a conocer cómo funcionaba el Seminario cuando el mismo Zubiri lo dirigía.

Dejamos para la lectura directa del público las dos últimas secciones, que por su propia naturaleza exigen, si cabe de manera más estricta, una lectura privada y directa y vamos a estudiar con detenimiento el contenido de los escritos que conforman el primer bloque del libro, donde se abordan cuestiones fundamentales de su pensamiento.

El libro comienza con la conferencia dada en el 59 en el estudio general de los dominicos de Alcobendas con motivo de la festividad de Santo Tomás y aborda el

problema del conocimiento humano de la existencia de Dios. Se inscribe, pues, en la continua preocupación zubiriana por el problema de Dios y, en particular, por la posibilidad que el hombre pueda tener para conocer su existencia y su esencia, en un contexto, el del hombre contemporáneo, en el que dicho conocimiento es puesto seriamente en duda: "... hoy el ateísmo invade el alma contemporánea..."². No son hoy, pues, válidas, aquellas posiciones que como la de San Juan Damasceno, postulan un conocimiento innato de la existencia de Dios por parte del hombre. Sería, sin duda, más útil para el mundo de hoy la posición de Santo Tomás, que considera problemática para la inteligencia humana la existencia de Dios y consagra por ello amplios esfuerzos a su demostración. Hace a este respecto Zubiri una llamativa observación que contrasta también con la actitud del hombre actual: ... el único título universitario que "estimo íntima y hondamente en mi corazón, es el doctorado en teología."³.

Sin embargo, aunque reticente ante el posible conocimiento de la existencia de Dios y, consiguientemente, ante su real existencia misma, el hombre contemporáneo sí que captaría de manera medular la trascendencia para su propia existencia personal de este problema: "[el hombre actual] se hace la pregunta con la condición de que al formularla, y no solamente al darle respuesta, le va en ello su realidad, su persona, su vida entera".⁴ En realidad, como vemos, Zubiri se ha retrotraído a un nivel mucho más básico de la cuestión: el de la propia pregunta por la existencia de Dios. La problematización con la que la cuestión se reviste en nuestro mundo, exige remontarse a estratos más fundamentales, aunque también por ello más básicos, y aunque ineludibles, en cierto modo más alejados de la solución definitiva del problema. ¿Por qué, pues, se hace el hombre la pregunta por la existencia de Dios? A esta altura del tiempo todavía considera Zubiri que el 'hombre actual' vive esta cuestión como decisiva; sin embargo, la actitud del hombre actual ha ido ganando en indiferencia, lo cual hace el

problema aun mucho más complejo. Así, años después, en *Él hombre y Dios*: afirma Zubiri a este respecto:

El hombre actual se caracteriza no tanto por tener una [/] idea de Dios positiva (teísta) o negativa (ateísta) o agnóstica, sino que se caracteriza por una actitud más radical: por negar que exista un verdadero problema de Dios.⁵.

Este es el órdago más radical que cabe lanzar contra Dios. No ya que se niegue la existencia de Dios o que se niegue la posibilidad de un conocimiento humano al respecto, sino que se niegue el sentido mismo de la pregunta por Dios en el seno de la vida humana, pues, como es sabido, esta es la tesis fundamentada por Zubiri: que el problema de Dios y, consiguientemente, la pregunta humana por Dios, está inscrito en la estructura misma de la persona humana:

... es en la estructura de la persona de donde hay que arrancar... para ver cómo de la estructura metafísica de la persona, dimana inexorablemente la pregunta "utrum Deus sit", si efectivamente Dios existe.⁶.

Vemos entonces que el libro toma desde aquí mismo un cariz estrictamente antropológico que va a continuar en los cuatro siguientes ensayos, hasta que con el escrito sobre el espacio cambie la temática, aunque sin abandonar del todo la cuestión del hombre.

¿Cómo y por qué envuelve la pregunta sobre Dios la realidad personal humana?

La realidad humana puede considerarse de dos formas. Bien *como estructura*, es decir, como física sustantividad real previa a sus actos. Bien *como inteligencia que vive en sus actos*. La primera es la *personalidad*, la segunda, la *personalidad*. Este es un tema crucial en la antropología de Zubiri, que se entrelaza con y se funda en su filosofía primera. Puesto que el pensador opta por el realismo, la existencia humana en el sentido hedeggeriano, o si se quiere, la vida de conciencia o de inteligencia en la que consiste nuestra biografía estrictamente personal, se fundan en una

peculiarísima sustantividad psico-orgánica, como se mostrará en escritos posteriores. No es, pues, aceptable la tesis existencialista, que tanto vigor tiene en el mundo actual. El hombre no es una existencia sin esencia, pura historicidad, sino que es una esencia con existencia, esto sí, en el sentido de *ek-tasis*, de ser-ahí-en-el-mundo de manera consciente. Por eso el pensamiento de Zubiri trata de rescatar la dimensión natural del hombre, perdida a través de la modernidad.

Pues bien, en la personabilidad humana, por su condición relativamente absoluta, enraiza el problema mismo de Dios. Zubiri describe a partir de aquí la religación, como un carácter esencial a la condición ontológica del hombre, que se haya vertido al *fundamento* de su existencia. Pero, qué sea, cómo sea o quien sea este fundamento, esto es un enigma que se presenta como tarea para la razón, i.e., como problema: es el problema de Dios. Si el hombre actual no percibe este problema, podrá ser por varias razones. Una, que lo esté esquivando de manera inconsciente. Otra, que el bienestar que rodea nuestras vidas en occidente sea lo suficientemente fuerte como para ocultar la relatividad y precariedad de nuestro ser, ocultando con ello a la vez nuestra constitutiva religación al fundamento.

Dios, pues, se da de forma originaria en la entraña misma de la existencia del hombre, pero se da de forma enigmática, de aquí que sean necesarios improbables esfuerzos de la razón para dilucidar este enigma. Mas la razón para Zubiri envuelve esencialmente un momento de libertad en su tarea de construir esbozos explicativos. En el caso concreto de Dios, el problema fundamental, esta libertad de la razón compromete su vida entera, por eso exige de él la entrega, expresión suprema del amor, con el que Dios mismo se dona en la forma nueva de las revelaciones históricas.

En el siguiente escrito: *El problema del hombre*, Zubiri vuelve a plantear el doble nivel de la persona humana: el nivel estructural o personabilidad y el que aquí denomina nivel operativo de la realidad humana o personalidad, constituido por

las vivencias intelectivas que se despliegan en el triple nivel psíquico *me; mi y yo*. Hay que diferenciar entre sustancialidad y sustantividad: el hombre es una sustantividad que contiene múltiples sustancias. En el hecho de que la personabilidad se funde en sustancias que exigen la actividad de la inteligencia para que la sustantividad humana sea viable, se revela la condición finita de nuestra persona.

Este planteamiento permanece en el siguiente ensayo del libro: *El hombre: realidad personal*, pero ahora se aborda en el contexto de las demás estructuras animales sobre la base del concepto de *habitud*. Cada realidad vital posee una habitud propia o modo propio de enfrentarse a su entorno dentro de la estructura comportamental biológica de afección—modificación tónica—respuesta. La habitud es fundamental, pues determina la forma y el modo propio de realidad del individuo en cuestión, así como los actos que le son propios; y lo hace configurando una peculiar formalidad en el modo de quedar los contenidos afectantes: como meras susceptibilidades, como sentiscencias o como estímulos. La formalidad no determina sólo el modo de afectar los contenidos del entorno al animal, sino al mismo cambio de tono vital y a la respuesta. Esto será importante para comprender la indisoluble unidad que la hiperformalización del sentir intelectual humano produce en todas las dimensiones de la persona: puramente intelectual, afectiva y en la voluntad. Por otra parte, aunque la formalización "pende de estructuras nerviosas", en el caso del hombre, esta pura base biológica, que vuelve a poner de manifiesto la reinserción del hombre en la naturaleza, no basta, empero, para dar de sí la inteligencia o formalidad de realidad, sino que lo que hace es poner al hombre en una situación tal que si no da de sí la habitud de realidad sería biológicamente inviable. El cerebro humano 'exige' la inteligencia, y 'la' realidad se la da:

El cerebro no entiende, pero es el órgano que coloca al hombre en situación de tener que entender... No hay cesura

ninguna en la serie biológica. En el hombre todo lo biológico es mental, y todo lo mental es biológico.⁷

Este es un problema crucial de resonancias evolutivas y teológicas que analiza más adelante en *El origen del hombre*.

Así, pues, el hombre es una sustantividad compuesta de dos momentos cuasi-sustantivos: el organismo biológico, y una instancia espiritual que posibilita la intelección y que prescindiendo de sentidos históricos se podría llamar 'alma'. Prescindiendo de resonancias históricas, porque en el caso del hombre ni el 'alma' ni el cuerpo son por sí mismos sustantivos. Y es que la reforma de la ontología que supone la introducción de la categoría de sustantividad más allá de la mera sustancia es una reforma radical. El cuerpo humano es insustantivo, porque está por esencia vertido a la inteligencia; y, a la inversa, el alma humana es un alma corpórea, porque está posibilitada por el cuerpo y brota de él.

Este es el tema que se aborda en el quinto ensayo de *el hombre y su cuerpo*, pero, sobre todo, desde la perspectiva del cuerpo, que debe ser entendido como: 1) sistema de *organización* de las notas de la sustantividad humana (organismo), 2) como sistema de solidaridad entre las notas (corporeidad) y 3) como sistema de presencia del hombre a otras realidades (corporalidad).

El cuerpo es, pues, un momento esencial de la persona humana, de la misma manera que lo es el alma. Un subsistema:

...no es un fragmento, sino una cierta unidad a la que le falta, sin embargo, el momento de clausura cíclica... Sin una intelección que se haga cargo de la realidad, y sin una opción en ella, no hay modo (dentro del nivel más propiamente humano) de que las reacciones [físico-químicas] estén determinadas constituyendo una respuesta, en principio, adecuada. Y recíprocamente, sin unas reacciones [físico-químicas] muy precisamente dadas, no sería posible ni una intelección ni una volición.⁸

Si son así las cosas, en el nivel operativo de la vida personal habrá que decir que cualquier acto humano, sea el que fuere, envuelve en sí tanto el cuerpo como el alma, y no en el sentido de la filosofía clásica de que el alma use del cuerpo, ni en el de la filosofía moderna de que el yo manda y el cuerpo obedece, sino en el sentido de que los dos subsistemas entran en acción:

La actividad tiene siempre carácter de sistema [...aunque] en ella dominan a veces unos caracteres más que otros ... siempre está en actividad el sistema entero en todas sus notas físico-químicas y psíquicas... no se trata de que sea uno mismo el 'sujeto' de todas sus actividades... sino de que la actividad misma es formalmente una y única...todo lo psíquico transcurre orgánicamente y todo lo orgánico transcurre psíquicamente.⁹

Sin embargo, subyace aquí todo el problema del yo o del sujeto. Es verdad que toda actividad humana, incluso la más espiritual, acontece en el hombre orgánicamente, pero la vida propiamente humana, que es la vida de la inteligencia, del sentimiento y de la libertad, consiste en una dominancia de lo psíquico. De este modo, la enfermedad psíquica abaja al hombre, porque, como quiera que sea, es el nivel psíquico el que le da su peculiaridad ontológica. Organismo también lo tienen los demás seres vivos, pero inteligencia y libertad no. Por otra parte, la opción de Zubiri explica muy bien, cosa que no hace el idealismo, por qué los desajustes orgánicos pueden influir de manera decisiva en la vida psíquica, por ello la medicina tiene que tener en cuenta esta realidad psico-orgánica del hombre.

Decíamos que en el escrito de 1964 "*el origen del hombre*", Zubiri aborda el problema del surgimiento de la inteligencia en el cosmos en la realidad humana. Es lo que estudia en este ensayo, enormemente documentado para la época, en el que Zubiri da cuenta exacta de los diferentes descubrimientos paleontológicos. Explica de manera nítida cual es el problema que plantea la separación de especies que se

produce a partir de los primates antropomorfos en las líneas de póngidos y homínidos. Hace una magnífica descripción de los diferentes homínidos:

1. Los australopitécidos u *homo habilis* (2.000.000 millones de años)
2. Los arcántropos (500.000 años)
3. El paleántropo (200.000 años). Pre-neandertales / pre-sapiens
4. El neántropo (50.000 años). *Homo sapiens* por antonomasia (hombre de Cromagnon).

Además realiza una preciosa aplicación de su pensamiento filosófico al proceso evolutivo de hominización, en concreto de lo visto en el escrito anterior referente al carácter unitario de la sustantividad humana, que integra en una unidad estructural alma y organismo. El alma no es la 'forma' del cuerpo (en sentido aristotélico), sino la base material que da de sí el alma. De esta manera, el proceso evolutivo material (biológico) está a la base de la posibilidad del surgimiento de la inteligencia, y el gran problema ha sido siempre recoger los datos de la paleontología desde la teoría clásica de la inteligencia (platónico-aristotélica), según la cual su esencia (de la inteligencia) sería la 'razón', esto, es la inteligencia abstractiva y racionante. Al hacerlo así no se podía concebir que los homínidos previos al *homo sapiens* pudieran ser catalogados como dentro de la especie humana y, consiguientemente, como inteligentes. Pero es que la inteligencia en su esencia no es la razón, sino la nueva habitud de enfrentarse a las cosas, no como estímulos, sino como realidades:

... el hombre es animal inteligente y no animal racional. En su virtud no es forzoso pensar que el primer animal racional sea el primer hombre que ha habido en la escala evolutiva de la tierra, ni que el primer animal inteligente haya tenido que ser animal racional. Todos los tipos humanos anteriores al *homo sapiens* son no 'prehombres' sino verdaderos hombres, pero no racionales, sino 'pre-racionales'. Sólo los homínidos 'pre-

inteligentes' serían los auténticos prehombres. Los tipos hominizados anteriores al *homo sapiens* serían como esbozos progresivos, orientados evolutivamente a la constitución del *homo sapiens*... Arranca del comienzo del cuaternario con el craneo de Tchad (o con el *homo habilis*). Si[/]gue ... con el australopiteco de Java, el telántropo, el australopiteco de Palestina, el hombre de Mauer, el hombre de Marruecos, el hombre de Swanscombe, el de Steinheim... Es la línea axial de racionalización progresiva desde el mero animal inteligente al *homo sapiens*.¹⁰

En cualquier caso, la cuestión decisiva es cómo pudo surgir la inteligencia desde la mera sensibilidad estímulo. Meros cambios fácticos en las estructuras genéticas de los prehumanos no fueron suficientes:

Por mucho que se compliquen los meros estímulos y su forma de aprehensión jamás llegarán a constituir realidades estimulantes y aprehensión intelectual. En este punto la aparición de una psique intelectual es ... esencialmente algo nuevo... una innovación absoluta.¹¹

Surge aquí, pues, la *condición creadora de la evolución*. No sólo hay creación en la vida intelectual a través del *logos*, sino que la propia realidad natural es ella misma creadora. ¿En qué sentido lo es? Lo es desde su propio dinamismo interno. El concepto que Zubiri utiliza es el de *causalidad exigencial*. El propio dinamismo causal de la naturaleza engendra nuevos seres reproducibles, pero lo peculiar del caso del hombre es que, como ya veíamos anteriormente, esta nueva especie sólo es viable a través de la inteligencia. La inteligencia no está determinada físicamente por las nuevas estructuras, pero está *exigida* por ellas:

[la psique intelectual] está determinada por la transformación (por los cambios germinales) del mero homínido en hombre, pero no está efectuada por dicha transformación. Por tanto,

no puede ser sino efecto de la causa primera, al igual que lo fue en su hora la aparición de la materia: es efecto de una creación ex nihilo.¹²

Se trata, pues, de algo así, como una colaboración entre Dios y el mundo: el mundo, en su desarrollo intrínseco va generando nuevas estructuras, y estas estructuras exigen nuevas formas, que sólo son posibles desde Dios. Algo así:

La creación de una psique intelectual ex nihilo no es una adición externa a las estructuras somáticas, porque ni es mera adición ni es externa... La creación no es una interrupción de la creación, sino [/] un momento, un 'mecanismo' causal intrínseco a ella.¹³

Esta estructura exigencial que se da filogenéticamente entre el prehomínido y el hombre es la misma que se da ontogenéticamente entre el cuerpo y el alma. Las estructuras bioquímicas somáticas exigen un alma; sin ella serían inviables. Esta no-independencia entre las estructuras somáticas del pre-hombre y el hombre se refleja en la unidad que en la inteligencia humana existe entre su carácter sentiente y su carácter intelectual. Porque el hombre ha surgido desde el pre-hombre conserva en sí, aunque radicalmente transformada, la estructura psíquica de este animal homínido, y por ello la inteligencia humana, como la animal, tiene este carácter sentiente: es inteligencia impresiva:

la psique está creada desde las estructuras biológicas, brota desde el fondo de la vida misma... Por esto, la acción creadora... es una acción que actúa intrínsecamente desde la entidad misma de las estructuras somáticas en el acto generacional... De esta suerte, quien no hiciera sino contemplar el efecto terminal, la natura naturata, la naturaleza tal como surge ante nuestros ojos, vería la psique brotando intrínseca y vitalmente desde el seno de las estructuras somáticas mismas... es el punto de vista del científico... La psique no se transmite de padres a hijos... pero florece vital-

mente en el acto generacional desde dentro de la transmisión y constitución exigitiva de las estructuras somáticas...¹⁴

En lo referente a la teología Zubiri es tajante: "el hombre de que se ocupa no es forzosamente el hombre de que se ocupan la paleontología, la prehistoria y la filosofía."¹⁵ La teología se ocupa del hombre racional elevado al estadio teologal. La Iglesia jamás se ha pronunciado sobre el hombre previo.

Nos ocupamos ahora del segundo grupo de 'escritos filosóficos' consagrados a temas propiamente ontológicos: el espacio; el tiempo y la respectividad.

En lo referente al espacio Zubiri comienza analizando las etapas que se han producido en la historia en relación al problema del espacio, y después aborda el tema según cuatro cuestiones: 1) el espacio geométrico; 2) el espacio físico; 3) el espacio en tanto que real, y 4) la unificación de todos estos tipos de espacialidad.

En lo referente al *espacio geométrico* la tesis es que todo espacio geométrico es una construcción del *logos*, esto es, una irrealidad. Por eso, como toda irrealidad es una construcción por des-realización, en el sentido de *Inteligencia y logos*. Por eso, si se quiere llegar al espacio real habría que recorrer el camino inverso: ver lo común a todas las topologías espaciales: "Todas las distintas estructuras espaciales son posibilidades reales, y lo que 'hace posible' estas distintas y opuestas posibilidades reales es justo lo que llamo espacialidad."¹⁶ Pues bien, la base de la espacialidad es el punto y su mutua exterioridad. Cada punto está 'fuera-de' el otro.¹⁷

En relación al *espacio físico* se plantean tres problemas: A) qué hay en el espacio; B) qué es el espacio en sí mismo; C) qué es la espacialidad del espacio físico.

A) ¿Qué hay en el espacio?

Zubiri hace aquí un despliegue extraordinario de su conocimiento de la física y de la matemática contemporáneas. Expone las aportaciones de la nueva física a este respecto a través de su estudio de la luz,

de la gravitación (Einstein), y de la acción (Planck). El resultado es que:

Tenemos ...tres espacios: el espacio de la velocidad de la luz (relatividad especial), el espacio gravitatorio (relatividad general) y el espacio funcional. Estos tres espacios no son unificables, pero por lo mismo plantean el problema del espacio físico en cuanto tal.¹⁸

Pero, entonces, ¿qué es el espacio en sí mismo? No es nada sustantivo, por lo tanto, “no tiene más propiedades que las que le imponen las cosas movientes, que están en él”.¹⁹ Consiguientemente, no hay, por tanto, “espacio *a priori*, sino *a posteriori*”, con lo que se plantean varios problemas.

En primer lugar el problema referente a la estructura del espacio. La teoría matemática no vale aquí, pues la correspondencia que ésta hace entre las formas matemáticas y el supuesto espacio real es problemática; sobre todo porque “el paso al límite” en que se basan las construcciones matemáticas, “no está unívocamente determinado por la realidad física dada en la experiencia”.²⁰ Se ve aquí que la matemática es una construcción de la razón. La estructura del espacio no tiene, pues, por qué permanecer la misma en el tiempo. Y es que:

Aquí también nos encontramos con que es la índole misma del mundo físico la que no tiene la univocidad y precisión que el hombre quisiera para calcular con él y ponerlo en correspondencia biunívoca con el mundo geométrico.²¹

Por eso dice Zubiri:

Resulta, entonces, que el espacio físico y el geométrico no son lo mismo. Mientras que el geométrico es construido, el físico, no. Lo que permite definir el espacio físico es el movimiento respectivo de los cuerpos. Zubiri concibe la espaciosidad a partir de la realidad. Las cosas reales son respectivas, la espaciosidad es un modo de respectividad, pues es lo que establece ‘distancia’ entre las cosas. Lo

fundamental es que la espaciosidad se define desde el movimiento, y que el movimiento no es un estado de las cosas, sino la variación en sus mutuas relaciones de distancia. El espacio, pues, no es nada en sí mismo —eso sería ‘sustantivar el espacio’,²² sino que es una propiedad de las cosas: las cosas son espaciosas. Al ser espaciosas, cabe definir el espacio real (la espaciosidad) como ámbito, ámbito en el que puede acontecer, y de hecho de continuo acontece, el cambio en las relaciones mutuas distanciales de las cosas (movimiento). Este ámbito no tiene sustantividad propia, no es espacio absoluto, sino, repetimos, una propiedad de las cosas reales: “La espaciosidad de la realidad física... consiste en ser principio del libre cambio respectivo, en ser ámbito [.../...] El ámbito es principio estructural de que pueda haber movimiento respectivo; no es algo espacial, sino pre-espacial, es lo que hace posible que haya espacio. Es mera espaciosidad. Y lo hace posible, porque hace posible un libre movimiento. El espacio no es el ámbito, sino la estructura métrica de los movimientos que en él se producen. Para que haya espacio es necesario ‘recorrer’ el ámbito, de la misma manera que par que haya distancia no basta la longitud, sino que hay que recorrer la longitud. Si no hubiera posibilidad de un movimiento que llevara de un punto a otro, no habría distancia, sino mera diversidad de dos puntos... La distancia es la manera como un punto tiene que ver con otro, y esta manera es que del uno al otro se puede ir en un libre movimiento...”²³

La tesis, pues, de Zubiri, es que la espaciosidad pertenece a la realidad misma, y por lo tanto estaría aprehendida en aprehensión primordial. En cambio, el espacio es una posibilidad construida por el logos a partir de la espaciosidad real. Por ello introduce inmediatamente Zubiri los conceptos de *impronta* y de *sugerencia*. El primero se refiere al movimiento libre de

las cosas que están a la base de la posibilidad de la constitución del espacio por la inteligencia humana: “La impronta es la estructura métrica del libre movimiento”.²⁴ Esta estructura abre la posibilidad de una verdadera medición por parte de la inteligencia: “Pero la medida es una medida que yo hago, y la hago, en última instancia, moviéndome.”²⁵ Estos movimientos están incoados como posibilidades en la aprehensión primordial de realidad, es la ‘sugerencia’. Por consiguiente, los diferentes tipos de espacio y de geometría no son puras construcciones de la inteligencia en el vacío, sino que están sugeridos por la inteligencia sentiente, son construcciones *cum fundamento in re*, como lo son en general las cosas-sentido.

La tercera cuestión abordada es la de la *espaciosidad como modo de realidad*. Se trata de una propiedad real de las cosas; es un *principio estructural*. El concepto de principio estructural es metafísico: “Tratándose del espacio geométrico es principio de libre construcción. Tratándose del espacio físico, es lo que hace posible la libre movilidad.”²⁶

Zubiri hace una revisión de las concepciones clásicas del espacio: Aristóteles (espacio como *lugar*); Descartes (como *res extensa*); Leibniz y Kant (como orden de *colocación*). Todas ellas se mantienen en el nivel del espacio como ‘propiedad real de las cosas’, pero no recalcan al estrato más profundo del espacio como ‘modo de realidad’. En tanto que modo de realidad la espaciosidad admite una serie de conceptos metafísicos fundamentales, tales como: carácter constructo o de *compago*, respectividad, actividad (dar-de-si), tensidad. En base a ellos cabe definir el espacio como “*conjunto de puntos*” que están fuera unos de otros (ex), pero de manera respectiva y unitaria. Este *ex-de* es su mutua posicionalidad, que es lo que constituye la espaciosidad o *extensidad*.²⁷ La unidad viene dada por la respectividad. Esto implica que Zubiri concibe el espacio como una cosa real entre otras. Esto es extraño, pues tradicionalmente se ha concebido el espacio bien como una propiedad trascendental de lo real, o bien como una propie-

dad de las cosas reales. Sin embargo, aquí es una cosa entre cosas. No se podrá hablar entonces de cosas espaciales, sino de cosas que mantienen una relación especial con la cosa espacio. Por eso los puntos no son como los objetos de Wittgenstein, pues para el pensador austriaco los objetos son absolutos: la sustancia de la que está hecho todo mundo. En cambio Z. señala explícitamente que: “Ningún punto existe como un punto absoluto en sí mismo”.²⁸

En la página 139 hace Zubiri una interesante referencia a que el espacio podría sólo pertenecer al macrocosmos y que el microcosmos sería ‘infra-espacial’ e incluso ‘infra-temporal’:

Las estructuras métricas del espacio físico se constituyen por el comportamiento de los metros y de los relojes; lo cual nos hace sospechar que el espacio pueda ser sólo algo macroscópico y que lo microscópico sería infra-espacial e infra-temporal, pues tal vez el mundo atómico no pueda representarse en un continuo espacio-temporal...²⁹

Pero, ¿qué pasa, entonces, con la conciencia? La conciencia no es espacial, pero es esencialmente temporal y esto no parece tener nada que ver ni con el infra ni con el macrocosmos. Además, el tiempo que se mide es el tiempo objetivo, pero no el tiempo inmanente de la conciencia. Sin embargo, la idea de que el espacio es cosa podría ser conciliable con la existencia de cosas inespaciales. El problema es que estas ‘cosas inespaciales’, como las vivencias psíquicas, también están de algún modo en el espacio. Todas estas interesantísimas cuestiones las va a ir abordando Zubiri progresivamente.

Por último, hay que plantear en qué sentido pertenece el espacio al orden trascendental. Lo importante aquí es que, efectivamente, se ve que la espaciosidad sólo concierne a un ‘modo de realidad’, por lo que su condición trascendental sólo es relativa. Z. dice que “concierne *de alguna manera* al orden trascendental. Pero sólo de alguna manera”.³⁰ En realidad, la espa-

ciosidad concierne al orden trascendental en tanto que modo de realidad. La *exterioridad y la interioridad* son trascendentales en la medida en que se trata de la unidad individuante de la cosa. Toda cosa tiene un *in* y un *ex*; y el *ex* de la espaciosidad o extensidad no es más que un modo peculiar del *ex* trascendental. Sin embargo, ya veremos que Zubiri confiere a la espaciosidad un estatus fundamental en el orden de lo real, en la medida en que todo modo de realidad se apoya de alguna manera en la extensidad.

Así, pues: “... el ‘ex-de’ de la espaciosidad constituye la forma primaria y primera de la trascendentalidad...”.³¹ Por esta razón todos los modos de realidad pueden ser definidos como ‘grados de realidad’ en función de la espaciosidad. Después de describir las diversas funciones que la espaciosidad desempeña en el orden de lo real, dice Zubiri:

...la realidad se va enriqueciendo en la espacialización. Este enriquecimiento no se debe exclusivamente al espacio; pero el espacio juega un papel primero en él. Todas las realidades accesibles en nuestro mundo surgen en el seno de la materia y en función de ella; de aquí no se sigue que toda realidad sea material o espaciosa en sí misma, sería materialismo .[.../...en cambio] esto es materismo.³²

Hay, pues, grados de realidad. Primero los *cuerpos*, que ‘ocupan’ el espacio. Luego las *psíquicas*, que no ‘ocupan’ el espacio, pero ‘están’ en él:

La psique no está ocupando el espacio del organismo, pero está en el espacio definido por el organismo, de suerte que el organismo es como el límite definitorio de la psique ... La psique es espaciosa definitivamente. Esta definitividad es un modo de ser ‘desuyo’; mi intus no se plasma en un *ex* como en un vaciado [lo que sí pasa en los cuerpos]. Todo lo contrario: el *ex* definitorio es un principio de repliegue: es una positiva estructura de interiorización . La realidad humana ... es la interioridad... es más realidad

desde el punto de vista modal.³³

El tercer modo de realidad es el *ex como pura presentidad*, el *mi*, la suidad, cuyo modo es la *intimidad*. El espacio, vinculado a la materia, ha dado de sí en su aperturalidad trascendental tres modos graduales de realidad: la internidad (cuerpos); la interioridad (psíquicas) y la intimidad (inteligencias): “la realidad entera tiene una estructura evolutiva”,³⁴ forma sistema, tanto estructural como dinámico. Cada modo de extensidad se apoya en el anterior.

Junto a la extensidad espacial hay un segundo modo del *ex*: el *tiempo*. Zubiri explica el tiempo como otro modo de extensidad e incluso también a partir de la espaciosidad o extensidad espaciosa. El tiempo es *dis-tensión*:

Hay una forma de realidad en la que algunas notas vienen unas ‘después-de-otras’; es la dis-tensidad, la distensión que subyace a todo fenómeno temporal. La ditensión está constituida por un ‘*ex*’; por eso la distensión como modo de realidad es un modo del *ex-de...* en la realidad humana, la distensión, aunque no es extensión espaciosa, sólo existe determinada en función de la extensidad espaciosa. El ‘*dis*’ es la forma psíquica de un repliegue en el despliegue ... El éxtasis temporal se funda en el éxtasis espacial.³⁵

La temporalidad se plasma en el hombre en la forma de *pre-tensión*.

Si el espacio tiene es carácter eminente como en cierto modo trascendental, será de suma importancia ver como entre en el modo más elevado de realidad finita: el hombre. Es la espaciosidad del hombre.

En el caso del hombre los tres modos de realidad que se fundan en el espacio cobran unidad sustantiva: el *organismo*, que es cuerpo, ‘ocupa’ espacio; este espacio ‘define’ la constitución del psiquismo, y este psiquismo tiene una ‘presentidad’ espacial, (aquello en que está presente la realidad). Es de suma importancia que el lector se aperciba de la extraordinaria unidad que se da entre los diversos niveles

y ámbitos del pensamiento de Zubiri. Aquí vemos cómo el enfoque ontológico del espacio se solapa con el tema antropológico de la corporalidad, tal y como ya hemos visto en el *hombre y su cuerpo*.

El hombre se apropia el espacio, que pasa a ser 'su' espacio. El hombre: a) ocupa el espacio; b) lo ocupa con una interioridad (la de la psique), y c) abre el espacio de la intimidad: "El hombre es *internus, interior, intimus*, y las cosas son *externae, exteriores, extimae*... (lo otro en cuanto tal, lo *extimus*)".³⁶ Cada momento incluye al anterior: la intimidad supone la interioridad, y la interioridad, la internidad al espacio.

Por último, y gracias a la realidad humana, se da un tercer modo del *ex*: la *ostensión*. Tenemos entonces extensión (espacio), distensión (tiempo) y ostensión, que, en realidad es la distancia intencional. Por esto, a partir de la página 154 viene un texto hasta el final del ensayo de enorme interés, pues Zubiri aborda el tema de la presencia de los objetos a la inteligencia (que es su ostensión), así como lo que sería el error moderno de interpretar la distancia intencional de la presencia como una exterioridad de los objetos en relación a la conciencia. Pero ahora se ve que faltaría aquí haber distinguido los tipos de exterioridad, que van dando lugar al proceso humano de interiorización en el cual se produce la ostensión. Por ello ha perseguido a la filosofía el continuo deslizamiento hacia el idealismo o hacia el realismo ingenuo:

Junto a la extensidad, dis-tensidad y pre-tensidad, está la obs-tensidad... aprehendemos intelectivamente las cosas no como 'externas', sino como 'exteriores'... Contra el fiscalismo y el intuitivismo como extremos, debe decirse que la cosa percibida es exteriormente externa [... el ámbito del 'ex' —que, recordemos, se funda en el 'ex' trascendental de la individuación misma de lo real—] es espaciosidad como principio estructural de libre construcción, de libre movilidad y de libre ostensión [***... por esto todos los

idealismos son erróneos, pues] el su[//]puesto mismo de la impresión es la espaciosidad. La condición primaria de toda la aprehensión física de la realidad es la ostensividad en un *ex*, en el que coinciden las cosas y el hombre como realidad material...".³⁷

El texto sigue en términos igualmente difíciles e interesantes, y ha de ser estudiado con detenimiento. En cualquier caso, de lo que se trata es de que la distancia intencional, que es lo mismo que decir, la conciencia, sólo es posible según Zubiri, por la extensidad primaria de lo real que trasciende a la conciencia, por mucho que sólo gracias a esta tengamos acceso a dicha extensidad. Es, justamente, el tema crucial del prius, que Zubiri trata fundamentalmente en el primer volumen de la trilogía.

Para concluir este detenido comentario del libro de Zubiri, que el lector habrá ya constatado, dista mucho de poder ser catalogado como 'menor' (si por tal se entiende bajo en calidad y en miras filosóficas), vamos a detenernos un momento en el ensayo sobre el tiempo y en el ensayo sobre la respectividad.

En lo referente al tiempo, Zubiri diferencia varias acepciones del tiempo, que va a ir analizando sucesivamente.

En primer lugar se trata del *concepto descriptivo del tiempo*. He de decir que este escrito es el que más problemático me parece, porque se hace un estudio del tiempo que, a mi juicio, no es originario, no está al nivel de la filosofía primera, sino que más bien se parte ya de la concepción usual del tiempo en nuestra tradición o simplemente se proyectan teorías sobre él, teorías matemáticas o teorías de la ciencia natural. Al no partir verdaderamente de una *descripción* fenomenológica del tiempo tal y como se da en la experiencia originaria, se corre el riesgo de construir una inmensa teoría sobre meros prejuicios. Por ejemplo, el punto de partida es la tesis de que las partes del tiempo son presente, pasado y futuro, lo que es concepción habitual arraigada en el mundo ordinario de la vida. Sin embargo, ello no es eviden-

te. La pura descripción no nos da el presente, el pasado y el futuro como siendo partes del tiempo al mismo nivel, al menos no el futuro. No vamos a entrar aquí a discutir esto, lo que nos llevaría muy lejos y, justamente en el camino de la filosofía primera. Lo cierto es que Zubiri parte de esta tesis y hace una analogía con el espacio: el espacio es el continuo de los puntos; pues bien, el tiempo sería el continuo de los ahora. Entonces el problema tiene tres dimensiones: a) la *conexión* entre los ahora; b) la *dirección* que estos ahora toman y, c) la *distancia* entre los ahora, que es lo que permite que tanto el tiempo como el espacio sean mensurables. Para el análisis de estas tres dimensiones del tiempo echa mano Zubiri tanto de teorías matemáticas (por ejemplo, la teoría de Cantor sobre conjuntos infinitos) como de la física contemporánea (teoría de la relatividad de Einstein...), lo que fortalece nuestra sospecha de que el estudio no se hace al nivel de la filosofía primera.

En cualquier caso, Zubiri señala que hay deferencias esenciales entre el continuo espacial y el temporal:

Es que, el punto espacial está en el conjunto teniendo en él su 'estancia'; por esto está 'entre' los demás puntos. En cambio el 'ahora' no tiene estancia, sino que, como decimos muy exactamente en español, 'está de paso'... el ahora no está sino que pasa... El 'ahora-presente' no es que deje de ser en el instante mismo en que es, sino que su puntualidad, su instantaneidad consiste en venir-de e ir-a. Esta nueva índole del estar: estar 'de paso', la llamaremos con toda propiedad transcurriencia...³⁸

Pero, justamente esta propiedad esencial del tiempo es la dificultad que exige afinar la descripción y que invalida de principio, a mi juicio, esa tesis vulgar de que el tiempo es presente, pasado y futuro. Mas bien, la experiencia originaria reduce la temporalidad a dos dimensiones: el ahora presente y el hundirse este presente en el pasado. El futuro es otra cosa, es una construcción intencional que se elabora

desde el presente haciéndose pasado, es, si se quiere, proyecto.

Más adelante habla del "cuando de las cosas", o lo que es lo mismo, de que todo cuanto acontece está "colocado" de alguna manera en el tiempo. Dice Zubiri que no se trata propiamente de una colocación de las cosas en la línea del tiempo, sino más bien, de "la respectividad temporal mutua de las cosas entre sí".³⁹ Y a partir de aquí, como habría sistemas de cosas, cada sistema tendría su tiempo, y entonces el problema sería encontrar el tiempo absoluto, mérito que el pensador español atribuye a Einstein. Donde volvemos a ver que el nivel de reflexión de Zubiri aquí mezcla filosofía segunda y filosofía primera.

Este es, precisamente, el siguiente problema que aborda: el de la universalidad del tiempo. Vuelve aquí al problema que tratábamos en el escrito anterior en torno a la primordialidad del espacio, pues Zubiri defiende que el tiempo no es concebible al margen del espacio. Es una tesis completamente opuesta, por ejemplo, a la de Husserl, para quien el tiempo es la forma primordial de la conciencia trascendental, y, por consiguiente, el trascendental primero. Dice Zubiri:

Se ha solido ver en la universalidad un carácter del tiempo por el cual éste es radicalmente distinto del espacio. No toda realidad cósmica, se nos dice, es espacial, pero toda realidad cósmica está en el tiempo. Si; pero esto es asaz inexacto, tanto por lo que se refiere al espacio como por lo que se refiere al tiempo... claro que hay en el cosmos realidades que no ocupan lugar, como los actos de voluntad, de conocimiento... Pero no hay ninguna realidad, absolutamente ninguna, que no tenga alguna referencia real al espacio... tampoco la presunta universalidad del tiempo ... es unívoca. No toda realidad cósmica está desplegada en el tiempo. El despliegue es sólo una forma de estar en el tiempo. Pero hay otras, por ejemplo, 'abarcarse' determinado lapso de tiempo (en un proyecto), ser 'de todo' tiempo (lo

sempiterno), estar ‘condicionado por’ el tiempo o [/] estar meramente presente en él...⁴⁰

En lo que sigue y hasta el final de este ensayo Zubiri se dedica a combatir esta tesis de la universalidad del tiempo. No hay el tiempo absoluto, porque, entre otras razones, el tiempo no es nada al margen de las cosas. La cuestión es que hay una intuición muy fundamental y muy universal —que el trascendentalismo fenomenológico justifica en base a que la temporalidad sería la forma misma de la conciencia trascendental— de que el tiempo, efectivamente, determina todo cuanto acontece. Todo cuanto acontece tiene que situarse en un momento del tiempo, y este momento es universal. Este ahora es una ahora para todo cuanto existe. Sin embargo, Zubiri niega esto, afirma la pluralidad de los tiempos, porque cada sistema de cosas tiene su tiempo. Pero, sin duda, todo esto es enormemente problemático.

Así, diferencia entre ‘simultaneidad’ y ‘sincronía’, porque la simultaneidad se basa en el cuando, y el cuando ya habíamos visto que no se determina en base a una línea temporal absoluta, sino a partir de la “respectividad temporal mutua de las cosas entre sí”, que es lo que recogería el concepto de sincronía: la respectividad de los tiempos mismos entre sí. Esta sería la única universalidad posible del tiempo: que todo tiempo transcurre. En definitiva:

... el tiempo no es una envolvente universal de las cosas, no es algo absoluto en ningún sentido, carece de toda realidad sustantiva. No es sino mera respectividad posicional fásica de todo proceso transcurrente. Y la sincronía de estas respectividades es el tiempo universal.⁴¹

Concluye el ensayo analizando otros dos conceptos del tiempo: el *concepto estructural del tiempo*. Cada tiempo particular tiene su estructura propia. Hay: 1.- procesos físicos → sucesión; 2.- biológicos → edad; 3.- psíquicos → duración; y 4.- biográfico-históricos → precesión (anticipar proyectante). Y, el *concepto modal de*

tiempo: “Ya es aún”:

La unidad de temporeidad es justo la estructura del ser en cuanto tal... El ser en cuanto tal tiene la estructura trifacial del ‘ya-es-aún’... lo que expresa el presente gerundial ‘estar siendo’... Ser es estar siendo ya aún ... lo que expresa el adverbio ‘mientras’... Ser... es una actualidad ulterior de lo real. Y la temporalidad es formalmente la estructura de esta ulterioridad. En sí mismo el tiempo es modo del ser y no de realidad.⁴²

Este sí que es el nivel de filosofía primera en que Zubiri aborda el problema del tiempo: el tiempo como modo del ‘ser’, pero apenas sise entra aquí en ello.

Para concluir presentamos y comentamos ahora el ensayo sobre la respectividad.

Se trata de romper los equívocos que han llevado a malinterpretar el concepto zubiriano de respectividad, que es un concepto metafísico nuclear en su pensamiento, y que, no obstante, ha sido confundido, bien con el concepto de habitud, bien con el de relación.

Evidentemente respectividad no es habitud, porque respectividad es un carácter trascendental, i.e., de toda realidad, mientras que sólo los seres vivos tienen habitud.

Tampoco es ningún tipo de relación.

No es *relación categorial*. La relación es “la ordenación o referencia de una cosa real a otra cosa real”:⁴³ a) toda relación tiene relatos; b) se funda en la propia realidad de cada cosa (por ejemplo, los rasgos de la cara que hacen *semejante* —he aquí la relación— al hijo al padre). Es el *fundamento* de la relación; c) cada cosa tiene su propia referencia (relación) a la otra, y d) presupone la realidad de sus relatos. Toda relación es, consiguientemente, adventicia, consecutiva a la realidad de los relatos, es, pues, un accidente en sentido aristotélico y por ello el filósofo las englobó entre las diez categorías.

No es tampoco *relación constitutiva*. Se puede también concebir la relación, no como algo accidental a la cosa, sino como

constitutiva de la cosa misma, en el sentido de que la ‘cosa’ es un todo relacional. Naturalmente que también aquí las partes, los relatos son *en cierto modo* definibles al margen de la relación y en tal sentido previos:

Así, por ejemplo, un átomo no es átomo sino siendo algo indivisible... y esto es una relación no consecutiva a la realidad del átomo, sino constitutiva de ella...⁴⁴

En definitiva, sería una propiedad esencial de la cosa sin pertenecer empero a su esencia, como, por ejemplo, la propiedad del círculo de ser circunscribible en un cuadrado... Aquí se funda el relacionismo o correlacionismo. Esa teoría de las relaciones se ha dado fundamentalmente en tres ámbitos: a) En el ámbito del conocimiento: el conocimiento sería una relación constitutiva entre el sujeto y el objeto; ni uno ni otro serían al margen del conocimiento. b) en psicología: la interdependencia de los estados mentales; y c) en ontología: toda cosa sería un haz de relaciones.

Por último, respectividad tampoco es *relación trascendental*. Relación trascendental es la que pertenece a la esencia misma de la cosa, en definitiva, la cosa no es previa a la relación:

... a diferencia de la relación categorial y de la relación constitutiva, la relación trascendental no supone la existencia de los dos relatos ... para que haya relación trascendental basta con que sea real tan sólo uno de los dos términos, el otro puede no tener existencia real [.../...así] la potencia incluye constitutivamente su ordenación al acto... Lo mismo sucede en la relación de materia y forma [.../...] Vuelve a verse lo mismo en la relación del accidente a la sustancia [...también] la relación del entendimiento con lo conocido por él... su entidad propia [la del entendimiento] consiste en estar entitativamente ordenada a otra entidad, a lo inteligido [...de aquí surgió el idealismo] Kant tomó de la escolástica esta idea de la relación trascendental [.../...] reivindi-

ca temáticamente la idea de que la relación trascendental se identifica con la entidad de la inteligencia. Y como el término de esta relación no es forzosamente real, resulta que Kant, contra Leibniz, vuelve a la idea medieval de que el conocimiento no es relación categorial, no es comunicación de sustancias, sino tan sólo posición de aquello en que el entendimiento trascendentalmente consiste, es decir, que la entidad misma del entendimiento determina formal y estructuralmente el modo de presentación del objeto. Es una de las raíces, tal vez la más radical, del idealismo trascendental [...otro ejemplo] la relación de las criaturas con el creador... es relación trascendental porque no presupone la entidad de las criaturas, sino que la constituye... Ser criatura es ser ad Deum...”.⁴⁵

Pues bien, la respectividad tampoco se identifica con este tipo de relación, por muy fundamental que sea.

Toda teoría de la relación, incluidos los tres tipos anteriormente descritos, se funda en la concepción de la *res* como ente; y esta concepción de la ‘filosofía clásica’ (este es el termino que Z. suele utilizar para referirse a la Escolástica, que sería la culminación del pensamiento que comienza con Parménides, Platón y Aristóteles) se apoya en su dualismo gnoseológico-antropológico entre sensibilidad y entendimiento, i.e., en la teoría de la inteligencia *concipiente*. De lo que hay que inferir, naturalmente, que la teoría zubiriana de la inteligencia sentiente va a modificar sustancialmente el concepto de *res*, que ya no será ente, sino realidad, pues la inteligencia no es *concipiente*, sino *sentiente*. De aquí que la característica trascendental de la realidad no es la relación, ni siquiera la relación trascendental, que como vimos se fundaba en el concepto de ente, sino la *respectividad*. Llama la atención que dentro de su crítica al concepto clásico de ente, que es correlativo a su concepción del ser: *entificación de la realidad*; interpreta también a la modernidad (‘filosofía

moderna') como un mero momento de la tesis clásica de la inteligencia concipiente:⁴⁶ aquella filosofía que concibe el ente como mero objeto: "objetualidad". La filosofía de Descartes, Kant, Hegel, Husserl y Heidegger, no son más que versiones de esto. A partir de aquí hace una muy buena caracterización de en qué consiste la realidad como formalidad y 'de-suyo' y describe magníficamente qué es la función talitativa (talidad no se identifica con contenido) así como la función trascendental, lo que le va a permitir abordar el tema de la respectividad en sí misma:

Lo inteligido sentientemente, esto es, lo real sentido, tiene, repito, un contenido propio a cada sentido, y una formalidad de realidad numéricamente idéntica para todos los sentidos [.../...] La formalidad de realidad es ella misma sentida [.../.../...] La formalidad de realidad es inespecífica... es positivamente trascendental [...] El contenido ... no es mero contenido, sino que es talidad. Talidad es siempre y sólo 'tal realidad' [...] La trascendentalidad es solamente una función trascendental, esto es, aquella función según la cual el contenido talitativo determina un modo concreto de realidad.⁴⁷

En la unidad entre 'función trascendental' (es el verde mismo del césped el que hace que el césped sea real: es realidad verde, 'realidad *tal*') y 'función talitativa' (es la realidad, el en-propio, el de-suyo de este verde el que le hace ser verde real, 'tal *realidad*'), donde se da la respectividad. Todo lo real tiene ese momento de *suidad* por el cual es en-propio lo que es. Esta suidad es la unidad entre contenido y formalidad, que es lo que individua a la cosa, a cualquier cosa. Por ello la respectividad no es relación, ni siquiera relación trascendental, pues la apertura de lo real no es en primer lugar apertura a 'otra' cosa real en concreto, sino apertura en sí misma, aperturalidad, podríamos decir:

... sólo en cuanto hay un alter. Pero en la respectividad no hay remisión a otra cosa real, sino mera referencia a

otras formas y modos de realidad. La respectividad se da no en la línea de las cosas reales, sino solamente en la línea de las formas y modos de realidad... Cada cosa real es su forma y modo de realidad. Cada cosa real, además de las notas de su contenido, envuelve, cuando hay varias cosas reales, [/] intrínseca y formalmente, el carácter de ser una forma de realidad, la suya, respecto de las otras formas y modos de realidad... es suidad trascendental.⁴⁸

Zubiri define la respectividad aquí, no tanto en el nivel de la pura individuación sino algo así como en el nivel de la constitución de géneros, en su terminología y sistema de pensamiento, de las 'formas y modos de realidad'. Los individuos que caen dentro de una forma de realidad, no es lo crucial, como veremos enseguida.

Zubiri distingue dos niveles de respectividad:

Porque la suidad es a su vez algo más radical que la remisión de 'su' realidad a 'otras' formas y modos de realidad en cuanto realidades. Antes de remitirnos a otras formas de realidad, la suidad de una cosa real empieza por ser 'su' realidad. Con lo cual la suidad nos lanza a una dimensión previa a aquella remisión: es la dimensión radical de la respectividad. Porque lo real no se constituye como real en orden a esta re-[/]misión, sino que se constituye pura y simplemente como realidad 'suya' antes de toda remisión [.../...] La suidad no es un logro de la remisión de una forma y modo de realidad a otras, sino que por el contrario esta remisión es logro de la forma y modo de realidad: por ser 'suya' es por lo que puede remitir a 'otra'. La unidad ni consiste en oponerse a lo que no es suyo ni se constituye como suya con vistas a las demás formas y modos de realidad. Ser 'suyo' no consiste en no ser otro, sino que el no ser otro es consecuencia de ser suyo.⁴⁹

En realidad, la clave es que la realidad es apertura: apertura a la propia realidad de

la cosa, y por lo tanto, apertura también hacia lo que ella misma devenga y hacia las otras cosas, si las hay: es *respectividad constituyente*.⁵⁰

La respectividad constituyente lo que primariamente constituye son *sustantividades*:

Apertura, respectividad y suidad son aspectos trascendentales del momento de realidad... el momento de realidad tiene estructura: es la estructura del 'de suyo'. Ser 'de suyo' es estar abierto 'de suyo' a lo 'suyo', a su contenido [.../...] Ser 'de suyo' es serlo... respectivamente a su talidad, la cual es a su vez talidad respectivamente al ser 'de suyo'. El momento de realidad, repito, es el 'de suyo'. Y este 'de suyo' tiene la estructura de aperturalidad, respectividad y suidad trascendentales... ¿Cuál es, entonces, la unidad metafísica de lo real? Cuando un contenido talitativo es suficiente para poder ser 'de suyo' lo que en propio es, entonces decimos que lo real tiene este carácter metafísico que llamo *sustantividad*... Es decir, lo que la respectividad constitutiva constituye trascendentalmente es la *sustantividad* ... lo que de hecho sucede es que el contenido de lo real casi nunca es sólo una nota [.../...] sino un sistema de notas] A veces he llamado al estado constructo *respectividad interna*. Pero en rigor no lo es [.../...] No se trata de no sé qué misteriosa adhesión del contenido de unas notas de la *sustantividad* a otras, sino de que toda nota en cuanto nota es real sólo en unidad con otras notas reales en tanto que reales.⁵¹

A pesar de la unidad entre formalidad y contenido, "hay una primacía innegable del momento de realidad sobre su contenido:

Esta primacía significa que en esta *respectividad constituyente*, la formalidad de realidad no está agotada, por así decirlo, al determinar este contenido a ser talidad, y al ser determinada por esta talidad a ser forma y modo de realidad. La formalidad de realidad,

al ser el 'de suyo' continúa siendo un momento abierto [y, precisamente el cambio de las cosas es una prueba de ello]... la formalidad de realidad 'reifica' cuanto adviene al contenido quedando siempre como un mismo 'de suyo'. Entonces es claro que la *respectividad constituyente* constituye lo real no sólo con vistas a sus notas talitativas, y no solamente con vistas a ser su forma de realidad, sino que cons[tituye] la suidad misma como algo real 'sin más', por tanto no en el sentido de ser 'su' forma y modo de realidad, sino en el sentido de que la realidad es algo más vasto que ser 'su' realidad. Este momento pertenece físicamente a la realidad misma...⁵²

La cosa es, pues, además de ella misma, una forma y modo de realidad; y, además, pura realidad física, y es, por ello apertura: la cosa "es más que sí misma"; "hay como una gradación metafísica"; Este aspecto trascendental... es justo lo que llamo *mundo*.⁵³ No se trata de una 'contracción' de la realidad a la individualidad talitativa de la cosa, sino de una 'expansión de la cosa en el mundo: la cosa es mundanal o mundificante. La formalidad de realidad se compone, pues de cuatro momentos estructurales: 1.- Apertura; 2.- *Respectividad*; 3.- *Suidad*; y 4.- *Mundinidad*.

Es curioso que lo que individua, lo que hace que la cosa sea la misma a través de sus cambios talitativos, es el momento de realidad, que es inespecífico y apertural. Esto es lo que muestra que, sin embargo, contra la metafísica clásica, no es 'común'. Si fuera común no podría determinar la mismidad. Aquí se sitúa una de las grandes genialidades del pensador español: una teoría de la individuación que no es una teoría de la participación. Paradójicamente, la realidad, que es formalidad, es decir, inespecífica y abierta, es suificante. Este es el gran misterio de la creación: la 'unidad' misteriosa de lo Uno y lo múltiple:

Esta mismidad está fundada en la apertura del momento de realidad, en su *respectividad constituyente*. En su virtud, la mismidad no es sólo un ca-

rácter 'común' de las diversas cosas reales, sino que es una unidad comunicante, según la cual la realidad de cada una de las cosas reales está abierta a todas ellas [... es la] respectividad remitente... No es remisión de una cosa real a otra cosa real, sino remisión de una forma y modo de realidad a otra forma y [/] modo de realidad... Cada cosa es 'su' forma y modo de realidad. Y ahora el 'su' significa no sólo ser propio de la cosa, sino ser suyo a diferencia de las otras formas y modos de realidad que no son la suya.⁵⁴

Justo aquí se inscribe la raíz metafísica del problema de la diferencia en Zubiri: la diferencia no es primaria y originaria, al menos no lo es al mismo nivel que el momento suificante y comunicante de la realidad. Lo que constituye la realidad de la cosa no es la diferencia, como prueba el hecho de que el mundo podría estar cons-

tituido por una única cosa y seguiría siendo mundo. Esto sitúa a Zubiri en una línea metafísica de inspiración claramente positiva y no negativa como las filosofías de la diferencia, y tiene ¿qué duda cabe? consecuencias importantísimas.

La respectividad es el fundamento de toda actualidad, y por lo tanto de la actualidad en el mundo: el ser. También es, pues, fundamento de la intelección, que no es relación, sino respectividad, con lo que la trilogía debe ser entendida, de hecho, como un momento de la teoría de la respectividad.

Conclusión

En definitiva, se trata de un libro denso, que debe ser estudiado con atención por el lector, y que ofrece nuevas vías para la penetración en el extraordinario universo del pensamiento de Zubiri, quien está, sin duda, llamado a jugar un papel fundamental en la filosofía contemporánea.

Notes

¹ Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2007.

² *Ibid.*, p. 8.

³ *Ibid.*, p. 4.

⁴ *Ibid.*, p. 10.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 53.

⁸ *Ibid.*, p. 112.

⁹ *Ibid.*, p. 116.

¹⁰ *Ibid.*, p. 85-86.

¹¹ *Ibid.*, p. 91.

¹² *Ibid.*, p. 92.

¹³ *Ibid.*, p. 92-93.

¹⁴ *Ibid.*, p. 98.

¹⁵ *Ibid.*, p. 101.

¹⁶ *Ibid.*, p. 122.

¹⁷ *Ibid.*, p. 123.

¹⁸ *Ibid.*, p. 125.

¹⁹ *Ibid.*, p. 126.

²⁰ *Ibid.*, p. 128.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p. 130.

²³ *Ibid.*, p. 130-131.

²⁴ *Ibid.*, p. 131.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, p. 134.

²⁷ *Ibid.*, p. 136-137.

²⁸ *Ibid.*, p. 137.

²⁹ *Ibid.*, p. 139.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, p. 143.

³² *Ibid.*, p. 145.

³³ *Ibid.*, p. 147.

³⁴ *Ibid.*, p. 149.

³⁵ *Ibid.*, p. 150.

³⁶ *Ibid.*, p. 152.

³⁷ *Ibid.*, p. 155.

³⁸ *Ibid.*, p. 163.

³⁹ *Ibid.*, p. 164.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 165-166.

⁴¹ *Ibid.*, p. 170.

⁴² *Ibid.*, p. 171.

⁴³ *Ibid.*, p. 177.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 179.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 182-185.

⁴⁶ Cfr. *ibid.*, p. 189-190.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 188-191.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 195-196.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 196-198.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 198-199.

⁵¹ *Ibid.*, p. 200-202.

⁵² *Ibid.*, p. 204-205.

⁵³ *Ibid.*, p. 205.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 207.

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 “transparentes”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.

3º 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 transcendente “*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 transcendente.¹⁹⁶ Dios es una persona transcendente “*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 *fiel*, 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. Prolegomènes 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, “A torno 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 espíritus”; 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.

Causality and Personal Causality in the Philosophy of Xavier Zubiri¹

Thomas B. Fowler

*President, Xavier Zubiri Foundation of North America
Washington, DC USA*

Abstract

Causality has been a key concept throughout the history of philosophy. One of its main uses has been in securing proofs of the existence of God. A review of the history of causality discloses five distinct phases, with major changes to the uses and understanding of causality, with the last ending in a very confused idea of causality. Zubiri pointed out that there are really three elements conflated in the common idea of causality: real production of effects, functionality, and power of the real. By sorting these out, and recognizing that causality in the majority of cases is merely a type of functional relation between “cause” and “effect”, many problems are greatly clarified. The type of functionality involved varies greatly, and can involve notions unknown to Aristotle, Hume, or Kant. But especially important is the case of causality involving human beings, since knowledge of direct production of effects is available there that is absent elsewhere. Combined with understanding of the power of the real, Zubiri shows that we have knowledge of what he terms a “reality ground”, which theists call “God”. Causality once again becomes a key element of natural theology, though in a different and more rigorous way than in traditional proofs of God’s existence.

Resumen

La causalidad ha sido un concepto clave a lo largo de la historia de filosofía. Uno de sus usos principales ha sido en el desarrollo de las pruebas de la existencia de Dios. Una revisión de la historia de causalidad descubre cinco fases distintas, con cambios importantes en el uso y el concepto de la causalidad. El último ha desembocado en una idea muy desconcertante de causalidad. Zubiri señaló que hay realmente tres elementos que se confunden en la idea común de causalidad: la producción real de efectos, la funcionalidad y el poder de lo real. Al ordenar estos elementos y reconocer que en la mayoría de los casos la causalidad es meramente un tipo de relación funcional entre “causa” y “efecto”, se clarifican muchos problemas. El tipo de funcionalidad varía mucho, y puede involucrar nociones desconocidas a Aristóteles, Hume o Kant. Pero especialmente importante es el tipo de causalidad que afecta a los seres humanos, ya que el conocimiento de producción directa de efectos allí disponible está ausente en otra parte. Junto con la comprensión del poder de lo real, Zubiri muestra que tenemos conocimiento de eso que él llama una realidad-fundamento, algo que los teístas llaman “Dios”. Así la causalidad es una vez más un elemento clave de teología natural, aunque de manera diferente y más rigurosa que en las pruebas tradicionales de la existencia de Dios.

Introduction

The apparent conflict between science and religion is often viewed and argued with respect to the existence of God. In

particular, demonstrations of God’s existence feature prominently in these discussions. The idea, presumably, is to show that God must exist, therefore science

cannot dispense with God or theology, for that matter. Typically these demonstrations utilize causality in some form, require a certain philosophical framework, and purport to show the existence of an unmoved mover or similar entity. To be sure, this is a useful contribution to the science/religion dialogue. If God's existence can be demonstrated in an unequivocal manner, science could not ever be regarded as the sole or perhaps even the most important source of knowledge. The question, therefore, turns on the efficacy of the proofs offered. Because they generally rely on the notion of causality in the physical world, which has been very controversial at least since the time of Hume, their value is likewise controversial. Nonetheless, causality should not be ruled out altogether, since it may be incontrovertible under some circumstances, and therefore useful. If one could identify these circumstances, and show that they are intimately associated with the idea of personhood, then the significance of the proofs as well as the whole nature of the science/religion dialogue would change.

I. Causality and Knowledge

Causality has been a fundamental concept in the history of philosophy, theology, and of science since the time of the ancient Greeks. This is due to the role (or presumed role) of causality with respect to nature, knowledge, and morality. Especially important has been the notion of *real production of effects* associated with causes. The importance of causality for the science/religion dialogue can scarcely be overstated. To understand it, we begin with a brief review of development and role of the notion of causality. This may conveniently be divided into five major phases, shown in Figure 1.

Phase 1. Metaphysical: causality as a principle of nature

The first phase, from the Pre-Socratics (c. 600 BC-400 BC) to William of Ockham (c. 1288-c. 1347), saw the origin and elaboration of the "classical" or "traditional"

notion of causality, which was principally the work of Aristotle. During this epoch, causality was viewed as a principle of nature, valid for all things, and therefore the base of much of our knowledge. It became the fundamental explanatory paradigm for the sciences: all true or real knowledge is of causes in the strict, deterministic sense.

Aristotle distinguished four types of cause: material, formal, efficient, and final. Of these, efficient causality, that dealing with production of effects, became the most controversial. Real production of effects means that the cause *actually produces* the effects that we observe; it is not simply coincident with them (constant conjunction). Aristotle went beyond this, however, and made the four causes the key to all change, i.e., all that happens in the world. Correlatively, knowledge of the four causes became the source of all knowledge about the world, and philosophy itself, defined as "knowledge through causes". The knowledge Aristotle envisioned was not just any kind of knowledge. It could have no admixture of uncertainty: we know in the true sense only when we know why things are the way that they are, and why they cannot be otherwise than they are. In other words, we are looking at a strict determinism both in the world *and* in our knowledge of it. Likewise implied is the idea that everything which happens must have a cause—the universality of causal explanation. Causality was thus elevated to the status of a metaphysical principle with universal applicability; hence it was used to make inferences about things that cannot be directly experienced.

On this basis, causality was employed in natural theology, forming the basis for many proofs of the existence of God. As it was understood, a cause really produces its effects, not merely in a phenomenological sense such as constant conjunction, but in a metaphysical sense. During this epoch, nearly all proofs of the existence of God, with the exception of the ontological argument, utilized causality as a principle of nature, and assumed that it was a universally valid principle that could be em-

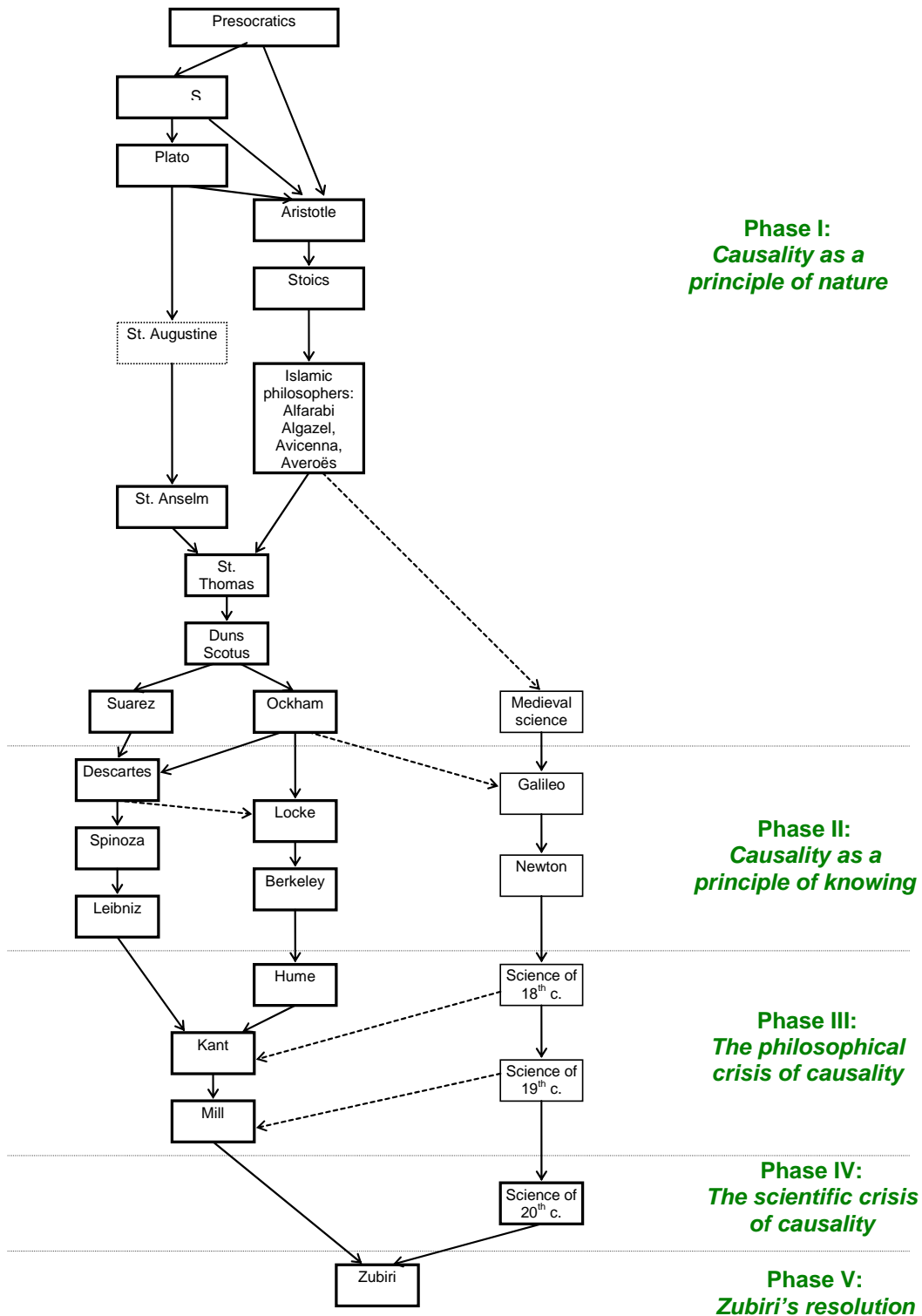


Figure 1. The Five Phases of the Development of Causality

ployed to reason from things of direct experience to realms far removed from that experience. The best-known type of such proofs is the *cosmological argument*, appropriately named because it utilizes causal reasoning about facts (deemed incontrovertible) of the cosmos to infer the existence of some type of being, such as a prime mover.²With the Middle Ages came the need to make philosophy, and in particular Greek philosophy, deal with the new world of the great monotheistic religions and what revealed truth man has. This became especially important in the Islamic and Christian traditions. There were three problems that the integration of Greek thought and monotheistic religion entailed:

- Creation of the world, *ex nihilo*, as opposed to the Greek view, according to which the world has always existed. This brought with it new problems of ontology, and of course, causality, since something must have caused the world to come into being out of nothingness—a type of causality not envisioned by the Greeks.
- Universals, or forms. Where are they, and what reality do they have? That is, what is the reality of the formal cause? This was, in the middle ages, the battleground for the proponents of *realism* and for those of *nominalism*, and everyone in between. Realism asserts that universals, such as *man*, are *res*, things, and that these universals are present in all individuals of a species, for example. Nominalism denies the existence of universals in the world; only individuals exist, and universals such as *man* are the creations purely of the mind.
- Reason and its power with respect to things. The central question has to do with the extent to which man's power of reason, his ability to *know* things, reflects something absolute about them. This was Aristotle's as-

sumption, but it can lead to theological issues. For example, if causes are real, and have real productive power, can even God change them? This has a great impact on theological questions such as the nature of God's omnipotence, and the existence of miracles.

The interaction of these questions focused certain questions very sharply, especially with regard to causality. Realism tends to place causality in things, in the world; whereas nominalism tended to place it in the mind. The latter approach leads to downplaying efficient causality as real production.

These questions first surfaced and were taken up by Arabic and Jewish philosophers, beginning in the East (Alkindi, 9th-10th century; Alfarabi, c. 900-950, and Avicenna (980-1037). The focus of these efforts then shifted to the West, to Moslem Spain, and especially Cordoba, where Averroës (1126-1198) and Maimonides (1135-1204) both lived. Of these philosophers, Averroës was the most important with respect to development of the idea of causality.

Averroës was a realist, and especially so with respect to causality. For him, causes have real productive powers and reflect necessary links between things, that is, between the cause and its effect. So we have here a position that has roots directly in two of the themes above: *realism* with respect to universals, and the *power of reason* to penetrate to the heart of nature and reveal how things truly are. It is to him that we owe this elaboration and clarification of the nature of causality. Causality, for Averroës, is characterized by

- real production of effects
- necessary connection between cause and effect
- strict determinism (the effect must follow from the cause)
- uniformity
- contiguity
- temporal priority

However, this soon led Averroës into some serious theological problems—thus impinging on the third theme—because they forced him into some difficult positions, such as his belief that the human intellect is a single, immaterial and eternal form—the only one for the entire species. Furthermore, even God cannot change the nature of things in the world as revealed to us by our reasoning and perception (as separate, distinct, real things), in particular, the relations of cause and effect; and so in this sense at least God is not omnipotent. Therefore accounting for miracles poses some difficulties, which Averroës ultimately gets around by denying that they really are miracles, just very unusual phenomena—a kind of secondary causality theory. And finally, for Averroës, motion is eternal on account of the nature of causality, and so he has an additional problem with the creation of the world. Eventually he fell into the famous “dual truth” theory, according to which something can be true philosophically and false theologically.³

In the West, Scholasticism began with St. Anselm (1033-1109), who is best known in philosophy for his proofs of the existence of God, especially what has become known as the “Ontological Argument.” Anselm was solidly in the Augustinian tradition, and was unfamiliar with the works of Aristotle, which were to become known in the West in the next century. In the *Monologium*, he gave proofs of the “standard” sort, based on causal arguments. In the *Proslogium*, he gave the “Ontological argument”, which is non-causal. Briefly, the argument runs as follows: if we say that God is an entity that is the greatest possible, then no greater entity can exist. But if God existed only in the mind, then we could imagine Him existing in reality, which is greater. Therefore we can imagine something greater than God, if he does not exist. But this is a contradiction to our premise. Therefore God must exist. Though always controversial, this argument later found use in phase two, when causal proofs could not be employed.

St. Thomas accepted the idea of real production, and believed that causes are “out there”, that we can perceive them, and that, indeed, everything that happens is caused by something. Causality, for him as for Aristotle, becomes the basis of change in the world and at the same time our knowledge of it. St. Thomas’ principal contribution to the theory of causality has to do with creation *ex nihilo*, which is a fact of Revelation that Aristotle never considered. Aristotle’s definition of efficient causality requires that one thing act on another, already existing thing, to bring it from potency to act. St. Thomas basically generalizes the notion of efficient causality to mean contributing being to, or contributing to the being or becoming of something else. Or in other words, efficient causality in the sense of creation does not refer to motion and applies to the entire being of the effect, whereas ordinary efficient causality has to do with motion and applies to only part of the being of the effect.⁴ Thus Aristotle’s efficient causality is a special case of St. Thomas’.

After St. Thomas, the next major contributor to causality is John Duns Scotus (c. 1266-1308). With Scotus, the drift of medieval thought towards nominalism and away from realism, towards a view of causality as in the mind and away from the view of it as in reality, both accelerated, reaching a peak with William of Ockham (c. 1288-1347). Scotus accepted the view of causality put forth by St. Thomas more or less intact; he questioned some of the proofs based on it, however. For example, the first or prime mover is simply the cause of motion, that is, a necessary hypothesis to explain the fact of physical motion in the universe. This does not make Him (or it) the cause of the *being* of all things in the universe. Scotus also accepted the view that we can extract knowledge of causes (in the strong sense) from our perception of the world. He based his argument for the existence of God on causality as well, claiming that even in the case of an infinite regress of causes, “the whole series of effects would be dependent on some prior cause.”⁵

For Ockham, philosophy and theology are completely separate, and the idea that things, such as they are in the world, could have any influence on the Divine Will, or in any way circumscribe Divine action, is summarily rejected. This is diametrically opposite, of course, to the position of Averroës, and represents a significant downgrading of the idea that causality is about things in the world in some real sense. Ockham's main contribution to the theory of causality is his rejection of the idea of necessity in causes, that is, his rejection of the idea that there is a necessary connection between cause and effect. He also rejects the idea that we can somehow perceive causes with the mind, falling back on the idea of constant conjunction, together with the idea that if *A* causes *B*, and *A* is taken away, then *B* also goes away, implies that *A* is a cause of *B*. Ockham rejects the "first mover" proof of the existence of God, because it cannot be shown that everything which is moved must be moved by something else. Moreover, he rejects the idea that an infinite regress of causes is possible. And he rejects the proof from finality.

Phase 2. Epistemological: causality as a principle of understanding

This second phase receives the idea of causality more or less unchanged from the first phase. But in light of the endless controversies from that phase—about nature, universals, and proofs for the existence of God, together with the manifest failure to achieve the objectives proposed, namely secure knowledge of the world—the second phase sought to construct a secure foundation for knowing, and for this it preferentially employed causality as a *principle of knowing* rather than a principle of nature. As a result, causality, rather than being a tool for understanding what is happening in the world, became more important with respect to the link from the world to our *ideas* about it. There was less interest in what is happening in the world, with respect to cause and effect, and more with respect to the problem of what *causes* our ideas and how we

can be sure that they are adequate and convey truth to us. To guarantee this link, it becomes necessary to invoke God himself. Thus in this phase, the focus of causality shifts from *investigation of things and change in the world*, to *justification of our knowledge about the world*. This is a very significant change, though not a rethinking of causality. Philosophers still accepted the notion of causality as developed in the classical tradition (few bought into Ockham's critique), but they used it differently. Not surprisingly, the philosophers of this period relied heavily on the ontological argument, since it is not based on reasoning from causes in the world, and more importantly, it established the existence of God, who can then be invoked for the above-mentioned guarantee of non-deception.

This phase begins with René Descartes (1596-1650). Descartes inherited classical philosophy in almost all of its aspects, and also its fundamental horizon of nihility. But he had a different agenda. He felt that much of the certainty about life, about knowledge, about faith, and about things, which characterized the Middle Ages, had disappeared. So he was concerned with reestablishing certainty, with building a firm foundation for knowledge and belief—in things, in the world, in God. Descartes' procedure, as is well-known, is to begin by doubting everything that can possibly be doubted, and then gradually rebuilding knowledge on the basis of the things he believes cannot be doubted. This led him to his famous first non-doubtable principle, the *Cogito, ergo sum*.

But Descartes needed causality to complete his task. With respect to causality, he did not dispute any of its principle characteristics. For him, as for Aristotle and most of the philosophical tradition since, a cause has power to make things happen; and he relies upon this, as unquestionably true, to help him in out of his self-imposed doubts. Specifically, he restored his confidence in his ability to know things about the world *by calling upon God to guarantee the causal link from the outside world to the ideas in his mind about it:*

But since God is no deceiver, it is evident that He does not of Himself, and immediately, communicate those ideas [about bodies] to me. Nor does he do so by means of some creature...For he has given me...a very strong inclination to believe that those ideas are conveyed to me by corporeal things, I do not see how He could be defended against the charge of deception, were the ideas produced [caused] otherwise than by corporeal things. We have, therefore, no option save to conclude that corporeal things do indeed exist. [Med. VI, p. 72.]

So now causality, rather than primarily being a tool for understanding what is happening in the world, is needed to guarantee the link from the world to our *ideas* about it.

This phase includes the continental rationalists (Spinoza, Leibnitz), and the English empiricists Locke and Berkeley. Spinoza says, "The idea of an individual thing actually existing is caused by God..." (*Ethics*, Prop. IX). For Leibnitz, since God created the monads, and established the harmonious working of the universe, He *caused* the harmony, and in particular, He *caused* us—human monads—to have ideas about the world which appear precisely in the order and at the time that actual changes occur there.⁶ Locke, like Descartes, must also call upon God to guarantee our knowledge of that world, though he does not directly invoke God to guarantee the causal link; he merely tells us that the ideas produced in our mind are adequate for the job they have to do on account of the "wisdom and Will of our Maker".⁷ For Berkeley, more than just their guarantor, God *directly causes* our ideas of the world; this extends to observed regularities in the world, which Berkeley calls the *Laws of Nature*.⁸

Phase 3. The Philosophical Crisis of Causality, Hume, Kant, and Mill

In the third phase, David Hume (1711-1776), who remained wedded to the belief that causality can only be of the tradi-

tional, strictly deterministic variety, showed the obvious difficulties with the arguments of the first and second phases. In particular, he zeroed in on the connection between cause and effect, and thus cast doubt on the arguments of the first phase and everything that depends upon them. Hume devoted considerable effort to uncovering the psychological basis for our belief in causality, in the strong, classical form. He believed that he had found it in the fact that what we term 'causes' are always found to be conjoined to their effects, and as a result, the mind eventually forms some sort of connection between the two ideas, which in addition have the properties of contiguity and temporal succession.⁹ For Hume, there is no perception of any link or connection between a cause and an effect:

Should anyone...pretend to define a cause, by saying it is something productive of another, it is evident he would say nothing. For what does he mean by *production*? Can he give any definition of it, that will not be the same with that of causation? If he can, I desire that it be produced. If he cannot, he here runs in a circle, and gives a synonymous term instead of a definition.¹⁰

The conclusion is that insofar as true knowledge of causes is possible, we can have apodictic or metaphysical knowledge; but insofar as our knowledge of causes resolves into constant conjunctions, "true" knowledge about the "external" world, and *a fortiori* metaphysical knowledge, is impossible:

If we take in our hand any volume; of divinity or school metaphysics, for instance; let us ask, Does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number? No. Does it contain any experimental reasoning concerning matters of fact and existence? No. Commit it then to the flames: for it can contain nothing but sophistry and illusion.¹¹

This, presumably, also applies to the On-

tological Argument. But Hume still has a use for causality. Hume explicitly accepts three of the classical characteristics of causality: temporal priority,¹² contiguity,¹³ and uniformity (which he terms “necessity”). It may seem surprising at first sight that he would retain this latter; but for him, it is related to the idea of causes as constant conjunction. And, he wished to extend the idea to the moral arena, so that morality becomes nothing more than a tendency to always associate certain activities with certain “pleasing sentiments of approbation”. Hume wants to make all causes necessary—i.e., deterministic or uniform—to avoid any possibility of something “occult” —some unknown power or agency—coming into the picture.¹⁴

Kant (1724-1804) felt that Hume’s attack on causality was so destructive of knowledge that he had to reestablish it in a secure way. Because he assumed that science requires causality in the traditional sense, he sought to reconstitute it on the basis of his theory of the mental life as synthesis according to the categories. That is, Kant believed that the usual statement of causality, “every event has a cause,” is a necessary and universal truth. In the end, Kant was sufficiently persuaded by Hume’s arguments that he concluded it impossible to fully reestablish causality in its historical role. As a result, he had to abandon causality for the purposes of speculative metaphysical reasoning such as proofs of the existence of God utilizing sense-based data from the “outside” world. Such reasoning he was compelled to base on moral arguments instead.

Kant noted that some truths are known through morality, in the sense that certain actions are known to be right or wrong without need for any type of causal reasoning based on natural laws or empirical observations. Morality is unconditional because it is intelligible “in itself”, and man is something knowable in the fullest sense (unlike physical objects). Thus moral knowledge is more secure than knowledge of the external world. This moral

knowledge is impressed on man’s conscience; in Kant’s terminology:

...the moral law, although it gives no view, yet *gives us a fact absolutely inexplicable from any data of the sensible world*, and the whole compass of our theoretical use of reason, a fact which points to a pure world of the understanding, nay, even defines it positively and enables us to know something of it, namely, *a law*.¹⁵ [Italics added]

This law, of course, points to a *law giver*. If one accepts the general Kantian approach that moral knowledge is more secure than knowledge of the external world, or equivalently, if one believes for another reason that certain moral imperatives (or facts) are absolute, there would be reasons to question the any philosophical position (such as the omniscience of science) that denies this absolute character. Zubiri observes,

Speculative reason had seen, in causality, temporal determination; here we find ourselves with something different: a determination in the intelligible world—a strict causality which is only in the intelligible order. Hence, what was simply a possibility for speculative reason, is an objective reality for practical reason. Why? Because practical reason has a datum which theoretical reason absolutely lacks, the absolute datum of morality, of the will.¹⁶

This allowed Kant to construct a transcendental metaphysics not based on the shaky ground of causal reasoning from the world of sensible experience:

Ultimately, Kant’s transcendental metaphysics is the transcendental metaphysics of something immanent: the transcendental metaphysics of the person....It is a Metaphysics in which reason, by means of concepts, reaches the objective reality of the thing-in-itself, to wit, immortality and God.¹⁷

John Stuart Mill (1806-1873), attempted to modify Hume's theory of causality as constant conjunction so that it could serve as the basis for empirical science. For Mill, the various uniformities found in nature we term the "laws of Nature". He was especially interested in what he terms the process of induction, which is how scientific laws are created from observation, experiment, and other sources. He is also interested in the reasoning processes by which conclusions are deduced from those laws, and other aspects of the reasoning that takes place in the conduct of science. For this, he believes that uniformity of nature and the law of cause and effect are both requisite. He explicitly tells us that he has no interest in metaphysical questions and inferences based on causality. Mill's remarks make clear the shift in emphasis from pure philosophical speculation about causality, to an understanding of it based on the process and outcome of science:

I make no research into the ultimate or ontological cause of anything...the causes with which I concern myself are not *efficient*, but *physical* causes. They are causes in that sense alone, in which one physical fact is said to be the cause of another. Of the efficient causes of phenomena, or whether any such causes exist at all, I am not called upon to give an opinion.¹⁸

Mill demonstrates his empiricist heritage when he also rejects the idea of any force or power between objects:

The notion of causation is deemed...to imply a mysterious and most powerful tie, such as cannot, or at least does not, exist between any physical fact and that other physical fact on which it is invariably consequent, and which is popularly termed its cause: and thence is deduced the supposed necessity of ascending higher, into the essences and inherent constitution of things, to find the true cause, the cause which is not only followed by, but actually produces, the effect. No

such necessity exists for the purposes of the present inquiry....The only notion of a cause, which the theory of induction requires, is such a notion as can be gained from experience.¹⁹

This notion Mill attributes to "that invariability of succession...found by observation to obtain between every fact in nature and some other fact which has preceded it."²⁰ In this respect, Mill is rejecting Kant's notion of causality and returning to something akin to Hume's views, at least with respect to the origin of belief in any causal connection.

Mill inherited from classical philosophy the belief that causal regularity is the foundation of all rational understanding. On the other hand, in light of Hume's arguments and Kant's criticism of Hume, he does not want to commit himself to a closed empiricist perspective; there are too many problems with Hume's view, especially. The question that he wishes to ask is, "What do I really need from the law of causality in order to conduct science?" To answer this question, he tells us, "The truth that every fact which has a beginning has a cause is coextensive with human experience." Recognition of this universal truth, he contends, "is the main pillar of inductive science". So the procedure of science is this: by induction, that is, generalization from uniform experience, causal laws are inferred. Since every event must have a cause, these laws can then be used to make predictions. Mill's belief in strict, deterministic Newtonian physics is revealed by his reference to what has since become known as "Laplace's demon":

The state of the whole universe at any instant, we believe to be the consequence of its state at the previous instant; insomuch that one who knew all the agents which exist at the present moment, their collocation in space, and all their properties, in other words, the laws of their agency, could predict the whole subsequent history of the universe....And if any

particular state of the entire universe could ever recur a second time, all subsequent states would return too...²¹

So for Mill, the last major thinker on causality prior to the upheavals of the 20th century, most of the major pillars of causality were still intact: determinism, universality, contiguity, and temporal priority. The focus is still on causality as the basis for our knowledge of the world, though Mill is ambivalent about his “facts” and whether they are about things in the world.

However, since causality is no longer considered to be a metaphysical principle universally valid for things, it cannot be used in the “old” way (the cosmological argument) to prove the existence of God. Hume and Mill, therefore, rejected proofs of God’s existence. Kant recognized that we have other sources of knowledge, and while rejecting the cosmological proofs, argued that we can infer God’s existence based on our knowledge of ourselves, and specifically, of our knowledge that we can cause things to happen in the traditional sense of production of reality. This, of course, represented another but lesser-known “Copernican revolution” in Kant’s philosophy.

Phase 4. The Scientific Crisis of Causality in the 20th Century

In the fourth phase, the very development of science compelled abandonment of key elements of the traditional notion of causality—the same elements that were considered indispensable in all the previous phases—thus revealing that notion as inadequate. The revolution in science also had profound implications for philosophy, which had always believed that it alone dominated the discussion of the bases of knowing. While epistemology is still within the realm of philosophy, philosophy now recognizes that science can tell us enough about the world that we cannot necessarily rely upon truths considered self-evident from our ordinary range of experience. Of course, theologians have

recognized this for centuries.

The principal developments in science were:

- *Einstein’s Special Theory of Relativity*, which dethroned Newton’s absolute space and time, together with simultaneity and the notion of fixed time throughout the universe.
- *Quantum mechanics*, which introduced pervasive and inescapable indeterminism in our knowledge of nature (and nature itself), effectively demolishing the idea of infinitely precise physical quantities for things, such as momentum, position, time, and energy, and thus destroying the possibility of Laplace’s Demon.
- *Chaos theory*, and the recognition that even deterministic laws, such as those of Newton, were insufficient to guarantee ordered behavior.²²
- *Gödel’s theorem*, which showed that the mathematical equivalent of strictly deterministic and complete physical knowledge is unobtainable.
- *The rise of the systems approach*, which recognizes that reality as perceived by finite entities (not necessarily animate) is layered, with each layer’s behavior constrained by, but not fully determined by the lower layers. Physically, at each layer, there are uncertainties owing to uncertainties at lower layers, and the impossibility of determining the total set of interactions of things at those lower levels.

During this epoch, proofs of the existence of God tended to eschew any notion of production of reality, or traditional ideas, because of the problems with causality, especially the delinking of causality and determinism. Rather, such as they were, the proofs were based on design arguments (e.g., beauty and order of the universe, or the anthropic principle), though some authors resolutely main-

tained the cosmological argument, despite problems with causality.

Phase 5. Causality and Zubiri's new conception: the primacy of reality

In light of philosophical critiques of the idea of causality, and important developments in science, especially in the twentieth century, Zubiri felt it necessary to completely overhaul our understanding of causes and causality. For Zubiri, the concept of causality is not merely ambiguous, but worse, one which is used indiscriminately to refer to separate ideas and corresponding realities. This has led directly to many of the problems associated with causality, especially with regard to its proper scope and the type and extent of reasoning which can legitimately be based upon it. For Zubiri, *functionality* is the key to understanding *causality*, properly speaking; other notions erroneously subsumed under "causality" require different analysis. So in the fifth phase, Zubiri rethinks causality in the light of his own philosophy of sentient intelligence, with its new concept of reality. He determines that causality as traditionally understood actually involves three distinct notions:

- Real production
- Functionality
- Power of the real

We shall discuss these in turn.

The first is the traditional notion of causality, with its emphasis on the real connection between cause and effect, as discussed above. This is the notion most familiar from the history of philosophy, most often utilized in proofs of God's existence, and heavily critiqued in phases three and four. This notion has its place, but it is a very restricted one due at least in part to the limitations of human knowledge. Technically, it is a type of functionality and therefore a subset of the second notion.

The second notion is the idea of causality utilized in science, but the one which properly applies to much of everyday life as well. Causality is *functionality*, more or less in the sense of a mathematical func-

tion that relates quantities. Effects are related in some functional manner to causes. Thus "smoking causes cancer" does not mean that everyone who smokes contracts cancer, but that there is a statistical relationship between the two. It gives us information relating two measurable things, but does not say that the relationship is deterministic, uniform, or requires any type of metaphysical production of reality; it is just that: a relationship that can be expressed in functional language. Similarly, "subprime mortgages cause bankruptcy" does not mean that everyone who takes out a subprime mortgage will go bankrupt, but only that there is some relationship between the two events. Causality is not necessary (or even possible) either as the basis for our connection with the "external" world, nor as the paradigm of all knowledge. Causality as functionality will be discussed further below.

The third notion of causality is what Zubiri terms *power of the real*. This "power of the real" or "force of things" or "force of reality" has long been recognized and reappears throughout history in various guises. Among them, there is the *moira* or idea of destiny in Greek literature. *Nature* is often regarded as the manifestation of the power of the real, especially when we are confronted with our inability to control it. The power of the real also affects us through things that are real by postulation, such as political entities. Today it is a scientific *law* that expresses some type of necessity or force in natural things, though the type and character of the law may vary, and its expression in mathematical terms is given by a functional relation.²³ As we shall see, the power of the real finds its most important application in natural theology. The components of the traditional notion of causality can be visualized as shown in Figure 2.

II. New Understanding of Causality

To appreciate the clarity that Zubiri's new vision provides, and the ways in which it resolves problems with traditional views while maintaining the important

insights in them, we shall examine the three notions in some detail. Then we shall examine one key consequence, namely Zubiri's theory of personal causality and its place in demonstrations related to the existence of God.

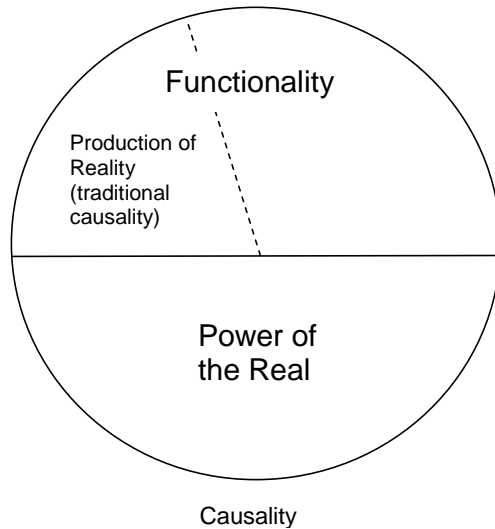


Figure 2. Distinct Notions Conflated in Traditional Understanding of Causality. Note that traditional causality is a subset of functionality.

What is Functionality?

In classical philosophy, causality expressed a particular type of relationship between two things (or events, or processes). Such relationships, with the characteristics described above (determinism, uniformity, real production, etc.), were assumed to be the only ones possible, at least in the sense that all others ultimately reduce to them. As such, they formed the basis for knowledge in classical philosophy, and did so even through the time of Kant. For some schools of thought, such as the Scholastic and neo-Scholastic, they still do.²⁴ But we now know that things can be related in many more ways than can be adequately described by the deterministic paradigm of classical causality. To describe this situation, Zubiri has bor-

rowed an idea, and related terminology, from mathematics: that of *function*. In mathematics, a function describes a relationship among variables. There may be more than two variables involved, and a given variable may be a function of several or even hundreds of other variables. The function itself describes how one or more variables (the dependent variables) change when other variables (the independent variables) change. This is a much more general way of describing relationships among things, especially since the relationships may only be adequately expressible in mathematical language. They may, for example, involve statistical ideas. Functional relations may or may not involve causality in the traditional sense, or Hume's version, constant conjunction—both of which are special cases of it. Functionality is a much broader concept, capable of supporting inferences such as counterfactual conditionals which are beyond the range of constant conjunction. Zubiri notes,

...functionality...is dependence in the broadest sense of the word. This functional dependence can assume diverse forms....Succession, coexistence, position, spaciocity and spatiality are types of functionality.²⁵

To clarify the distinction between functionality and causality, especially causality in the classical sense, Zubiri points out that functionality does not require the notion of the real influence of cause on effect:

From my point of view, causality is the functionality of the real *qua* real. Taken in its fullness, *this concept of functionality is liberated from the idea of "influence", and most importantly, leaves open the type of causality which may intervene in each case.* The reality itself of the real, as its own physical moment, is founded on the absolutely absolute reality; therefore, a functionality of reality itself with respect to God exists.²⁶ [Italics added]

Functionality eschews the dependence of

causality on entities or things, and recognizes that it is more general characteristic.

Functionality is given in the impression of reality, in primordial apprehension; indeed, it is a formal moment of that impression.²⁷ There is no inferential process required at that level (though this is not the case at the level of *logos* and reason). How is it given? Zubiri's radical rethinking of intellection supplies the answer:

...functionality is formally sensed, i.e., not only is it something accessible, it is something for which access is already physically given in sentient intellection, in the transcendental "toward".²⁸

Causality is functionality of the real *qua* real, but "reality" does not mean the same thing—a zone of things—as in all earlier philosophy. It is, rather, a formality, something *in its own right*. In this new and more general vision, traditional causality becomes merely a possible type of relation between things. It is something more than just determinism, but less than the most general way of describing those relations. We perceive traditional causality only in the case of our own actions.

The importance of functionality can be best understood through Hume's own example of the ringing of a bell when its cord is pulled:

In Hume's example, the ringing of the bell just follows upon the pulling of the cord. Now, it is not the case that the bell's ringing is *qua* ringing a function of the pulling of a cord *qua* cord [these concepts operate at the level of *logos*]; rather, the fact is that it is the reality of the ringing *qua* real [i.e., its formality] which is a function of the reality of the pulling of the cord *qua* reality [i.e., its formality]. And this is something perfectly given, even supposing that the ringing were not a function of the pulling of the cord.²⁹

Or to paraphrase Zubiri's discussion, the ringing of the bell is apprehended as real in a primordial apprehension, the same one in which the pulling of the cord

is apprehended as real. *This is functionality at the level of primordial apprehension, not at the level of logos or reason*, where Hume was looking. Thus the ringing of the bell is apprehended as a real function of the pulling of the cord, whether or not the pulling of the cord actually operates the bell by itself. Moreover, it would still express a relationship even if pulling the cord only made the bell sound 60% of the time, though it could not be Hume's causality:

Functionality is functionality of the real inasmuch as it is real. In this sense it is a concept which encompasses many possible types. This formality, this "by" as such, is given in the impression of reality. Hume's whole critique is based upon the content of sensing, but he erred on the matter of formality.³⁰

Understanding the functionality of the bell ringing operation through *logos* and reason, e.g., through the physics of motion of the bell and clapper, the nature of sound waves, their generation through vibrations of the metal bell, and so forth, is much more difficult. So it is not surprising that if one tried to base our knowledge of reality on the achievement of certainty there, skepticism would be the natural result.

For Zubiri, reality is "open" in the most fundamental sense possible. This means that it is, in most cases, impossible to characterize things in complete isolation from one another, as assumed in classical philosophy and indeed throughout most of the history of philosophy. It is on this openness that the possibility of causal connections rests:

Reality is open formality. Hence reality is constitutively respective. In virtue of this each thing, by being real, is from within itself open to other real things—whence the possible connection of some real things with others. That this connection exists is a fact, and nothing more than a fact. But what is not a fact, but an intrinsic

metaphysical necessity, is that if such a connection exists it is founded on respectivity. According to this line of transcendental openness, the moment of reality acquires a special character, what in ordinary discourse we call ‘the force of things’, which consists in the force of imposition of the real.³¹

Real Production

We discussed the notion of real production of effects above, and noted that it is an idea developed over the course of the first phase of the history of causality. The key idea is that the cause really produces the effect, and does so through the interaction of two real things—that which acts as cause, and that which receives the action of the cause. The metaphysical connection between the two is often expressed by means of a *counterfactual conditional*. For example, take the causal statement, “John killed Bob.” Then consider the counterfactual conditional statement, “If John had not been here, Bob would not have been killed.” The modal implications of such statements is what reveals the metaphysical connection, which is absent in the case of constant conjunction causality. For example, consider the statement, “All the metal in Smith’s car is rusty.” Clearly this will not support the counterfactual, “If this piece of metal were in Smith’s car, it would be rusty.” The metaphysical connection between cause and effect, something that goes beyond what science utilizes or needs, or even what we use or need in everyday life, is what gives causality in the sense of real production its great impact. But it is also what limits its applicability, because we can only rarely determine if such a connection exists, and what its nature is. That was the mistake of philosophers in phases one and two—the failure to realize the true scope of causality, and the inapplicability of extrapolations of real production to all relationships where we perceive a connection.

What is the Power of the Real?

The notion of power derives from a pri-

mordial experience of reality: it resists us (as in the force of nature), but at the same time captivates us (as in the beauty of nature), dominates us, and we must yield to it. Reality is “more” than individual characteristics, more than real things, but “more” in them:

And to dominate is just this: to be “more” but in the thing itself; the reality as reality is dominating in this thing, in each real thing. It is not the case that being dominant consists in being more important than being green, but that the moment of reality physically determines, without being a cause, that the green is a form of reality.... Consequently, this dominion is what we may call *power*. To dominate is “more”, it is to have power. Here “power” does not mean to be a cause.³²

So what does domination mean, effectively? It means that we confront a world not of our making, which does not behave in the ways we might like, and around which we must organize our lives:

...In what measure does this power pertain to reality? Reality, by the mere fact of being real, has a capacity to dominate us... That is an incontrovertible fact, and not a theory. Hence, at no level is this capacity—by virtue of which a reality (not reality itself, but any ordinary reality) makes sense to man—independently of the properties which reality possesses. Obviously: if I wish to fabricate a door, I cannot make it out of liquid water, which has no capacity to be a door.³³

Zubiri refers to the capacity which real things have to be given meaning in our life, as in the case of the door, as *condition*. Using this notion he refines his distinction between causality and power:

If causality strictly speaking is the functionality of the real *qua* real, condition is the capacity of the real to have meaning, and consequently belongs to the real thing. Power is the

dominating condition of the real *qua* real, in contradistinction to causality which is the functionality of the real *qua* real. And precisely because it pertains and belongs to reality in itself *qua* real, it is something which affects not only the attitude of man, but the very structure of things *qua* real.³⁴

All causes have the characteristic of dominating over their effects, even when considered simply from the standpoint of functionality. This is owing to the fact that most causality operates at the level of the formality of reality, not the content of impressions. The simple explanation of causality and power in Zubiri is that they are different: causality, in a formula he repeats over and over, is *the functionality of the real qua real*.³⁵ Power, on the other hand, is *the dominance of the real qua real*.³⁶ A specific example may be helpful. In Catholic theology, sacraments utilize things (such as the water of baptism) to convey specific graces or spiritual actions. For Zubiri, this is an example of the dominance of the real, rather than causality:

I esteem that this production, this *ex opere operato* which, with reception in faith and conversion of heart, produces the reproduction of the death and resurrection of Christ, is not a problem of *causality*, but a problem of *dominance*. It is the dominating of God, of the power of God, where the power of God is just the dominance of the real *qua* real...And this dominance, precisely because it is a power, continues God-forming him upon whom the power is exercised.³⁷

Causality (as functionality of the real) and power (as dominance of the real) are thus two separate notions, corresponding to different problems and different areas of applicability.

III. Analysis of Causality as applied to Proofs of God's Existence

In his discussion of Hume, in his main work, *Sentient Intelligence*, Zubiri distinguishes and relates causality and func-

tionality, emphasizing that, in most instances, we do not perceive the real influence, i.e., the power, of cause upon effect. Therefore causes in the classical sense are not given in ordinary experience, and so cannot be used as the basis for extrapolation beyond such experience, and thus the cosmological argument fails.

Nonetheless it is useful to examine in more detail the traditional approach to causality-based proofs of the existence of God, to learn about the deep and perhaps hidden assumptions in them. St. Thomas utilizes the vocabulary and concepts of Aristotle's metaphysics, including the notion of change as reduction from potency to act (first proof), the notion of efficient causality (second proof), certain ideas about possibility and necessity (third proof), distinct degrees of being and notion that higher cannot come from lower (fourth proof), and convergence of cosmos toward an end (fifth proof). In every case, the soundness of the proof depends on the truth of Aristotle's metaphysics. As an example, consider the second proof:

In the world of sense we find there is an order of efficient causes. There is no case known (neither is it, indeed, possible) in which a thing is found to be the efficient cause of itself; for so it would be prior to itself, which is impossible. Now in efficient causes it is not possible to go on to infinity, because in all efficient causes following in order, the first is the cause of the intermediate cause, and the intermediate is the cause of the ultimate cause, whether the intermediate cause be several, or only one. Now to take away the cause is to take away the effect. Therefore, if there be no first cause among efficient causes, there will be no ultimate, nor any intermediate cause. But if in efficient causes it is possible to go on to infinity, there will be no first efficient cause, neither will there be an ultimate effect, nor any intermediate efficient causes; all of which is plainly false. Therefore it is necessary to admit a first efficient

cause, to which everyone gives the name of God.³⁸

This cosmological proof utilizes the classical concept of causality, which includes uniformity, efficacy, the notion that every cause must have an effect, and the notion that a cause exerts a real influence on the effect. It is used because the idea of causality, in this sense, has been elevated to a metaphysical principal with universal applicability, thus enabling us to draw inferences about things which cannot be directly perceived, such as the existence of God.

The two fundamental assumptions that underlie causality reasoning

As we have discussed, this line of argument was critiqued by Hume, who argued that no perception of causal connections in the required sense is possible, and thus causality itself devolves to constant conjunction. Hence no far-reaching metaphysical inferences, such as that of the cosmological argument, can be drawn using it. Kant accepted this line of reasoning more or less at face value, but argued that causality enters human knowledge through the synthesizing done in our experience of reality. That is, we synthesize our experience so that causality is a part of it. But of course this equally rules out metaphysical inferences based on causality.

If we penetrate to a deeper level, we can discern the root of the problem: the causality arguments are posed within the context of complex rational explanatory frameworks. This is because such rational explanations are usually regarded as our primary access to reality, and thus are the logical place for causality-based arguments. However, rational explanations of reality are exceedingly complex, and subject to constant revision. So the notion of causality in this context is merely an hypothesis, or speculation, not a verified fact. In any practical case of rational explanation, the nexus of causes is too complex to fathom. Moreover, other metaphysical interpretations of “cause and effect” are possible, such as occasionalism.

We can discern two assumptions behind the idea of causality arguments in the context of some rational system. Though rarely discussed, they can radically change the landscape of the issue. First, suppose that the assumption of rational explanation as our primary access to reality is wrong. In that case, we must rethink the role of traditional philosophical proofs of the existence of God, as well as rethinking the priority of science with respect to all knowledge.

Second, suppose that causality is something experienced more directly than through rational explanatory paradigms. That is, suppose that in some cases we can know the productive power we usually associate with causality—thereby ruling out constant conjunction or even Kantian-type explanations of it.

Zubiri follows just this path, disputing both the assumption that rational explanation is our primary access to reality, and that causality (in the fullest sense as production of reality) is a function of rational explanation. Instead, he believes it necessary to look at the fundamental nature of the human person, knowledge of which is based more on what he terms “primordial apprehension of reality.”

IV. Personal causality

In Zubiri’s view, we do not directly perceive the productive influence of one thing upon another except in the moral sphere, where we *do* perceive the effect of our actions on others. Therefore with that exception, we cannot directly perceive causal connections in the metaphysical sense; we cannot penetrate to the core of things in some Leibnizian fashion and see them as they are. Moreover, in primordial apprehension, we directly perceive reality and do not require the validity of any causal principle to guarantee this perception. In primordial apprehension, we are given functional relations between things, through the formality of reality; and at higher levels of intelligence, additional functional relations can be discerned, as in science, but not causal relations in the traditional, deterministic sense, that of

real production. Moreover, causality is a broader concept than determinism, which emerges as only a special type of causality. Between persons (and only between them) there is a strict causality, which in turn implies moral obligation and moral responsibility. Thus when we say, "John murdered Bill," or "John robbed the bank," we are making statements that go beyond a simple report of observations. In the first case, we are saying that John knew what would happen when he pulled the trigger; he knew that he would produce a certain reality—namely the death of Bill—and that he willed this to happen.

This type of causality is not just a simple application of classical notions of causality to persons, though it is built on that idea. In its most general form, it goes beyond that type of causality, and is irreducible to the causality of classical metaphysics with respect to rational explanation of the world, and still less reducible to the concept of a scientific law because it operates at a more direct level, that of primordial apprehension. This is what Zubiri refers to as *personal causality*: "And however repugnant it may be to natural science, there is...a causality between persons which is not given in the realm of nature." Obviously this causality exists with respect to moral issues such as the cases of murder and theft discussed above. But the expanded idea of personal causality seems peculiar at first glance, since we are accustomed to a different notion of and use for causality. However, anyone who has experienced deep friendship, or seen how the unselfish actions of a good person can radically transform others, will immediately grasp the concept. This is causality in the sense of production of reality—the key component of "classical" causality. Real changes are produced in other people, whose lives are often radically altered by their experience of contact with the good person whose life, works, and example inspired them in ways that no rational argument could do.

Can this notion of personal causality be used as the basis for proofs of the existence of God? Obviously the cosmological

proofs based on the applicability of real production to all change cannot be modified for this notion—it is too restricted to make those proofs valid. Moreover, for Zubiri, God is not a reality *object* whose existence can be demonstrated, but a reality *ground* that at some level we experience in an ineluctable fashion, both through the reality of personal causality, and the power of the real that we experience daily. *The "Copernican revolution" in demonstrations relating to God*

Clearly, if proofs or demonstrations turn from cosmological scales (God as a reality object "out there") to something that grounds us, known through personal experience, we have experienced a great revolution in our approach and our theology—a new "Copernican revolution", suggested earlier in the context of Kant's philosophy. This is Zubiri's approach—to base such demonstration as is possible on direct personal experience of reality, rather than reasoning based in complex rational systems that can (and do) change over time.³⁹

For Zubiri, all human life is, in some respect, an experience of the power of the real. Each person is, in his very constitution, turned toward a reality which is more than he is, and on which he is based. This reality is that from which emerge the resources he needs to make his personality, and which supplies him with the force necessary to carry out this process of realizing himself. This turning of a person to reality is what Zubiri terms *religation* (from the Latin, *re-ligere*, "re-tied"). It is a turning toward some ground not found among things immediately given, something which must be sought beyond what is given:

...Zubiri shows that the power of the real that is manifested in religation cannot be grounded in any particular real thing, but only in a reality that is absolutely absolute...for Zubiri, the way of religation leads to an absolutely absolute reality, which will be the ground of the world, understood as the unity of real things, not by vir-

tue of their properties, but their character of reality.⁴⁰

For Zubiri, human beings are relatively absolute because of personal self-possession; but that self-possession is itself based or grounded in reality. Hence it is not absolutely absolute. The theist calls the absolutely absolute ground, the absolutely absolute reality, 'God'.⁴¹ Religion, clearly, is not a cosmic phenomenon, but neither is it something subjective:⁴²

Religion as a product of the power of the real is something at the intersection of the human and the cosmic. In this sense...the way [of religion] is neither cosmological nor anthropological; rather, it is drawn from a more immediate level, one that is more radical, because it is precisely here that all cosmological and anthropological arguments ultimately have their root. Prior to any theory, religion is a fact for Zubiri, the very fact of human life. It is a fact observable by anyone, because it does not depend on any investigation of what things are beyond apprehension. Rather, it is found in the analysis of the "powerfulness" that real things exert over human life.⁴³

The power of the real, through religion, reveals to us something very important and very fundamental about our experience in its totality, and it does so in a way that does not require any philosophical system, such as that of classical philosophy. Moreover, Zubiri was keenly aware of the fact that what we call "God" is not just the ground of human life, but of the world as well. For that reason, he sought a way to integrate them, and that is why power of the real is expressed in terms of the absolutely absolute and the relatively absolute.

In each person's life there is the experience of the power of the real, and the experience of personal causality, both of which cause us to turn to something beyond what is given at the superficial level of ordinary life. Refer to Figure 3 for a schematic representation. This is not an

airtight demonstration, nor is it intended to be; it is an analysis of human experience that reveals something not explicable or even expressible in scientific terms. One can still reject the conclusion that the reality ground refers to God; the atheist does so by arguing that he or she needs no grounding—life is self-sufficient. The agnostic does so by claiming that any such ground is unknowable. A discussion of these views is beyond the scope of this article, however.

The object of reasoning, "demonstrations" if one wishes, as we noted is not to develop an irrefutable "proof" of God's existence. Such proofs as have been proposed have never convinced everyone, and actually had little to do with the faith of most people. Rather, it was their experience of life—personal causality and the power of the real—that was their real contact with the reality ground that Zubiri terms "God". Our understanding of God consequently changes in some ways from the traditional understanding, in the sense that the way of religion and personal causality leads to what we normally understand by God—an ultimate reality, source of our possibilities, to whom we petition for help. The traditional ways led rather to metaphysical constructions.⁴⁴ But God is not a "cosmological object": a prime mover, first cause, or a superphysicist who rules universe by physical laws. Nor is He a concept, or terminus of a reasoning process, or any sort of reality object, such as chairs, mountains, stars or galaxies. Rather, God is a *reality ground*, and man's life is woven into his experience with things. This experience is itself, through religion, an experience of God. In making his own life, each man configures (or disfigures) God in him. God is thus much more indwelling rather than an object "out there" somewhere. An anecdote from the life of Mother Teresa may clarify this notion. On a visit to New York, she

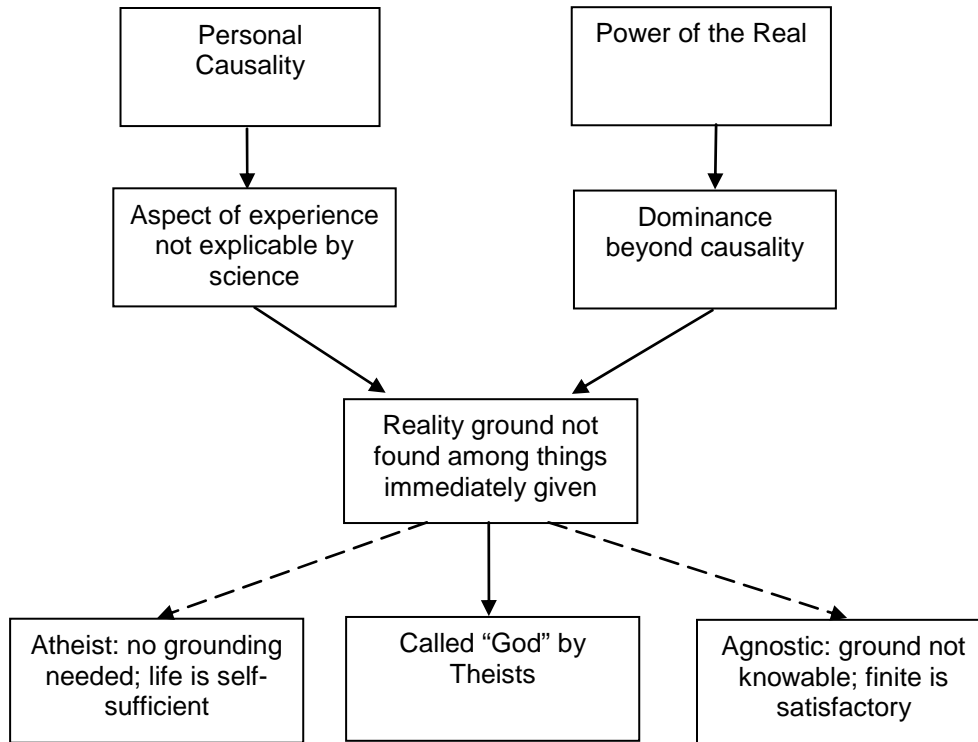


Figure 3. Existence of God Through Personal Causality and Power of the Real

expressed a desire to visit Covenant House, an institution in New York City devoted to helping runaway and abused children. On her visit, she was accompanied by a Franciscan priest, but they had to park some distance away and walk to the Covenant House building, which is in Times Square. On the way, the priest was talking and all of a sudden realized that Mother Teresa was no longer at his side. He looked back and saw her with a drunken man sprawled on the sidewalk. He said, "We must hurry, they are expecting us." But she said, "Here is Jesus".

It is important to understand the metaphysical dimension of this experience, as well as its theological implications:

As with any personal causality, such inter-personal causality is rigorously metaphysical. And this acquires its

greatest reality when referring to the inter-personal causality of God and each human being. The dynamic tension between God and humans is comprised of those phenomena [that] are the very forms of God's causality in the life of the human person...And since this causality is...radically intrinsic to the human person, it follows that these functions are moments of the intrinsic and formal dynamism in which the life of the human person unfolds *from itself*.⁴⁵

In Zubiri's view, this comes about because one of the two persons involved, namely the divine, is in fact interior to the human person. Thus,

...the help that God provides stems from the very depths of the human person. To help, to console, to listen,

etc., are not mere psychic phenomena, but are the metaphysical forms through which God is constituting me in my being. Because of this, each human being, whether he or she knows it or not, has the experience of God. This is not the empirical experience of an object, but a metaphysical experience of the ground of his or her personal being. This experience is *in itself* the experience of God. God is something experienced.⁴⁶

Because this experience does not depend upon complex rational explanatory systems, such as Aristotelian or Leibnizian metaphysics, it supplies a much firmer base for such demonstrations of God's existence as are possible.

Conclusion: Impact on Science/Religion Dialogue

Understanding of the true nature of causality is important especially for the science-religion dialogue, because so much of the acrimony associated with the "contradiction" between science and religion is based on the assumption that it is a debate between two equals, in the sense that both are rational explanations of the world, and thus are (or can be) in conflict. The cosmological arguments are especially vulnerable to changes in our understand

ing of nature brought about by advances in science, thus making theology something of a follower of science. However, if we have causal knowledge that is *not* based on a rational scheme, but on something prior in the order of knowing, then the whole basis of the discussion changes. This suggests that a proper understanding of causality, especially the three components that have traditionally been confused in it, will be essential to grasping the relationship between theology and science and hence our ability to craft demonstrations of the existence of God. Theistic evolution, for example, in all of its variety, is fundamentally based on the theory (or belief or assumption) that there are aspects of our experience of reality that not only are not accessible to science, but that cannot be meaningfully expressed in scientific terms. The notion of personal causality, as well as that of the power of the real, both based on human experience prior to rational explanation of the world, show that this is a viable approach. And it can easily be extended to other areas as well. Demonstrations in the traditional sense may represent a type of overreach. Emphasis on human experience—the experience associated with being a person—appears to represent a better approach to demonstrating the existence of God and relating science to theology.

Notes

¹ Paper presented at Metanexus Institute conference "Subject, Self, and Soul: Transdisciplinary Approaches to Personhood", July 13-17, Madrid, Spain.

² These "facts" were often metaphysical in nature; for example, the belief that all motion is reduction of potency to act, which required a contiguous efficient cause. Such arguments are perforce weaker than those based directly on the fact of change in the universe.

³ Barry Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, Albany: State University of New York, 1985, p. 2-5.

⁴ F. Meehan, *Efficient Causality in Aristotle and St. Thomas*, Washington, DC: Catholic University of America Press, 1940, Meehan, p. 187.

⁵ Scotus, John Duns, 1962, *Philosophical Writings*, Indianapolis: Bobbs-Merrill Co, p. 46. See also discussion of the cosmological argument in the Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/cosmological-argument/>.

⁶ Gottfried Leibnitz, *Discourse on Metaphysics*, p. 277.

- ⁷ John Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, Bk. IV, ch. 4, para. 4.
- ⁸ George Berkeley, *Principles of Human Knowledge*, part I, para. 30.
- ⁹ David Hume, *Treatise of Human Nature*, Bk I, sec. 6.
- ¹⁰ *Ibid.*, Bk I, part III., sec. 2.
- ¹¹ Hume, *Inquiry Concerning Human Understanding*, Section XII, Part III, paragraph 15.
- ¹² *Treatise*, Bk I, sec. 2.
- ¹³ *Ibid.*, Bk I, sec. 2.
- ¹⁴ Ezra Talmor, *Descartes and Hume*, Oxford: Pergamon Press, 1980, p. 127.
- ¹⁵ Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason*, tr. by Thomas Kingsmill Abbott, First Part, Book I, Chapter I, text available at http://www.knuten.liu.se/~bjoch509/works/kant/cr_pract_reason.txt.
- ¹⁶ Xavier Zubiri, *Problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p. 229 (Hereafter, PFM).
- ¹⁷ PFM, p. 235.
- ¹⁸ John Stuart Mill, *System of Logic*, Bk III, ch. V, 2, p. 377.
- ¹⁹ *Ibid.*
- ²⁰ *Ibid.*
- ²¹ *Ibid.*, Bk. III, ch. V, 8, p. 401.
- ²² The nature of chaos is sometimes misunderstood. Technically, if initial conditions were able to be specified with sufficient precision - which might mean dozens of decimal places - the chaotic systems could be made predictable for any desired time into the future, though their behavior would remain extremely erratic by normal standards. In fact, however, the necessary degree of precision is chimerical because of quantum mechanical limitations, random noise, and limitations imposed by the atomic structure of the measuring instruments. *Philosophically*, one could go on maintaining that any arbitrary degree of precision in measurements has meaning; *scientifically*, in terms of what can physically be measured, it does not.
- ²³ Xavier Zubiri, *Inteligencia y realidad*, (First volume of trilogy, *Inteligencia sentiente*), Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1980, p. 197 (Hereafter, IRE).
- ²⁴ Jacques Maritain, *An Introduction to Philosophy*, tr. by E. I. Watkin, New York: Sheed and Ward, 1962, p. 64.
- ²⁵ Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, (Second volume of trilogy, *Inteligencia sentiente*), Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1982, p. 37. (Hereafter, IL).
- ²⁶ Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 152. (translation of Mr. Joaquin Redondo; hereafter, HD).
- ²⁷ IL, p. 39.
- ²⁸ IL, p. 40.
- ²⁹ IL, p. 41.
- ³⁰ IL, p. 41.
- ³¹ IRE, p. 196-197.
- ³² HD, p. 87, translation of Mr. Joaquin Redondo.
- ³³ Xavier Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1993, p. 42-43 (hereafter, PFHR), translation of Mr. Joaquin Redondo.
- ³⁴ PFHR, 42-43, translation of Mr. Joaquin Redondo.
- ³⁵ ED, p. 94, 320; PFHR, p. 43, 61.
- ³⁶ ED, p. 320; PFHR, p. 43, 61.
- ³⁷ Xavier Zubiri, *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1997, p. 348. Translation of Mr. Joaquin Redondo.
- ³⁸ St. Thomas, *Summa Theologica*, 1 q.2 a.3.
- ³⁹ In one article, "Trascendencia y física", published in 1961 in *Gran enciclopedia del mundo* (Bilbao, 1961, 419-424), Zubiri discussed a possible cosmological proof, based on cosmology as it was then known, rather than on a metaphysical interpretation of sensible reality, as is done in standard cosmological proofs. Though admitting that this type of demonstration, based as it is on scientific facts and theories at a particular time, is not as well-established as the way of religion, Zubiri still thought it useful. A detailed discussion can be found in "La vía cósmica hacia Dios según Xavier Zubiri" by Antonio González, *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 7 (2005), pp. 91-107.
- ⁴⁰ González, *op. cit.*, p. 101, author's translation.
- ⁴¹ Cf. X. Zubiri, HD, pp. 134-178.

⁴² Cf. X. Zubiri, HD, p. 128.

⁴³ González, *op. cit.*, p. 93, author's translation.

⁴⁴ González, *op. cit.*, p. 104, author's translation.

⁴⁵ HD, p. 203-204, translation of Mr. Joaquin Redondo.

⁴⁶ *Ibid.*

Zubiri ante la hermenéutica de la religión

Enzo Solari

*Universidad Católica del Norte
Antofagasta, Chile*

Abstract

Zubiri's philosophy of religion of Zubiri has a phenomenological origin, viz. religation. But to determine religious attitudes towards the agnostic and atheistic views, he recurs to a hermeneutic criterion: the theistic orientation of the power of reality. This brings him to the conclusion that religions are interpretations of the very religation affecting every human being, at the same time allowing him to add that such interpretations have their basis in a fact that is neither intentional nor linguistic—religation—which is therefore antecedent to them.

Resumen

La filosofía de la religión de Zubiri tiene un comienzo fenomenológico, que es la religación. Pero luego, para la determinación de las actitudes religiosas frente a las actitudes agnósticas y ateas, recurre a un criterio hermenéutico: la orientación teísta del poder de la realidad. Esto le lleva a admitir que las religiones son interpretaciones de la religación que afecta a todo ser humano, aunque a la vez le permite añadir que tales interpretaciones tienen su principio en un hecho no intencional ni lingüístico, justamente la religación, que es por ende anterior a ellas mismas.

Introducción

La hermenéutica asegura que la inteligencia humana tiene un amplio espectro de legítimos ejercicios, a la vez que pone de relieve que en todo caso es finita y que se despliega a través de interpretaciones inacabables, nunca perfectas y siempre aproximativas. Por eso es capaz de dirigir a una filosofía de la religión inequívocamente (aunque no exclusivamente) fenomenológica como la de Zubiri dos clases de reproche. Por un lado, puede criticar en ella el intento de asegurarse un principio por ver allí una pretensión demasiado ilustrada y cartesiana que olvida la finitud de la intelección: el deseo de un fundamentum inconcussum sería inalcanzable y, por ende, indeseable. Por otro lado, puede criticar más especialmente que Zubiri sostenga un principio de la religión, ya que el teísmo en todas sus manifestaciones (y en ellas consiste la religión) no es más que un

terreno de interpretaciones, y uno en el que las mediaciones lingüísticas debidas a la historicidad humana son insuperables. En las páginas siguientes se verán más detenidamente tales objeciones y cómo es que Zubiri podría hacerles frente. Por ello llevan a cabo una reconstrucción del hipotético diálogo de Zubiri con ciertas hermenéuticas de la religión, y una que —en honor de la brevedad— supone la filosofía de la religión del filósofo vasco sin detenerse casi en su exposición.

1. Mediaciones de la intelección

La hermenéutica afirma que ni siquiera desiderativamente puede aspirarse a un punto de partida originario para entender. No se trata sólo de la exteriorización lingüística de los actos intelectivos, sino más en general de que toda intelección transcurre históricamente y tiene por ende un carácter mediado y circular. La pretensión

universalista de la hermenéutica es explicada por Gadamer no tanto por el recurso a las palabras proferidas o escritas cuanto con ayuda del *verbum interius* de Agustín:

La universalidad [...] se encuentra en el lenguaje interior, en el hecho de que no se pueda decir todo. No se puede expresar todo lo que hay en el alma, el *lógos endiáthetos*. Es algo que adopto de Agustín, de su *De Trinitate*. Esta experiencia es universal: el *actus signatus* nunca se recubre con el *actus exercitus*.¹

Sea de ello lo que fuere, podría decirse que la universalidad de las mediaciones implica la insuperable finitud de la intelección; ésta nunca es completamente transparente para sí misma, y su despliegue temporal va constituyendo unas cadenas tradicionales en las que se fijan y acumulan 'reservas de sentido'. La intelección no puede ejercitarse más que a partir de sus propios presupuestos y como un interminable círculo de interpretaciones y reinterpretaciones. Esto permite precisar el sentido del recurso a la hermenéutica². Hermeneútica no tiene aquí el significado vulgar de mera interpretación, ni el disciplinar de interpretación de un campo especializado de acuerdo a reglas específicas (jurídicas, teológicas, filológicas, etc.), ni siquiera el filosófico de la disciplina (la hermenéutica filosófica) que elabora las reglas generales para la actividad de la interpretación más allá de sus diferentes especialidades y reglas: "la teoría de las operaciones de comprensión implicadas en la interpretación de los textos, de las obras y de las acciones"³. Con el recurso a la hermenéutica se quiere significar más bien una concepción del método filosófico mismo, vale decir, una idea de la filosofía según la cual la interpretación es inacabable y su rendimiento, nunca perfecto, pues la plena transparencia intelectual no se alcanza jamás. He aquí la filosofía hermenéutica, que procede de Schleiermacher y Dilthey y que también guarda una íntima conexión con la fenomenología de Husserl y de los que de alguna manera reclaman su heren-

cia, como Heidegger y Gadamer, Ricoeur y Derrida, etc. Las mediaciones, siendo unas veces desviaciones de la inteligencia y otras vías correctas, en todo caso son límites de la intelección y a la vez aquello que permite su ejercicio. Esto vale tanto para las intelecciones especulativas como para las prácticas, para las del sentido común y las de la ciencia, para las poéticas y las religiosas, etc. El ensanchamiento de la racionalidad, que es patrimonio común de la fenomenología y de la hermenéutica, es considerado de distinta forma por una y otra. La fenomenología postula que, si bien los ejercicios intelectivos son mediados, pueden ser radicalizados a través de un gesto peculiarísimo: es la *epokhé* o puesta entre paréntesis de las tesis ingenuas (objetivantes o subjetivistas) que acompañan explícita o implícitamente a la filosofía, la ciencia, las ideologías y el sentido común. Esta puesta entre paréntesis pretende destacar los presupuestos insitos en toda intelección. Tal es el empeño característico de una filosofía primera, según el cual la filosofía comienza tratando de acusar las mediaciones de la actividad intelectual. Aunque esta denuncia en rigor nunca acaba y siempre está abierta a mejoramientos y correcciones, el proceso de detección de presupuestos es posible y necesario para edificar de manera más lúcida la compleja intelección filosófica. Si es cierto que los presupuestos 'a una' limitan y permiten la intelección, también lo es que a veces la desvían y a veces la ponen en la buena ruta. Para la hermenéutica, en cambio, la intrínseca mediación histórica de todos los despliegues intelectivos o bien no permiten la constitución de una filosofía primera, o bien hacen de ella una suerte de doctrina de la *interpretatio universalis*. El intento de justificar radicalmente un punto de partida para la inteligencia ya está mediado, afectado por una maraña de presupuestos. La inteligencia es finita. No hay acto intelectual que se ejecute desde una posición exenta de mediaciones, y por ello no es posible ni es necesario bregar por un principio de todos los principios. Tal empeño adolece de cier-

to delirio promoteico, y parece confundirse con el deseo de trascender la finitud humana. Desde Heidegger, la hermenéutica ha radicalizado existencialmente estas convicciones, diciendo que el ser humano es una libertad finita abierta al mundo a través de distintos modos de comprensión del sentido. Ante todo, mediante unos modos ejecutivos, prácticos y productivos; derivadamente, mediante modos reflexivos, especulativos y reproductivos. La intelección sería siempre una interpretación de las distintas gamas y figuras del sentido, motivo por el cual su acceso a las cosas y a sí misma se inserta en una red de remisiones significativas que terminan por referir al mundo como contexto total. Esta contextualidad holística tiene unas dimensiones temporales, pues se inserta en la corriente de los sentidos producidos y reproducidos por las culturas y las épocas. Y esta historicidad de los actos de alumbramiento y apropiación del sentido no inhibe sino que posibilita la manifestación del ser de las cosas, del propio hombre y del mundo. Por ser histórica, la comprensión franquea el acceso a la verdad, entendida primariamente como *alétheia* o manifestación o venida a la presencia de los entes en toda su diversidad. Este carácter 'aletheiológico'⁴ implica que la adecuación en el orden constatativo y su bivalencia entre lo verdadero y lo falso son precisamente fenómenos derivados de esa manifestación primaria del ser de las cosas. E implica también que la verdad, tal como la intelección, tiene un amplísimo ámbito de operación, que incluye junto a los modos especulativos, científicos y metafísicos, modos prácticos, éticos, políticos y jurídicos, modos estéticos, poéticos y religiosos, etc. Se realiza aquí una superación del paradigma moderno de la inteligencia elaborado al hilo de las ciencias matemáticas y naturales, y que algunos analíticos llaman fundacionalista o evidencialista.

Pues bien: no cabe duda de que la filosofía de Zubiri es parcialmente hermenéutica. He allí su prolijo, aunque no exhaustivo, estudio del logos y del sentido que forman parte de todo proceso intelectual.

Aún más: Zubiri podría admitir que la intelección está, de hecho, mediada por su propia finitud e historicidad. Esto implica, por una parte, que la aprehensión primordial de la realidad –el carácter más básico que tiene la humana captación de las cosas– no es un acto completo en sí mismo sino ese momento –el más radical y elemental– de todo acto intelectual en cuya virtud lo inteligido se hace presente como algo otro. Este momento primordial está en todo caso 'campalizado', pues los actos intelectivos siempre incluyen unas denominaciones según ciertos modos y formas de firmeza afirmativa. La razón, por su parte, también está mediatizada, y lo está reduplicativamente, ya que es la búsqueda de un sentido profundo, esencial o fundamental para lo que se presenta en el campo de la aprehensión, búsqueda que –aunque siempre apunta más allá de la aprehensión– se apoya precisamente en el campo como medio y sistema de referencia. Pudiera decirse, en breve, que la inteligencia es la interpretación campal y mundanal de la alteridad incluida primordialmente en los actos de aprehensión humana. En cuanto tal, está mediada de antemano por ideas y afirmaciones y guiada anticipativamente por el esbozo de lo que las cosas (incluido el propio inteligente) podrían ser en el fondo. Y en cuanto es un *continuum*, una estructuración unitaria en la que sólo por análisis pueden distinguirse momentos primordiales, campales y racionales, la intelección es una comprensión del sentido de la realidad. La comprensión intelectual, en la que el logos y la razón convergen con los datos primordiales, permite hablar en el caso de Zubiri de una concepción hermenéutica de la intelección.

No obstante lo anterior, la hermenéutica puede oponer a una filosofía como la de Zubiri ciertas objeciones. La fenomenología pretende un principio radical para la filosofía, aun cuando la detección de presupuestos y la eliminación de los ilegítimos o injustificados no sea más que un puro ideal regulativo. *Toto caelo* diferente es lo que pretende la filosofía hermenéutica, en cambio, incluso cuando quiere ser

una filosofía primera, pues ella renuncia de antemano a la tarea de eliminación de los presupuestos en beneficio de una entrada productiva en el círculo de las mediaciones: los presupuestos, entonces, no han de ser piedra de escándalo, sino que el discernimiento entre los justificados y los injustificados exige apoyarse en ellos mismos. Las filosofías de Zubiri y Paul Ricoeur son, en este sentido, ejemplares. Entre ambas pueden hallarse semejanzas, como la de no querer ser metafísicas (al estilo tradicional) ni idealistas (en sentido moderno).

Sin embargo, debe resaltarse también que ellas presentan sendas diferencias. Mientras Ricoeur, en su madurez, pretende una filosofía primera de las capacidades, no de esa sustancia que es el *zô(i)on lógon ékhon* sino de las *dynámeis* humanas, Zubiri busca una filosofía primera no de los poderes que explican, posibilitan o producen los actos intelectivos sino de los actos mismos. Pero la mayor diferencia estriba en que si Ricoeur cultiva una filosofía estrictamente hermenéutica, Zubiri intenta ser fiel a una filosofía fenomenológica. La hermenéutica, dice Ricoeur, acoge una versión no idealista de la fenomenología. La actitud hermenéutica toma distancia de la ejecutividad vital y pregunta por el sentido de las cosas, un sentido que, teniendo una dimensión lingüística, no es primariamente lingüístico⁵. Para la hermenéutica, el método filosófico es intrínsecamente exegético, explicitativo o interpretativo⁶. Y su idea de la interpretación en que consiste la tarea filosófica es peculiar: según Ricoeur, es impracticable la fundamentación última del saber por el recurso intuitivo al sujeto transcendental y constituyente del sentido, en tanto que ámbito de inmanencia del que no se puede dudar. Contra ello, arguye la finitud del saber y la dubitabilidad de la inmanencia subjetiva, universalizando el modelo del texto (el discurso fijado por escrito) según el cual la comprensión está siempre mediatizada por una interpretación de la que el sujeto que la practica forma parte⁷.

Zubiri puede conceder que no se puede fundar principio ninguno en un sujeto

transcendental: el idealismo tampoco le parece viable como filosofía primera. La posibilidad intelectual de una justificación radical no es más que la posibilidad de una interpretación no teórica sino primariamente analítica que intenta discernir en sus propios presupuestos entre mediaciones legítimas e ilegítimas (siendo ilegítima, por ejemplo, la presuposición de un *ego* transcendental), aunque sepa que nunca logrará del todo ese discernimiento.

Zubiri acepta que el método filosófico es eminentemente interpretativo, mas añadiendo que la tarea de interpretar admite dos variantes. Una, la de la interpretación de la inmanencia fenomenológica, vale decir de lo que está dado en tanto que está dado y solamente dentro de los límites en los que está dado. Tal es el cometido de su noología, cuyo ámbito de estudio es irrebalsable sin ser por ello fuente de un saber indudable. Si ha dicho que la aprehensión primordial es inerrante, lo único que ha querido decir con ello es que es un momento de todo acto de intelección (más que un acto intelectual completo) en el que se hace presente irrefutablemente algo otro en tanto que otro, y nada más. Todo sentido se funda estructuralmente en ese coeficiente de realidad dado en la aprehensión, y que un análisis atento puede distinguir en cualquiera configuración del sentido. La filosofía primera solamente es analítica, y en tanto que tal puede reclamar evidencia, aunque esté expuesta al error como cualquier ejercicio intelectual. La otra variante es la de la interpretación de lo que trasciende ese ámbito de inmanencia. También está amenazada de yerros, pero se caracteriza sobre todo porque su nivel intelectual -teórico o explicativo- no le permite reclamar evidencia alguna. Por esto Zubiri puede admitir que, aun teniendo la filosofía un carácter hermenéutico (porque, de hecho, no hay acto intelectual que no esté mediado), sin embargo es legítimo que ella proceda analíticamente y busque (lejos de toda pretensión idealista) un fundamento o principio radical justo en esa intersección entre la realidad y el sentido en la intelección humana.

Ésta es una reconstrucción esquemática de lo que hubiera sido la respuesta de Zubiri a las filosofías hermenéuticas, cuando menos a algunas de ellas. Hay que reconocer que Zubiri no se detiene a responder las objeciones generales que hace la hermenéutica a la fenomenología. Esta confrontación con filosofías hermenéuticas es algo que sí ha hecho Antonio González, y con cierto detenimiento. Conviene examinar el punto, dado que la 'praxeología' de este autor es tributaria de Zubiri, aun cuando la critique y se separe de ella en cuestiones importantes. La respuesta de González a las objeciones hermenéuticas bien pudieran ser asumidas, con algunas correcciones, por la filosofía de Zubiri; para eso bastaría con centrarse en la noción de actualización, que si en González mienta sobre todo a los actos en los que se presentan las cosas, en Zubiri mienta más bien a la alteridad o realidad dada en la aprehensión humana de las cosas.

Pero en uno y otro caso, se trata de una dimensión previa al sentido, de un momento que es su estricta condición de posibilidad y en el que se apoya el sentido de los actos y de las cosas que se actualizan como radicalmente otras en ellos. González, en efecto, se detiene especialmente en la necesidad de deslindar la verdad simple o primera de todo carácter lingüístico. Los actos de habla, dice, también tienen verdad simple, pero la tienen no por ser lingüísticos sino por ser actos. La verdad simple es extralingüística: "esto significa que tenemos un asidero fuera del lenguaje que nos libra del permanente círculo hermenéutico"⁸. Otra cosa es que la filosofía primera sea un análisis de los actos, y por lo tanto una discutible y siempre mejorable interpretación lingüística de su verdad primera. Pero con todo, el análisis descansa en unos hechos que no son lenguaje:

Por eso, nuestro lenguaje tiene un criterio fuera de sí mismo para ser sometido a un proceso siempre abierto de eliminación de presupuestos. Aunque este proceso no se pueda dar nunca por concluido, ello no significa que no sea un proceso productivo que nos

permite progresar en la reflexión filosófica. En lugar de contentarnos con una pura dependencia de la tradición, tenemos una verdad primera que nos sirve para poner esa tradición a prueba.⁹

Ésta es, como se ve, una repulsa fenomenológica no sólo de ciertas posturas hermenéuticas sino también de la pragmática transcendental. En efecto, parte de la filosofía contemporánea, la que ha dado el llamado 'giro lingüístico', cree que es un esfuerzo perdido el de buscar un punto de partida radical para el pensamiento. La liberación radical de todos los presupuestos sería un ideal inalcanzable, porque todo acto de comprensión se desarrolla en el lenguaje y a partir de la tradición, y uno y otra cargan necesariamente con presupuestos.

Justamente debido a estos presupuestos o prejuicios insertos en la tradición es que toda comprensión del pasado y del presente se vuelve productiva. No aceptar esto equivale a negar la historicidad de la intelección humana según la cual toda comprensión comienza con una precomprensión, y a terminar dando la razón a un prejuicio en particular, el que tiene la ilustración contra todos los prejuicios¹⁰. De ser ciertas estas tesis, dice González,

...acabarian con una de las intenciones más características del pensamiento filosófico durante siglos: la pretensión de no aceptar ninguna tesis que no haya sido radicalmente justificada de un modo accesible para cualquiera.¹¹

Que en la intelección hayan aparecido presupuestos no significa que tengan que volver a aparecer en el futuro, decía Husserl en *Philosophie als strenge Wissenschaft*¹². Pero se puede replicar que siempre habrá prejuicios envueltos en la comprensión, pues ésta –González recuerda a Gadamer– es constitutivamente lingüística, y el lenguaje perfecto, puro y neutro no existe: "la lingüisticidad constitutiva del ser humano mostraría el carácter quimérico de todo intento de prescindir de los presu-

puestos”¹³. Pues bien: González ataca, no la lingüisticidad e historicidad de toda comprensión, que le parecen indudables, sino la pretensión de que una y otra impidan el empeño de una justificación radical del saber. La filosofía hermenéutica tiene razón cuando dice que algunos presupuestos son ineludibles y productivos, pero no la tiene cuando dice que todos lo son. Pueden darse ejemplos de lo uno y de lo otro. Hay, pues, presupuestos legítimos e ilegítimos. Y es posible hacer algo más que entregarse a la experiencia hermenéutica de la interminable y circular faena interpretativa que nunca supera los límites de la tradición del sentido, algo más que diferir todo juicio acerca de los presupuestos hasta un hipotético final de la historia cuando sí se podrían discernir los buenos de los malos presupuestos.

González cree que “el ideal de una ausencia de presupuestos, por más que tenga connotaciones ilustradas, y por más que nunca sea perfectamente alcanzable, resulta necesario para enfrentar racional y democráticamente los problemas que tiene planteados la humanidad en su conjunto”¹⁴. Aparte las connotaciones culturales y políticas implícitas en las alternativas hermenéuticas, dice, hay que rechazar la idea de que ningún criterio para distinguir entre presupuestos, por envolver a su vez otros tantos presupuestos, sea posible. Una cosa es que la formulación de dicho criterio tenga que cargar con presupuestos, y otra muy distinta es que el criterio mismo cargue con presupuestos. Y es que hay un criterio extralingüístico para juzgar los presupuestos. Este criterio es el de los actos, según González:

Con ello no habríamos acabado de un golpe con todos los presupuestos, tal como soñó la ilustración, pues la conceptualización filosófica de esa verdad primera será inexorablemente una conceptualización lingüística. Pero, al menos, habríamos obtenido con esa verdad un *criterio* no lingüístico con el que contrastar los supuestos presentes en cualquier conceptualización. Como en los lenguajes utilizados siempre

habrá presupuestos, la filosofía no podría pretender más que una aproximación asintótica hacia esa verdad primera, que por su mismo carácter extralingüístico nunca sería abarcada exhaustivamente en ningún lenguaje.¹⁵

Así, la filosofía puede tener un principio accesible para cualquiera e independiente de los presupuestos de las diversas tradiciones, aunque por su constitutiva lingüisticidad cargue inevitablemente con presupuestos. Los presupuestos pueden ser criticados en nombre de ese principio extralingüístico, en un proceso crítico interminable, corregible y abierto. La filosofía primera, entonces, “avanza precisamente descubriendo y eliminando los presupuestos ilegítimos”¹⁶.

Esto determina toda una concepción de la filosofía, para la cual la historicidad de la misma es esencial, aunque no por ello consista en la pura aceptación de los prejuicios a través de la entrada en el perpetuo círculo hermenéutico. La inevitabilidad de los presupuestos a la hora de analizar los actos no impide sino que permite bregar por ir eliminando presupuestos:

La historia de la filosofía puede ser interpretada como un penoso esfuerzo de crítica constante de las presuposiciones fundamentales que la filosofía comparte con las ciencias, con las religiones y con las ideologías vigentes [...] La historia de la filosofía no consiste en un elenco de opiniones arbitrarias, sino que en ella hay un estricto progreso en la búsqueda de una verdad primera absolutamente justificada.¹⁷

Así, la historicidad de la comprensión permite el estudio de la historicidad de la razón, sin que por ella deba suscribirse la tesis hermenéutica de la radical lingüisticidad de la historia humana:

La hermenéutica, *como método* de interpretación de los testimonios del pasado, tiene en el estudio de la historicidad de la razón su lugar propio y su tarea. En cambio, la reducción de la

historia al lenguaje solamente es posible en virtud del presupuesto de la hermenéutica *filosófica* según el cual la esencia de la realidad humana consiste en lenguaje.¹⁸

La confrontación de González con la filosofía hermenéutica tiene como consecuencia general que la interpretación filosófica, aunque nunca deja de estar mediada, sin embargo puede apelar a un criterio de discernimiento de toda mediación. Tal criterio es extralingüístico y consiste en que toda mediación y toda interpretación se topa con un límite insuperable que ya no es mediación ni interpretación. En la filosofía de Zubiri, éste es el momento de realidad dado ya primordialmente en la aprehensión humana; en la praxeología de González, es la actualización o presentación misma de dicha alteridad, que es la nota característica de los actos humanos. Entonces, no se trata solamente de que los presupuestos sean límites y posibilitadores de la comprensión, que lo son, sino de que toda intelección llega a un punto que escapa del sentido y que es la vez la condición suprema de éste. De ahí que Zubiri diga una y otra vez que la 'cosa-sentido' se funda en la 'cosa-realidad', aunque de ésta sólo se pueda hablar a través de aquélla.

2. La religión como interpretación

También hay que decir que la de Zubiri es una filosofía de la religión parcialmente hermenéutica. He ensayado una reconstrucción del logos religioso y de los sentidos teístas que surgen allí y que son parte de toda intelección religiosa. Este despliegue religioso de la inteligencia tiene su base en el hecho radical de la religación, pero no se constituye de manera formalmente religiosa hasta que en el campo el poder de lo real es nombrado y afirmado de manera teísta. De esta forma, la religión se plasma en el logos, justo cuando se interpreta que el poder de lo real sería Dios. La religión es, así, una interpretación campal de los hechos dados primordialmente. Pero también hay que decir que la razón lleva a cabo una interpretación

profunda tanto del hecho radical cuanto de su lectura campal. Sólo racionalmente puede resolverse el conflicto campal de las interpretaciones teístas y no teístas de la religación. La religión no se despliega como puro logos sino también como búsqueda, es decir, como esbozo y experiencia de la estructura profunda del poder de lo real y de sus sentidos teístas. La razón religiosa es interpretativa, claro que en un segundo nivel en el que no cabe otra alternativa que construir por postulación lo que Dios podría ser última y esencialmente, con independencia de la aprehensión, en cuanto fundamento del poder de lo real. Por tanto, es legítimo atribuir a Zubiri una compleja concepción hermenéutica de la religión.

Sin embargo, también las filosofías hermenéuticas pueden oponerse a la filosofía de la religión de Zubiri. Si para éste la religación es el principio de la religión, para la hermenéutica no es factible ni aconsejable emprender en lo que respecta a la religión la conquista de un principio de todos los principios. Cada vez que intenta semejante tarea, la inteligencia se topa con unas configuraciones del sentido infinitas o circulares de las que no podría escapar más que arbitrariamente, como asegura el trilema de Münchhausen¹⁹. Así, la mentalidad religiosa de la teología, que es teórica y aguzadamente reflexiva, no es más que una reconstrucción científica del sentido teísta ya captado por la mentalidad religiosa del sentido común. Y ésta, que es práctica y operativa, normalmente alumbra el sentido religioso a partir de ciertas tradiciones, de maneras más o menos originales. Las religiones no serían otra cosa que interpretaciones teístas campales y mundanales.

Si es cierto que ellas son una plasmación de la religación, habrá que añadir que se caracterizan por orientar ese hecho en un determinado sentido. De esta forma, toda religión es la apropiación y elaboración de un sentido teísta. Y así como la realidad dada primordialmente no es el término de un acto completo sino que es más bien el momento radical de cualquier acto intelectual, así también la religación

no es un dato completo sino un momento que siempre está intencionalmente orientado. La declaración o *apóphansis* se funda en una interpretación, en la medida en que toda comprensión, siguiendo el vocabulario de Heidegger, es la captación de algo como (*als*) algo. Así también, la religación se da a la inteligencia como (*als*) teísmo, ateísmo o agnosticismo. El teísmo es, primero, la interpretación campal del poder de lo real como (*als*) Dios, que incluye ese momento de distanciamiento cuya culminación es alguna idea de Dios, y el momento de reversión cuyo producto es la afirmación apofántica (oscilante y paradójica) de la divinidad. Pero no sólo eso. El teísmo es también ensayo de interpretación mundanal, esencial y última del poder como (*als*) Dios: la razón religiosa es la siempre inadecuada marcha de la inteligencia que esboza y experimenta en una dirección infinita la estructura profunda de Dios. No habrían entonces hechos desprovistos de intencionalidad o que no estén ya mediados, sino hechos interpretados productiva o reproductivamente. Antes de ver si ésta es una objeción atendible a la filosofía de Zubiri, conviene ilustrarla con alguna versión más precisa de filosofía hermenéutica de la religión.

Hay que reconocer que, pese a la publicidad que rodea al denominado 'giro hermenéutico de la filosofía', no abundan estudios sistemáticos propiamente hermenéuticos de la religión²⁰. Sabemos que las obras de Otto, Wach, van der Leeuw y Eliade abundan en alusiones hermenéuticas, aunque sus alcances en materia religiosa no son filosóficamente claros ni precisos, particularmente en lo que respecta al interés que presidiría todo acto comprensivo y que exigiría en el estudioso una congenialidad con la religión. La misma obra de Heidegger, que nace de la fenomenología, asume ciertas posturas hermenéuticas. Su escuela a veces prosigue filosófica y teológicamente las tesis de la época de *Ser y tiempo*, considerando los necesarios prolegómenos hermenéuticos para abordar los hechos religiosos²¹, o bien radicaliza dichas tesis teniendo presente el pensamiento tardío del propio Heidegger,

de lo cual surgen ciertas hermenéuticas radicales, a menudo apofáticas, del judeo-cristianismo²².

La posición de Ricoeur es paradigmática a este respecto, pues su obra, dedicada a explorar las bases de toda filosofía hermenéutica, también aborda profusamente cuestiones teológicas y, sin llegar a desarrollar una sistemática filosofía de la religión, anuncia la importancia metodológica de la interpretación para el estudio de las religiones. *Grosso modo*, pueden distinguirse dos etapas en su hermenéutica de la religión, en las que en todo caso se acusan sensibles continuidades. La primera es la que llega hasta los años 80: es el proyecto de una fenomenología de la voluntad y de una hermenéutica de los símbolos gobernada por el privilegio del texto, cuyo acento, como será característico en Ricoeur, recae en la recolección del sentido más que en una reducción del mismo según el régimen de la sospecha²³. Se destacan entonces tanto la fenomenología de lo sagrado de van der Leeuw y Eliade como la teología kerigmática de Barth y Bultmann, integradas ambas dentro de un horizonte insuperablemente hermenéutico²⁴. Dice Ricoeur que, más allá de toda arqueología reflexiva del sujeto al estilo cartesiano y de toda teleología del espíritu al modo de Hegel, hay una revelación de lo totalmente otro que se dirige y presenta al hombre:

Claro que no hablo de lo Totalmente-Otro sino en cuanto que se dirige a mí; y el kerigma, la buena nueva es lo que se dirige precisamente a mí sin dejar de ser lo Totalmente-Otro. Nada sabríamos de un Totalmente-Otro absoluto [...] Se anuncia como lo Totalmente-Otro, aniquilando su alteridad radical.²⁵

La religión sería algo así como el círculo hermenéutico entre la interpelación de lo totalmente otro y la fe que trata de interpretar y articular discursivamente esa interpelación: "creer es escuchar la interpelación, pero para escuchar la interpelación es necesario interpretar el mensaje"²⁶. Ambos polos se manifiestan muy claramente en los símbolos del mal, que no son

reducibles a saber absoluto ninguno, sino que –como dice Kant– muestran el carácter irreductible e inescrutable del mal.

Estos símbolos acerca del origen y la naturaleza del mal son símbolos privilegiados, pues muestran con claridad indiscutible que “en los mitos y en los símbolos hay siempre más que en toda nuestra filosofía, y que una interpretación filosófica de los símbolos jamás se convertirá en conocimiento absoluto”²⁷. De ahí la necesidad no de una filosofía primera que se esfuerce en conseguir un principio radicalmente justificado, sino de una filosofía hermenéutica que se entregue a las reservas de sentido cristalizadas en los símbolos y en los mitos. Esta hermenéutica, que es “una inteligencia que piensa conforme a símbolos”²⁸, ha de mantener (no resolver) esa característica tensión entre la injustificabilidad del mal y la reconciliación que sólo opera lo sagrado. Ricoeur sugiere tres fórmulas para interpretar dicha tensión, las cuales constituyen las tres ‘categorías de la esperanza’. Primera: la reconciliación “se espera ‘a pesar de...’, a pesar del mal”. De esto, dice Ricoeur, no hay pruebas sino solamente signos históricamente constituidos y que se descifran como promesas o, incluso, como buena noticia. Segunda: “‘a pesar de...’ resulta ser un ‘gracias a...’; el principio de las cosas hace el bien con el mal”. Es una pedagogía secreta, una benevolencia oculta. Y tercera: “donde abunda el pecado, allí sobreabunda la gracia”²⁹. La ley de la sobreabundancia, que engloba a las categorías anteriores sin poder englobarse bajo saber ninguno, es el símbolo profético y escatológico de una modesta intelección de la esperanza.

Las tres fórmulas, dice Ricoeur, tienen cierta magnitud cultural, pero no pueden reducirse a cultura porque en ellas se anuncia la irrupción de lo totalmente otro³⁰. La reducción del símbolo de lo sagrado a objeto religioso es lo que especifica a la idolatría contra la cual se dirigen las distintas formas de hermenéutica reductiva de los grandes maestros de la sospecha:

El ídolo es la reificación del horizonte en cosa, la caída del signo al nivel de

objeto sobrenatural y supracultural [...] Por eso es siempre necesario que muera el ídolo a fin de que viva el símbolo [...] ‘El símbolo ofrece motivos de reflexión’, pero es también el origen del ídolo; por eso no cabe conquistar el símbolo sino a condición de criticar el ídolo.³¹

Pero si el paso por Freud y su hermenéutica reductiva es indispensable, el problema del psicoanálisis freudiano de la religión es que pretende acudir directamente al creyente religioso,

Ahorrándose una exégesis de *textos* en los cuales y por los cuales el hombre religioso ha ‘formado’ y ‘educado’ su creencia [...] Pero resulta que es imposible hacer un psicoanálisis de la creencia sin pasar por la interpretación y comprensión de las obras culturales en que se anuncia el objeto de la creencia [...] En consecuencia, ni cabe pensar en reconquistar el sentido del hombre religioso al margen de los textos que constituyen los documentos de su creencia [...] El que la literatura sea por excelencia el lugar de dicha interpretación [...] se debe a que el lenguaje constituye la única expresión integral, exhaustiva y objetivamente inteligible de la interioridad humana.³²

No es difícil advertir que en Ricoeur prima el punto de vista teológico del cristianismo y, en general, de los tres grandes monoteísmos.

La hermenéutica, aunque se aplique también a la simbólica babilónica y órfica del mal, termina siendo ante todo monoteísta. De ahí la apelación al hombre de las religiones proféticas como oyente de la palabra divina: “lo que tal función mítico-poética entraña es un nuevo poder del lenguaje, que no sería ya demanda del deseo, demanda de protección y demanda de providencia, sino interpelación en que yo no demando ya nada: sólo escucho”³³. Por esto es por lo que Ricoeur define a la hermenéutica del lenguaje religioso como interpretación de la palabra o escritura

fundacional que está incorporada a la tradición y que sólo así se transmite históricamente. Ésta es la hermenéutica de la proclamación, del kerigma, opuesta a la fenomenología de la manifestación, de lo sagrado³⁴. Para una fenomenología como la de Otto y Eliade, lo sagrado es una potencia, no una palabra con un sentido articulado ni algo que se inscriba en las categorías del *lógos* proclamado, transmitido e interpretado. Lo sagrado se muestra, es una hierofanía articulada pero en todo caso preverbal, que se manifiesta –como dice Corbin– imaginalmente, y a la cual se corresponde activamente mediante los ritos de consagración. Lo sagrado se muestra, además, a través del simbolismo de la naturaleza y sus elementos, y sólo fundándose en tal significación se puede decir lo que allí se simboliza. La lógica del sentido en el universo sagrado es la de las correspondencias³⁵.

Al hilo de Otto y Eliade, dice Ricoeur que lo sagrado está ligado al cosmos, al tiempo y al espacio, al propio cuerpo y a los diversos elementos del universo, en suma a una cierta lógica de correspondencias entre el mito y el rito³⁶. Lo sagrado no es puro lenguaje. Ricoeur insiste en que el simbolismo sagrado tiene una dimensión lingüística, sobre todo metafórica, pero que hunde sus raíces en un terreno anterior al lenguaje³⁷. Este terreno innombrable y previo al *lógos* es el del poder y la eficacia *par excellence*: “el elemento de lo numinoso no es primeramente una cuestión de lenguaje, si es que realmente se llega a convertir en tal, pues hablar de poder es hablar de algo que no es habla, aun cuando implique el poder del habla”³⁸. De ahí el carácter preverbal de la experiencia hierofánica, que sin embargo coexiste con un sentido originario del cosmos sagrado: “en el universo sagrado, la capacidad para hablar se funda en la capacidad del cosmos para significar”³⁹. Es justo esta coincidencia sagrada de lo prelingüístico con lo primariamente significativo lo que desencadena la interpretación. Y si “la revelación fundamenta el decir, no a la inversa”⁴⁰, si el símbolo hunde sus raíces en un terreno anterior al lenguaje,

de todos modos debe ser sometido al lenguaje para que su semántica implícita pueda funcionar: “en este sentido, se requiere una hermenéutica mínima para que funcione cualquier simbolismo.”⁴¹

Así, pues, no se puede identificar sin más a lo sagrado con lo religioso, ni subsumir a éste bajo aquél. La fe judía y cristiana han luchado denodadamente contra la sacralidad cósmica y natural de los cultos, los ídolos y los mitos. Más allá de lo numinoso está la palabra, pues “el eje de lo religioso pasa por actos de palabra”⁴². Más allá de la imagen y la hierofanía del ídolo hay una teología del nombre. Contra una teología cosmogónica se levanta una teología histórica. Contra una lógica de las correspondencias se elabora una lógica de las expresiones-límite: parábola, proverbio, hipérbole y paradoja, discurso escatológico⁴³. Y sin embargo, Ricoeur no cree que haya que apurar la diferencia entre lo sagrado y el kerigma luchando en favor de la desacralización (tendencia a la que empujan los tiempos modernos, científicos y técnicos) e incluso favoreciendo la separación entre fe y religión (en pos de un cristianismo arreligioso *à la* Bonhoeffer).

Más bien debe buscarse cierta mediación. ¿Cuál? La desacralización esconde la unidimensionalidad dominadora y productiva, industrial y militar, afanada por la ideología del crecimiento sin límites. Además, el hombre no es posible sin lo sagrado; sin actos consagradorios parece que el hombre se vuelve un utensilio. El cristianismo no escapa a esto, y necesita de lo sagrado. En cierta forma, pues, la hermenéutica de la proclamación conserva y supera la fenomenología de la manifestación: lo sagrado no es abolido sino invertido⁴⁴. La dimensión numinosa está en la palabra proclamada, pero de otra manera:

La manifestación de lo sagrado está dialécticamente reafirmada e interiorizada en la proclamación [...] El simbolismo cósmico no muere, sino que se transforma, pasando del régimen de lo sagrado a aquél de la proclamación.⁴⁵

El simbolismo es reinterpretado kerigmáti-

camente, como lo muestra el ejemplo eminente de la transformación del ritual sagrado en sacramento⁴⁶.

Éstas son las reflexiones características de Ricoeur hasta mediados de los años 80. A partir de entonces comienza a desarrollar una ‘fenomenología del hombre capaz’ en la que también encuentra sitio la religión⁴⁷. Es una suerte de filosofía primera, dice Ricoeur, pues la capacidad tiene un estatuto de ‘méta’ en el discurso filosófico, y es la base a partir de la cual se desarrollan (en igualdad de condiciones) las filosofías segundas prácticas y especulativas. La capacidad es, en general, el poder humano de actuar, de decir, de relatarse, etc. No es una noción puramente práctica y ética sino también cognitiva y ontológica. Por su momento práctico, incluye la noción de imputabilidad: poder caer bajo un juicio de reproche, poder ser juzgado responsable, en suma, poder someter la propia acción a las exigencias de un orden simbólico. Dichas exigencias son múltiples, e incluyen imperativos, consejos, costumbres, relatos, sentimientos como el respeto, la admiración, la culpabilidad, la compasión, etc. Pese a su riqueza, el orden simbólico tiene cierta fragilidad: si se impone, tiende a imponerse al hombre capaz con independencia de sus intenciones, como anterior y superior a él, siendo en todo caso posible que no se lo logre imponer y que no sea universalmente aceptada su autoridad.

Con todo, el orden simbólico es signo de reconocimiento, supone la asunción de un punto de vista imparcial, y exige situar la propia acción bajo la esfera de la justicia. Por su capacidad práctica, los hombres pueden reconocerse mutuamente, pueden ser imparciales y pueden actuar equitativamente. Por otra parte, la capacidad tiene su momento cognitivo. La pregunta ¿quién puede qué? incluye, en general, la capacidad de formular enunciados en correspondencia con la realidad. La específica capacidad de designarse a sí mismo reposa en la noción de que el hombre es el que puede: denominarse como aquél que puede (o no puede) es identificar

el modo de ser de quien es capaz. He allí la dimensión ontológica de la capacidad. ¿Cuál es, por ende, el estatuto de esta noción de capacidad? Ricoeur dice que no es una proposición científica que puede ser confirmada o desmentida por hechos observables. No es una mera *dóxa* que no alcanza a ser *epistéme*, sino una creencia, una confianza o seguridad cuyo contrario no es la duda cuanto la sospecha. Esta forma de creencia asentada en la confianza es una testificación o acreditación (*attestation*) de que el hombre es quien puede hacer, quien es capaz: “yo doy testimonio de que puedo”⁴⁸. No es una ontología montada sobre la sustancia, sino una metafísica o filosofía primera de los poderes y los actos en toda su diversidad práctica y especulativa. Por éstas sus virtualidades prácticas y especulativas, éticas y ontológicas, la capacidad permite una fenomenología del hombre capaz⁴⁹.

Pues bien: el destinatario de la religión es justamente el hombre capaz. *Homo capax* es el que puede en tanto que en él coinciden –como dice Kant– cierta disposición originaria al bien y cierta inclinación o propensión primitiva (no originaria o innata) al mal. Ricoeur, de hecho, piensa que Kant desarrolla una hermenéutica filosófica de la religión en *La religión dentro de los límites de la mera razón*⁵⁰. La religión, sobre todo la judeo-cristiana, se enfrenta al hecho del *servo arbitrio* con la intención de liberarse de él, de posibilitar un *libero arbitrio* mediante la reapropiación de la bondad humana originaria. No es algo puramente ético ni ontológico, como hemos visto, ya que la capacidad se refleja en ambos terrenos y remite a una dimensión originaria de creencia, confianza y acreditación en la que la ética y la ontología se enraízan. La liberación, la réplica religiosa o, más aún, cristiana al mal radical es, primero, representativa.

Kant evoca a Cristo como representación arquetípica del buen principio, en tanto que idea del hombre agradable a Dios. Pero la representación, para ser eficaz, ha de ser relevada por la creencia; ésta es la efectividad de la representación.

La creencia es paradójica, ya que en ella se halla la alteridad de un auxilio y la ipseidad de una admisión. Y tercero, la liberación para el bien originario ha de ser institucional. El culto mismo suele estar contaminado por el mal radical bajo la forma de fanatismo, clericalismo y afán de mantener a los seres humanos en un estado mental de minoría de edad. Es necesaria una institución que simbolice la asistencia divina mediante la representación crística y que vehicule históricamente la adhesión de fe que contribuye a la eficacia de dicha representación.

Esta institución es irreductible a toda organización política, y por ende no se identifica con el reino moral de los fines ni con el proyecto político de un estado de derecho cosmopolita. Es, más bien, la paradoja de una iglesia visible y también invisible. No debe suprimirse la dialéctica entre la visibilidad histórica que se busca para la empresa de la liberación y regeneración del *servo arbitrio*, y la inadecuación de las iglesias visibles para dicha búsqueda en tanto que éstas siempre llevan en alguna medida los estigmas del falso culto. La inescrutabilidad de la propensión al mal es una crisis de la acreditación o testificación. La noción del hombre capaz ha de incluir esta crisis, esta impotencia de toda capacidad humana. No hay más que representaciones simbólicas y mitos para entender la entrada del mal en el mundo, vale decir, en el corazón del poder humano de actuar. Y ante este hecho masivo de la cautividad del arbitrio humano, la religión proclama que la acreditación es relevada o, al menos, prolongada por la esperanza. Reaparece aquí la esperanza.

La representación crística es figura y lenguaje de la esperanza, la efectividad de la creencia es la eficacia de la esperanza, y la dialéctica entre iglesia visible e invisible conduce a la iglesia como cuerpo histórico e institucional de la esperanza. La liberación del *servo arbitrio* es, así, la libertad según la esperanza, algo que está más allá o más acá de la alternativa entre lo especulativo y lo práctico, entre la ontología y la ética. De ahí que el propio Kant defina a

la religión no por las preguntas especulativa y práctica sino por otra distinta: no se trata de ¿qué puedo saber? o ¿qué debo hacer?, sino de ¿qué me cabe esperar? El verbo no es poder (*können*) ni deber (*sollen*), sino estar autorizado o facultado (*dürfen*)⁵¹. La religión, en suma, toca al hombre en su específica incapacidad, en lo que él tiene de pecador, liberando y remediando su capacidad originaria para el bien a través de ciertos medios simbólicos⁵². Por eso la religión se relaciona estrechamente con la lógica del amor y su economía del don superabundante, y no se restringe al régimen de la justicia y su economía de la equivalencia⁵³.

Hay que agregar todavía algo más. La fenomenología del hombre capaz desemboca en la religión como restauración de la capacidad humana de actuar bienamente gracias a la superabundancia del don divino. Tampoco aquí Ricoeur se identifica con la clásica fenomenología de la religión, pues no cesa de concentrarse en las tradiciones religiosas judeo-cristianas. Ya es difícil cultivar tal fenomenología cuando se repara en que la religión no se deja apresar en las redes de la intencionalidad, de la representación y de la objetividad. La religión no es un territorio donde la subjetividad ejerza su dominio a través del sentido y la experiencia. Es, más bien, un terreno abierto a la alteridad integral y dominado por ciertos sentimientos y actitudes: sentimiento de dependencia absoluta, de la superabundancia del don, de confianza sin reservas a pesar de todo el sufrimiento y el mal, y actitud de oración, es decir, de queja, súplica, petición o alabanza.

En el sentimiento hay un Otro que afecta a la consciencia y hacia el cual ésta se vuelve en oración. Como E. Lévinas, J.-L. Marion y R. Schaeffler, también Ricoeur destaca la asimetría y desproporción que caracteriza a la estructura religiosa. Ésta pende de una alteridad infinitamente superior, de su llamada y de la respuesta humana finita que es la oración⁵⁴. Pero la mayor dificultad de la fenomenología no radica en superar la intencionalidad que

pareciera ser su marca de nacimiento sino en reconocer que los sentimientos y actitudes religiosos no se dan desnudos sino siempre y sólo mediados. Se trata de mediaciones lingüísticas, pero sobre todo de las mediaciones culturales e históricas de las que las lingüísticas son simple proyección. Tal como el lenguaje, dice Ricoeur, no se realiza más que en las diversas lenguas, la religión sólo se realiza en las religiones. Por esto la fenomenología de la religión no se lleva a cabo más que como una hermenéutica textual o escrituraria. Nada asegura la universalidad del fenómeno religioso; sólo existen religiones como en un “archipiélago dislocado”. Los sentimientos y actitudes religiosos no se dan de manera pura e inmediata. Ya están siempre “interpretados según reglas canónicas de lectura y de escritura”⁵⁵.

Ni siquiera se puede estar seguro de la universalidad de la estructura llamada-respuesta; el investigador sólo tiene a mano acontecimientos históricos en los que habrá que constatarla caso a caso. Incluso el Otro que llama y al que se responde en obediencia y oración escapa a los intentos de universalizarlo: su altura y alteridad puede ser entendida inmanente o transcendentemente, anónima o personalmente, y la obediencia que reclama puede ser pasiva o misionera, solitaria o comunitaria, etc. La fenomenología clásica de la religión supone algo imposible: un estudio que adopta un punto de vista neutro y universal, “un lugar sin lugar”⁵⁶. El ideal de una fenomenología neutra y universal puede ser salvado únicamente como idea regulativa que favorezca un estudio de ciertas religiones que no se cierre a las demás, que permita el intercambio hospitalario entre unas y otras, y los esfuerzos de traducción de unas para otras⁵⁷. Esta casi imposibilidad de fijar estructuras universales en lo que se refiere a la religión induce a Ricoeur a preferir la vía de interpretar una sola religión o familia religiosa.

Es justo lo que hace con el judeo-cristianismo: la suya, dice, es una aproximación filosófica cuando suspende la actitud creyente y procede fenomenológica-

mente, y una aproximación formalmente teológica cuando no practica esa *epokhé* de la fenomenología⁵⁸.

Ricoeur no tiene una concepción sistemática de la religión. Contraponen justificadamente a las religiones proféticas con las religiones cósmicas y naturalistas, pero deja sin elaborar cómo es que unas y otras pudieran ser consideradas precisamente como fenómenos religiosos. Ricoeur no entrega una noción de religión, ni a través del estudio textual de los símbolos, ni mediante la fenomenología hermenéutica del hombre capaz. La alusión a lo totalmente otro está confinada a los márgenes de lo sagrado, y los estudios filosóficos y bíblicos de las religiones en las que el hombre es un oyente de la palabra pronunciada por la persona divina se refieren ante todo al judeo-cristianismo. Mientras Ricoeur no se esfuerza por definir un concepto de religión, Zubiri en cambio hace de ello la base misma de toda filosofía de la religión.

He aquí la relevancia del punto de partida; sin el esfuerzo por determinar un principio, por aproximado y corregible que sea, el estudio de la religión amenaza ruina, pues se moverá indefectiblemente entre hechos, fenómenos o, si se quiere, textos incomparables. Claro que podría intentarse una justificación de esta inconmensurabilidad, diciéndose por ejemplo a la Barth que no hay comunicación posible entre la fe bíblica y las diferentes religiones. Pero Ricoeur no entrega una justificación de esta clase; sólo se limita a constatar las divergencias entre las religiones cósmicas y las religiones monoteístas. La posibilidad de hallar una base común para diversas religiones es una cuestión ineludible, so pena de hablar de *distintas* religiones sin parar mientes en que ellas puedan ser justamente *religiones* distintas. Aquello en virtud de lo cual todas ellas pudieran ser precisamente religiones pese a sus diferencias: ésta es la cuestión de principio que Ricoeur simplemente no aborda.

Zubiri puede estar de acuerdo con la mayor parte de las posiciones adoptadas por Ricoeur respecto de algunas religiones, particularmente cuando denuncia la par-

cialidad del terreno estudiado por las fenomenologías clásicas de la religión, y cuando destaca la peculiaridad de los grandes monoteísmos con respecto a otras formas religiosas. Pero con anterioridad a estas comparaciones, Zubiri se ve forzado por la cosa misma a intentar ceñir en una noción mínimamente coherente la frondosa diversidad de las religiones. No se trata de poseer una idea indudable, clara y distinta gracias a una reflexión introspectiva, ni de pretender apodicticidad mediante una intuición esencial, sino solamente de aspirar asintóticamente a un comienzo intelectivamente evidente, con una especie de evidencia abierta y mejorable.

La religación es el principio universal de la religión. Su evidencia, que es disyunta y que por eso también es principio universal para el ateísmo y el agnosticismo, no hace más que abrir al análisis de la intelección religiosa innumerables posibilidades descriptivas, ninguna de las cuales puede jactarse de ser plenamente adecuada. Y es con tal evidencia abierta e indefinidamente criticable que la filosofía reivindica un principio para el estudio de las religiones. Éstas, así, son sentidos otorgados al hecho del poder que religa, unos sentidos plurales que transcurren históricamente, pero en los cuales puede distinguirse siempre la afirmación de una realidad plenaria y trascendente⁵⁹. Zubiri podría estar de acuerdo con Ricoeur y decir que las religiones se plasman en el campo del sentido, pero a condición de explicitar en qué consiste ese sentido específicamente religioso como distinto del sentido específicamente ateísta o agnóstico.

La de Zubiri puede ser interpretada como una fenomenología hermenéutica de la religión, siempre que no se olvide que la cuestión del principio de lo religioso es primaria e insoslayable. Si la interpretación tiene 'ventanas' (*sit venia verbo*) por incluir un inamisible momento de realidad, la interpretación de símbolos y textos religiosos supone que todo sentido teísta se apoya primordialmente en la religación en tanto que hecho radical. González quizá ha exagerado las distancias de Zubiri fren-

te a las filosofías hermenéuticas, algo que se debe en buena medida a sus propias investigaciones en el terreno de la praxis. Es justo cuando se refiere a su propia praxeología que González enfatiza el carácter práctico de los fenómenos religiosos, un carácter anterior al sentido, sus símbolos y lenguajes⁶⁰. Las religiones son, vistas praxeológicamente, sistemas de actuaciones individuales y sociales. Todo símbolo religioso, incluido el lenguaje, ha de ser estudiado como formando parte de las actuaciones⁶¹. El estudio de los símbolos y del lenguaje es tarea de la filosofía de la religión, y González reconoce allí la contribución de la filosofía analítica y hermenéutica de la religión. Pero, insiste, la filosofía de la religión no debe reducirse a esas dimensiones lingüísticas y simbólicas, ya que el estudio del significado no debe separarse de la praxis a la que ese significado da sentido y orientación.

La filosofía de la religión incluye el estudio del significado religioso dentro de un estudio más amplio "de la praxis religiosa tal como aparece en la historia plural de las religiones"⁶². Hasta este punto Zubiri puede seguir a González. En efecto, frente a las hermenéuticas usuales Zubiri sostiene que el análisis del hecho radical y total de la religación es anterior al análisis del logos y del sentido religioso, aunque uno y otro análisis sean interpretaciones. La prioridad del análisis frente a la comprensión y a la explicación no reniega del estatuto interpretativo del primero sino que distingue estructuralmente en él la descripción de un hecho de la descripción de los significados que se le atribuyen, incluso en el caso de que el hecho nunca se dé puramente y desprovisto de sentido.

Zubiri puede entregar una definición universal de religión apoyada en los sentidos teístas de la religación. Para González, el sentido orienta a las actuaciones religiosas, y éstas son plasmaciones de la universal paradoja de la alteridad. Aún más: por tal motivo habría que discutir el privilegio del sentido en el plano religioso y afirmar que no se trata tanto de encontrar un sentido completamente universal para definir los fenómenos religiosos (tarea

prácticamente imposible) cuanto de arraigar los sentidos religiosos dentro de un hecho básico y elemental que ya no es sentido: la paradoja de la alteridad y su poder que religa⁶³. Zubiri, en cambio, piensa que las experiencias religiosas pueden caracterizarse por sus sentidos teístas. En González reaparece la indeterminación del sentido religioso, probablemente debida a una confusión entre sentido y representación. Y es que la posibilidad de una definición universal de la religión no reposa sólo en la religación, que es fuente de la religión y de la irreligión, sino también en el sentido teísta que ella puede cobrar.

En todo caso, agrega González, no es raro el deseo de imponer la propia concepción de la religión a otras tradiciones religiosas. Por eso reconoce en el procedimiento de Zubiri cierta neutralidad hermenéutica, ya que para éste el estudio de la religación no requiere una especial sensibilidad religiosa por parte del estudioso. Se trata de un punto en el que Zubiri se distingue nitidamente de las fenomenologías clásicas de la religión, que exigían cierta connaturalidad del investigador con el objeto religioso estudiado. La filosofía hermenéutica es un legítimo análisis de los *lógoi* religiosos montados sobre el hecho de la religación, una analítica que se practica desde el punto de vista del analista y no del *homo religiosus*: es interpretación de la intelección religiosa, no es la intelección religiosa misma. El análisis es interpretativo, pero no toda interpretación es puro análisis. En la interpretación se puede distinguir entre análisis y explicación. Cuando no olvida sus raíces fenomenológicas en virtud de las cuales cultiva una interpretación analítica, la hermenéutica también intenta respetar la peculiaridad de lo religioso, sin reducirlo a procesos sociológicos o psicológicos⁶⁴. Pero cuando atiende al judeo-cristianismo intentando precisarlo a la luz de sus textos, la hermenéutica adopta un cariz teológico y aun exegético, por más que también aquí quepan investigaciones puramente feno-

menológicas. Éste es el caso de Ricoeur. Él mismo, como vimos, admite llevar a cabo, más que una filosofía hermenéutica de la religión *in abstracto*, una fenomenología hermenéutica de las capacidades humanas amenazadas por el mal radical y –de ser cierta la revelación– rescatadas por la gracia superabundante de Dios, así como una teología hermenéutica de las tradiciones bíblicas hebreas y cristianas.

3. Conclusión

Hasta aquí las posibles objeciones hermenéuticas a la filosofía de Zubiri y las hipotéticas posturas que éste habría asumido ante ellas. Dicho esquemáticamente: las escuelas hermenéuticas pueden coincidir con Zubiri en cuanto al carácter insuperablemente mediado, histórico y finito de la intelección religiosa, aunque no puedan aceptar la pretensión filosófica de éste de romper con la circularidad de la comprensión a través de la religación, vale decir, de la conquista nunca plenamente adecuada y siempre perfectible de un principio de todos los principios de la religión. Y es que Zubiri trata de someter a concepto, fenomenológica, hermenéutica e incluso metafísicamente, el inmenso material informativo que han ido acumulando las ciencias de las religiones. En dicha tarea, procura asumir y superar las conquistas de la tradición y de la más contemporánea filosofía de la religión. Desde esta perspectiva, dice que las religiones tienen su principio y su raíz en el *Faktum* de la religación humana, pero en tanto en cuanto el poder religante de la realidad es susceptible de ser interpretado, entre otras maneras, mediante sentidos teístas. La filosofía de Zubiri no comienza apreciando o valorando esos sistemas de creencias y prácticas que son el cristianismo, el islam, el judaísmo, el hinduismo, el budismo, el taoísmo, etc., sino intentando conquistar un criterio relativamente preciso acerca de su carácter religioso o no religioso, siendo este criterio tanto fenomenológico como hermenéutico.

Notas

¹ Citado por J. GRONDIN, *Introducción a la hermenéutica filosófica* (trad. A. Ackermann, Herder, Barcelona, 1999) 15. El mismo Grondin agrega: “[...] generalmente se supone que el principio de universalidad [...] se encuentra en el lenguaje y en la posibilidad de expresar todo con el lenguaje. Según este principio, el lenguaje podría superar todas las objeciones contra su universalidad, porque todas ellas deben formularse sirviéndose del lenguaje. Para Gadamer todo debe ser lenguaje [...] ¿Qué tenía que ver eso con el señalamiento del *verbum interius*? [...] Efectivamente, sólo se puede verificar adecuadamente la pretensión de universalidad de la hermenéutica a partir de la doctrina del *verbum interius*, o sea, de aquella concepción procedente de Agustín y pasada por la lectura de Heidegger de que la enunciación hablada siempre se queda atrás con respecto del contenido de la enunciación, esto es, de la palabra interior, y que sólo se puede comprender algo hablado si se reconstruye y verifica el habla interior que está al acecho detrás de lo dicho [...] Para la hermenéutica [...] el enunciado es algo secundario, un derivado [...] El aferrarse al enunciado y a su disponibilidad esconde la lucha por el habla y ésta constituye el *verbum interius*, la palabra hermenéutica. Pero, para dejarlo claro de una vez por todas, por palabra interior no hay que entender un mundo trasero privado o psicológico, que ya estaría determinado antes de la expresión verbal. Al contrario, se trata de aquello que aspira a exteriorizarse en el lenguaje expresado. El lenguaje expresado es el lugar de una lucha que se puede escuchar como tal. De modo que no hay un mundo ‘prelingüístico’, sino sólo un mundo orientado hacia el lenguaje, que intenta dar la palabra a lo que se quiere expresar sin conseguirlo del todo. Esta dimensión hermenéutica del lenguaje es la única que tiene carácter universal [...] En la palabra interior, que consiste en el deseo de entender y de hablar y que constituye el universo de nuestra finitud, arraiga la universalidad de la filosofía hermenéutica. ¿Puedo haber algo más universal para la filosofía que la finitud? [...] La] capacidad de crítica y de razón tiene su sede en el *verbum interius*, en el monólogo que cualquier persona es para sí misma. Ca-

be señalar que la doctrina estoica del *lógos endiáthetos* surgió precisamente en relación con la discusión en torno a lo específico de la especie humana. No el lenguaje o el *lógos* exterior distinguiría al ser humano del animal, porque también los animales son capaces de emitir señales acústicas. Lo que nos distingue es únicamente que detrás de la voz se desarrolla una reflexión interior. Ella nos permite ponderar las perspectivas que se nos ofrecen una frente a otra y distanciarnos críticamente de ellas”: *ibidem*, 15-6, 177-8 y 200; vid. también J. GRONDIN, *Introducción a Gadamer* (trad. C. Ruiz-Garrido, Herder, Barcelona, 2003) 200-210. El texto básico está en H.-G. GADAMER, *Gesammelte Werke* Vol. 1: *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Mohr Siebeck, Tübingen, 1986) 422-431. Por eso este filósofo puede decir que “el más alto principio de la hermenéutica filosófica es, como yo la pienso (y por eso es ella una filosofía hermenéutica), que nunca podemos decir todo lo que queremos decir”: *Europa und die Oikoumene*, en *Gesammelte Werke* Vol. 10: *Hermeneutik im Rückblick* (Mohr Siebeck, Tübingen, 1995) 267-284.

- ² Para ello, sigo de cerca las caracterizaciones que ofrecen K. WUCHTERL, *Methoden der Gegenwartphilosophie. Rationalitätskonzepte im Widerstreit* (UTB, Bern et alii, 1999) 157-166, y sobre todo A. VIGO, *Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea*, “Teología y Vida” 46/1-2 (2005) 254-277.
- ³ J. GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion* Vol. 3: *Vers un paradigme hermeneutique* (Cerf, Paris, 2004) 13.
- ⁴ Vid. A. Vigo, *Arqueología y aleteología. La transformación heideggeriana de la concepción aristotélica de la ontología*, en *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos* (Biblos, B. Aires, 2008) 117-142.
- ⁵ Pese a esto, Ricoeur ha defendido cierto privilegio del lenguaje como el campo en el que se realiza con mayor detención y responsabilidad la recolección del sentido, por más que el mismo sentido no sea primariamente lingüístico: vid. P. RICOEUR, *Freud: una interpretación de la cultura* (trad. A. Suárez, Siglo

- XXI, México/B. Aires, 1970) 7-8. Por eso dice: “lo que suscita este trabajo es una *estructura intencional que no consiste en la relación del sentido con la cosa, sino en una arquitectura del sentido, en una relación de sentido a sentido, del sentido segundo con el primero, sea o no una relación de analogía, sea que el sentido primero disimule o revele al segundo*. Es esta textura lo que hace posible la interpretación [...]” (*ibidem*, 20).
- ⁶ Vid. P. RICOEUR, *Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl...*, en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica* Vol. 2 (trad. P. Corona, FCE, México, 2004) 54-60.
- ⁷ *Ibidem*, 40-53. Se dice allí que “toda interpretación sitúa al intérprete *in medias res* y nunca al comienzo o al final. Llegamos, en cierto sentido, a mitad de una conversación que ya ha comenzado y en la que tratamos de orientarnos para poder, cuando nos llegue el turno, aportar nuestra contribución” (*ibidem*, 48).
- ⁸ A. GONZÁLEZ, *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera* (Trotta, Madrid, 1997) 68.
- ⁹ *Ibidem*, 68.
- ¹⁰ *Ibidem*, 23-4.
- ¹¹ *Ibidem*, 24.
- ¹² La persistencia de los presupuestos no obsta a la tarea de eliminarlos en la medida en que se descubra su ilegitimidad: “la presencia constante de presupuestos no priva de sentido a la eliminación de los mismos en la medida en que carecen de justificación [...] El descubrimiento de presupuestos, lejos de desanimarnos, nos muestra más bien la necesidad de una labor filosófica en la que se legitime lo más exhaustivamente posible el instrumental conceptual que en cada caso vamos a utilizar, por mucho que una legitimación exhaustiva nunca sea posible”: A. GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental* (Sal terrae, Santander, 1999) 74.
- ¹³ A. GONZÁLEZ, *Estructuras* cit., 25.
- ¹⁴ *Ibidem*, 28.
- ¹⁵ *Ibidem*, 29.
- ¹⁶ *Ibidem*, 30.
- ¹⁷ *Ibidem*, 30-1.
- ¹⁸ *Ibidem*, 161. La historia no es un proceso lingüístico, insiste González, sino un dinamismo activo y racional de apropiación de posibilidades (*ibidem*, 162).
- ¹⁹ H. ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft* (Mohr Siebeck, Tübingen, 1991) 15. La hermenéutica puede asumir esta crítica a la fenomenología que hace el racionalismo crítico (cf. Wuchterl, *op. cit.*, pp. 213-215).
- ²⁰ Hay alguna excepción: vid. I. DALFERTH, *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie* (Mohr Siebeck, Tübingen, 2003). El proyecto de Trias también puede ser mencionado, aunque no sea exclusivamente hermenéutico sino también altamente especulativo y schellinguiano: E. TRIAS, *La edad del espíritu* (DeBolsillo, Barcelona, 2006) 189-231. Para una introducción a la historia de la hermenéutica y a las posibilidades que ella ha ido ofreciendo (sobre todo en las versiones de Heidegger y Ricoeur) en vistas de un tratamiento filosófico de las religiones y del judeo-cristianismo en particular, vid. en gral. J. Greisch, *op. cit.* En todo caso, no es en absoluto claro si y en qué sentido la peculiar apelación de Heidegger a lo divino, sobre todo tras su giro de los años 30, pudiera ser calificada como una hermenéutica de la religión: al respecto vid. de E. SOLARI, *El problema de Dios según Heidegger*, “Cuadernos Salmantinos de Filosofía” 35 (2008) 279-396, y *Heideggerius gnosticus? El sentido del recurso heideggeriano a la divinidad*, “Teología y Vida” 49/3 (2008) 315-338.
- ²¹ Por ej., vid. D. CRUZ VÉLEZ, *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger* (Sudamericana, Buenos Aires, 1970) 188-200 y 288-310, y G. HAEFFNER, *Sinn und Problematik eines philosophischen Verstehens von Religion*, en G. WIELAND (ed.), *Religion als Gegenstand der Philosophie* (Schöningh, Paderborn et alii, 1997) 175-196.
- ²² Por ej., vid. de G. VATTIMO, *Crear que se cree* (trad. C. Revilla, Paidós, Barcelona, 1996), y *La huella de la huella*, en J. DERRIDA y G. VATTIMO (eds.), *La religión* (trad. E. Benítez, PPC, Madrid, 1996) 107-129. También J. DERRIDA, *Foi et Savoir*. Suivi de *Le Siècle et le Pardon* (Seuil, Paris, 2000) 27-8 n. 5, 33, 76-7, 84-5, 89-96. Y los comentarios que hace a ambos H.-G. GADAMER, “Conversaciones de Capri”, en J. DERRIDA y G. VATTIMO (eds.), *La religión* cit. (trad. M. Olasagasti), 277-291.
- ²³ Sobre la hermenéutica como recolección del sentido y como ejercicio de la sospecha, vid. P. RICOEUR, *Freud* cit., 29-35.

- ²⁴ *Ibidem*, 460-62.
- ²⁵ *Ibidem*, 459.
- ²⁶ *Ibidem*, 460.
- ²⁷ *Ibidem*, 461.
- ²⁸ *Ibidem*, 461.
- ²⁹ *Ibidem*, 462.
- ³⁰ *Ibidem*, 462-64.
- ³¹ *Ibidem*, 464-5 y 476.
- ³² *Ibidem*, 477.
- ³³ *Ibidem*, 483.
- ³⁴ Vid. P. RICOEUR, *Manifestation et proclamation*, en E. CASTELLI (ed.), *Le Sacré. Études et Recherches* (Aubier, Paris, 1974) 57.
- ³⁵ *Ibidem*, 58-64.
- ³⁶ Vid. P. RICOEUR, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido* (trad. G. Monges, Siglo XXI, México/B. Aires, 1995) 74-5.
- ³⁷ *Ibidem*, 82.
- ³⁸ *Ibidem*, 73.
- ³⁹ *Ibidem*, 75.
- ⁴⁰ *Ibidem*, 76.
- ⁴¹ *Ibidem*, 75.
- ⁴² P. RICOEUR, *Manifestation* cit., 65.
- ⁴³ *Ibidem*, 64-70.
- ⁴⁴ *Ibidem*, 70-6.
- ⁴⁵ *Ibidem*, 74-5.
- ⁴⁶ *Ibidem*, 75-6.
- ⁴⁷ Para un estudio panorámico de esta etapa, también denominable como la de la 'hermenéutica del sí mismo', vid. J. GREISCH, *op. cit.*, 863-909.
- ⁴⁸ P. RICOEUR, *Le destinataire de la religion: l'homme capable*, en M. OLIVETTI (ed.), *Philosophie de la religion entre l'éthique et l'ontologie* (CEDAM, Milano, 1996) 23.
- ⁴⁹ *Ibidem*, 19-24.
- ⁵⁰ Vid. P. RICOEUR, *Une herméneutique philosophique de la religion: Kant*, en *Lectures Vol. 3: Aux frontières de la philosophie* (Seuil, Paris, 1994) 19-40.
- ⁵¹ Vid. P. RICOEUR, *Destinataire* cit., 25-34.
- ⁵² *Ibidem*, 24.
- ⁵³ Vid. P. RICOEUR, *Phénoménologie de la religion*, en *Lectures* cit., 263 y 271 n. 1, y el comentario de J. GREISCH, *op. cit.*, 896-900.
- ⁵⁴ Vid. P. RICOEUR, *Phénoménologie* cit., 263-65.
- ⁵⁵ *Ibidem*, 266.
- ⁵⁶ *Ibidem*, 267.
- ⁵⁷ *Ibidem*, 268.
- ⁵⁸ *Ibidem*, 268-71. Vid. también, por ej., de P. RICOEUR, *Le sujet convoqué. A l'école des ré-cits de vocation prophétique*, "Revue de l'Institut Catholique de Paris" 28 (1988) 83-99; *Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie*, en *Lectures* cit., 211-233; *L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique*, en *Lectures* cit., 307-326; *Fides quaerens intellectum: antécédents bibliques?*, en *Lectures* cit., 327-354; *D'un Testament à l'autre*, en *Lectures* cit., 355-366. Para un panorama de la prolongación teológica de la hermenéutica en el propio Ricoeur, vid. J. GREISCH, *op. cit.*, 794-858, y para otra versión de la misma, vid. C. GEFFRE, *Le christianisme au risque de l'interprétation* (Cerf, Paris, 1988).
- ⁵⁹ He aquí la diferencia entre representación y sentido cuando 'Dios' es empleado como nombre propio o término singular (que es lo que acontece en el caso del creyente religioso): las religiones brotan como representaciones diversas y cambiantes de Dios, pero su sentido es el de la realidad absolutamente absoluta, entendiendo que dicho sentido –o modo de ofrecerse el referente– es laxo e indeterminado, pues consta solamente de criterios abiertos, que no se pueden precisar exhaustivamente.
- ⁶⁰ "Las religiones no consisten en puros sistemas de símbolos. Los símbolos religiosos constituyen esquemas intencionales que orientan actuaciones religiosas. Y las actuaciones religiosas no son puramente individuales, sino que constituyen cuerpos religiosos. Obviamente, estos cuerpos religiosos pueden tener mayor o menor cohesión. Pero, en cualquier caso, se trata de estrictos sistemas de actuaciones sociales de carácter religioso, dotados de instituciones tales como el culto, las tradiciones, las plegarias, los sacrificios, los templos, las imágenes, el sacerdocio, los libros sagrados, etc.": A. GONZÁLEZ, *Teología* cit., 131-32.
- ⁶¹ Es algo que Wittgenstein vio con claridad: "todo lenguaje religioso se inserta en un sistema de actuaciones religiosas, sin el cual no tendría significado alguno [...] En este sentido, las expresiones religiosas no pueden ser separadas del 'juego lingüístico' al que per-

tenecen. Y ese 'juego lingüístico' es parte de una forma de vida, de una praxis social en el sentido más amplio de la expresión": *ibidem*, 132.

⁶² *Ibidem*, 133.

⁶³ "Lo religioso no se define por la existencia de un determinado sentido religioso. Lo religioso se define por ser plasmación, en actuaciones con sentido, de la presencia universal de la paradoja de la alteridad en la praxis humana. Tanto la fenomenología de la religión como la filosofía analítica del lenguaje religioso partieron de determinados sentidos o signifi-

cados religiosos. Pero estos sentidos o significados difícilmente son universales. Incluso con respecto a sentidos enormemente generales, como lo 'sagrado', podría levantarse la protesta de alguna tradición religiosa que no se entiende a sí misma en términos de sacralidad. En cambio, la paradoja de la alteridad constituye una dimensión universal de toda praxis humana": *ibidem*, 130.

⁶⁴ Vid. A. GONZÁLEZ, *Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión*, en J. A. NICOLÁS y O. BARROSO (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri* (Comares, Granada, 2004) 266-70.

A Psychological Application of Zubiri's Notion of "Projection"

Theo A. Cope
South China Normal University
Guangzhou, China

Abstract

Xavier Zubiri provided a sketch of reality that offers much for us to pause and think about. One core concept he presents is that of projection. Reality is the projected actuality, ad-extra, of the divine. Humans must make their lives, with things, with others, and with ourselves and do so as a being relegated to reality. Each action we carry out is done so in a reality that we have been implanted in as a relatively absolute reality. Since we are relatively absolute, there is a tensive unity between us and the absolutely absolute reality, which Zubiri defines as God. Reality projects its inside to the outside; humans project their lives in many ways and enact projects in the making of life. As a form of reality, the human psycho-organic being projects life and appropriates ways of being in reality. These are the possibilities of our reality that empower us in the making of life. This article considers this dynamic structure of projection as it relates to things, to others, to ourselves; the ground of this projective structure is the projection of the divine.

Resumen

Xavier Zubiri proporcionó una concepción de la realidad que es fecunda para hacer una reflexión. Un concepto central que presenta es el de "proyección." Realidad es la actualidad proyectada, ad-extra, de lo divino. Los seres humanos tienen que hacer sus vidas con las cosas, con los demás, y consigo mismos, y hacerlo como seres relegados a la realidad. Cada acción que llevamos a cabo la hacemos en una realidad en que estamos implantados, en cuanto en una realidad relativamente absoluta. Puesto que somos relativamente absolutos, hay una unidad tensiva entre nosotros y la realidad absolutamente absoluta que Zubiri define como Dios. La realidad proyecta su interior al exterior; los seres humanos proyectan sus vidas de muchas maneras y dan corporeidad a los proyectos en la realización de vida. Como una forma de realidad, el ser sico-orgánico humano proyecta su vida y se apropia maneras de ser en realidad. Éstas son las posibilidades de nuestra realidad que nos confiere el poder para la construcción de nuestra vida. Este artículo considera esta estructura dinámica de proyección en lo que se refiere a las cosas, a los demás, a uno mismo. El fundamento de esta estructura proyectiva es la proyección de la divinidad.

Introduction

The merit of a philosophy is not only in how it enables one to pause and think differently about reality, but also how it offers possibilities for one to live differently in reality. One of Xavier Zubiri's life projects was to create a philosophy of intelligence, as well as an approach to being in reality that was founded upon a manifestation of the inner reality of things and of

humans. Another of Zubiri's way of projecting his being in the world was to sketch what he thought was a viable way that contributed to the creation of a philosophy of the human as a distinct form of reality. For one who has read Zubiri's works, there are many lines of interest to be read, groped at, grasped, understood, comprehended, and developed. One may undertake such lines of thought from

many different approaches, that is, different mentalities: philosophical, theological, poetical, metaphysical, and for my intent, psychological.

As a psychologically minded person, I read Zubiri with intent towards application. This application is not to be seen as a reductive stance, but an expansive one. I am interested in how Zubiri's thought provides a viable philosophical manner of thinking about human psychology in order to deepen comprehension of our reality. This approach to psychology, however, is premised upon the reality of the human intellectual psyche, that is, the human rational soul. I find it telling that historically, rationality was considered to be the fundamental capacity of the soul; it was done so constructed along the line of philosophy that took rationality to be the pinnacle of intellectual thought and the soul as "disembodied". Zubiri asserts that the Greeks did not leave us a philosophy of the human, but of things. However, he presented a view of the human psyche, qua embodied reality, a form of reality distinct from that of things, a reality which he conceived as a corporealization of the human reality. As such, he averred that there is great need for a philosophy of the human and set out to sketch one. His sketch comes from many systems of reference, and he in turn transmits a system of reference which gives us possibilities to see how the human psyche is not just rational, but intellectual; it is a sketch of a sentient intelligence.

Underlying every approach to psychology is a philosophy. Some philosophical views seem to be not applicable to daily life or psychology, but many of Zubiri's do. I want to appropriate, as a project, the psychological application of his philosophical sketch. His is one system of reference I use to comprehend human reality.

Another system of reference I will use is a psychological one that adheres to the reality of the human psyche. There are a few approaches to psychology and psychotherapy that explicitly accept psychic reality, and one that I will use here derives from Nossrat Peseshkian, the developer of

Positive Psychotherapy. It is not just an approach to therapy, but a form of self-help and educational ideas for child rearing; it is also known as "differentiation analysis" and focuses on a differentiation of human capacities, philosophically called "virtues". This approach to psychology will be used inasmuch as there are implicit and explicit terminological similarities between it and Zubiri's philosophy and I am working to better understand both approaches to better assist my clients.

Both views focus on human possibilities which must be acquired; both explicitly affirm that a system of reference is mandated for knowledge of how to be in the world, and for there to be knowledge of the world; both place divine reality at the center of human reality; both are explicitly approaches to life that are founded upon a revelation of the divine. While similar terminology does not always lend itself to similar application, and while Zubiri developed a philosophy and metaphysic, Peseshkian's contribution to psychology is, I submit, very harmonious with Zubiri's view. In fact, I assert that Zubiri's contribution provides a solid philosophical foundation for Peseshkian's psychology; on the other hand, Zubiri's thought can be used to illumine the soundness of this approach to psychology.

I will not limit myself to just Positive Psychotherapy, however, in that the psychological concept of projection is not developed by Peseshkian. Thus, I will draw on other psychological approaches to explicate this dynamic activity.

In order to develop this project, it will be necessary to draw out Zubiri's thoughts on projection as it pertains to life "with things", "with other humans", and "with myself" and we must include "with Divine Reality" which he accepted as the ground which religates us to reality. This religation becomes molded as religion,¹ but even without one formally adopting a particular religious orientation, one is religated to reality. Zubiri accepted Christianity and was seized by this religion which provided him "a concrete vision of God, of man, and of the world".² What I find most poignant

about Zubiri's contribution to philosophy qua religated to reality is that one who projects a life which accepts theism in its various forms, develops possibilities fundamentally different than one who is agnostic or atheistic. I think that Redondo, who translated a few of Zubiri's major theological works, expresses it well when he writes in the translator's preface to *Man and God*, "The difference comes from the intellectual justification each provides for taking God into account or not, which results in a greater or lesser radical intellection of what it is to be human."³

Life is imposed upon us and we are impelled to make a life. But the fact of the need to make ourselves demands that we need things to do so; without things and others one cannot be oneself. "This is to say that man, upon existing, does not merely find himself with things which 'are' and with which he has to create himself; but rather he finds himself with the 'necessity' to make himself and the necessity to be making himself always. Besides things, there 'is' also that which makes man to be."⁴ This which makes man to be is reality; we 'come from' reality. This relegation is something which concerns not only human reality, but the 'entire world.' In humanity, this relegation is actualized:

Human existence, then, is not only thrown among things, but also relegated through its roots. Religation—*rreligatum esse*, *religio*, religion, in its primary sense—is a dimension formally constitutive of existence. Therefore religation or religion is not something which one simply has or does not have. Man does not have religion, but rather, *velis nolis*, consists in religation or religion. Hence man can have, or equally not have, a religion, in the sense of positive religions. And, from the Christian point of view, it is evident that only man is capable of Revelation, because only he consists in religation; religation is the ontological presupposition of all revelation.⁵

It must be stated clearly that it is not only the Christian point of view which asserts

the need or capability of Revelation—this is an affirmation of Jewish, Islamic, Babí, and the Bahá'í Faiths as well—it is an affirmation of the Semitic tradition. This religion qua relegation is, Zubiri affirmed, a ground of human reality. It is life with 'divine reality' actualized or not in one's person. This theological ground has, in Zubiri's thought, the nature of a fountain. However, similar to the notion of revelatory finality in Islam, Zubiri believed that "With the death of the last apostle, we have mentioned that the action of God as fountain of revelation has finished."⁶ Obviously Islam would concede differently and the Babí and Bahá'í religions would concur—religion derived from revelation is eternal and progressive, though this is an article for another time.

The projects one undertakes in life are conditioned by one's conscious or unconscious acceptance of being religated to reality. Other forms of reality do not intentionally undertake projects, but merely project their in, *intus*, their interior, to the exterior, the *ex*; the human can intentionally appropriate and project modes of reality, modes of manifesting the reality of the self, which things do not. I am thinking here specifically of human virtues:

Virtue is not just a value at which I decide to aim, but is the physical character of being now in this value, or of having incorporated it into my physical reality. It is not an act of will which accepts some value as an object; but rather a physical character of this act of accepting itself, a valuable affecting in itself qua acceptance. Virtue is "moral physics."⁷

Again,

Virtue is certainly not something that humans have by nature, but it is something more than just a value; it is a real and physical appropriation of certain possibilities for living. That is to say, it is a moment of my personal being, of my personality.⁸

As I compose the following sections, I do so separately, though in reality we do not

experience them as separated. When we apprehend others, they and we are with things; when we apprehend things we are often with others; in all situations of apprehension of reality, we are with ourselves as a reality apprehending reality. In all these aspects, we are relegated to reality, in reality. Thus, these constitutive moments of human life are not discreet categories, but unified in our experience of life.

In order to keep this article relatively short, I shall not greatly develop each subtopic, but provide what I hope to be sufficient to complete this project. There are many lines of thought that are interwoven into the philosophical tapestry Zubiri wove, and each thread of thought can be followed through its many intertwining patterns. Were I to follow all the threads that I see are part of Zubiri's notion of projection, this article would be too long. I shall not draw out Zubiri's analysis of *objectual* reality, important though it is for a full grasp of his view of projection as a structure of reality, since it does not explicitly have relevance for psychological reality. It does implicitly, in that one's psychological attitude affects the objectual reality apprehended.

One other important analysis which is vital to keep in mind, is Zubiri's analysis of the three 'moments' of apprehension, as these are integral aspects of projection as being considered here. When we apprehend something, there is an impression of reality. This apprehension *affects* the apprehendor; it affects one as something other than the apprehendor; this other affects the apprehendor with a *force of imposition* which may be great or small. Affection, otherness, and force of imposition are the three moments of sentient impression. Animals and humans share such impressions, what the human has is the *formality of reality*—some real thing which is other than ourselves is really affecting us with a certain real force, and we apprehend each moment.

Psychologically speaking, something may forcefully affect us one time and remain part of our psychophysiological

manner of being in the world; the same event may affect another with little force and not be remembered unless recalled intentionally. The human reality is a unique form of reality where *individual* must be maintained when considering the psychic and organic dimensions. Each unique psyche responds to life's events differently, making the organic response different as well. As no two persons fingerprints are identical, no two persons neurological structures are identical, nor are their psychological structures. This individuality, this uniqueness of each person is what Zubiri refers to as "each one" (*Sp. cada cual*):

Every human being is its own and its being is to be *I*. But this *I* is determined as a proper mode with respect to the *I*'s of other persons. And this mode has a very precise character: it is that dimension according to which the "*I*" is an "*I*" with respect to a "you", to a "him or them", etc. The *I* as worldly actuality of my substantive reality has this dimension with respect to other persons, which we call "each-being-thus": the *I* has the dimensional character of being "*I*"; this is the "each-quality" of the "*I*". The its-ownness or self-possession of the *I* is beyond any "each-quality". While the *I* is the worldly actuality of my personal reality, the *I* is the actuality of the human person with respect to other persons. This is the *I* as co-determined with respect to a you and to a him. In this fashion "*I*" am absolute but diversely. This is the individual dimension of the human person.⁹

Life "with divine reality"

In Zubiri's thought, as mentioned, the ground of the world is 'divine reality'. We are relegated to this dimension of reality and have the possibility to intellectually actualize this relegation. In order to do so, however, we find ourselves lead to an enigma: reality is what gives of itself, and makes humans to be relatively absolute

realities. Reality has a power over us, it dominates us. As such, the domination of reality imposes itself upon us as an enigma. Human reality is a form of reality that must make its own life and that must "adopt a determinate form of reality. And this is where the enigma lies."¹⁰ The real things we are with provide us with possibilities of making our life, but none are "the" reality. Each thing is real but each real thing is 'more'; this 'more' is "the" reality which things carry. Humans do not have specific responses to the events of life, but must choose or create them. Through our choices, we project our reality in reality:

Reality itself is in "this" reality, but is so enigmatically. And this enigma is manifest to us in the very experience of religation. Reality itself is not "this" real thing, but neither is it something outside of it. Reality is a "more" but not a "more" on top of the thing, but a "more" *in the thing itself*. That is the reason why, when I am with "this" reality, I am in reality itself. For the same reason, "this" real thing can compel me to adopt a form in reality itself. This is not a question of concepts, but a physical character of the power of the real.¹¹

The forms we adopt with real things are done so freely, and are done so in reality. We find ourselves "implanted in existence...implanted in being" and we are beings that must realize ourselves. Since reality is enigmatic, the making of one's life is enigmatic. The human reality is a relatively absolute reality (God is the absolutely absolute reality in Zubiri's theological thought) and confronts real things through apprehending them. With these things we wonder: "What is going to become of me?...What am I going to make of myself?"¹² The actions we choose are our response to these fundamental questions. The unity of these questions constitutes the restlessness of human life. To be human is to be restless, to be searching for the absolute dimension of our being makes us restless—a "dynamic repose", an

inner disquietude, Zubiri says. This "restlessness is the human and lived expression of the tensive unity between humans and God. Humans are restless, because their *I* formally consists in a tension, in a tensiveness with God. The tensive restlessness of the constitution of the *I* is the concrete form by which each human being finds itself in its being, which is the *I*, religated to the relatively absolute reality."¹³ In the making of our person, in our facing reality qua ground, we find the theological dimension of our reality. "The theological is what concerns the turning towards the problem of God."¹⁴ Since we are a personal reality, we face the problem of God as a personal reality—our personal reality facing the personal reality of God.

Since we are relegated to reality, the ground of which is God, it is God that is making us make our being, our *I*:

That is the properly dynamic aspect of this tension. God is not mere *natura me naturans*, but *realitas me reificans*. Because to make my *I* is to constitute my reality in the form of my being, i.e., to make my reality be *realitas in essendo*. This making that I be my *I*, that I be my relatively absolute being, is essential to the function of God in my life... Since any act, however minuscule and lacking in transcendence it may be by virtue of its content, contributes to the building of my *I* and my relative absolute being, it becomes clear that any act is formally a *taking of a position* with respect to God. Because of this, insofar as I am the constructor of my *I*, no act, however modest in content, lacks transcendence: everything has the transcendence of constituting me in God. The human being is *implanted* in divinity, metaphysically immersed in it, precisely because any action of his is the configuration of his absolute substantive being.¹⁵

Each act, each choice and problem we solve contribute to the projection of our reality in this world.

We have different ways to resolve the

problem of how to configure our being, but it must be resolved individually. One may take an atheistic stance and assume that there is no greater personal reality than his or her own. The atheist thinks that life rests upon itself, there is no ground and there is no problem of God. The theist, on the other hand, assumes there is a greater reality which is exactly the ground of all reality. In both cases, there is a surrender to reality: the atheist surrenders to his or her own reality while the theist surrenders to the reality of God as accepted. The atheist believes in their own reality, in the facticity of life, and in their own relatively absolute character. The theist accepts these as well but holds that there is something 'more' that makes us have to make our own relatively absolute reality, there is more than just the facticity of life. Another stance one may take is that of agnosticism. To be agnostic, Zubiri affirms, is to ignore the ground of reality because one has not intellectually found it; it is not the lack of God, but the lack of a specific knowledge of God. Ignorance is an intellectual process in which one knows that one is ignoring something. The agnostic suspends faith in any conclusion regarding the theological problem of God.

Finally, there is a stance of indifference to the grounding problem of God; it is not even given a thought. The individual is unconcerned with this problem, may not think it is a problem and therefore there is no need to search for a ground to life. The very idea of God may be otiose. "It is a kind of indifferent surrender to the grounding of life, a non-blind faith, but one which is indifferent and unconcerned."¹⁶ One who ignores in some measure knows that something is being ignored, and one who is unconcerned senses that which one is unconcerned about. This subliminal awareness is, Zubiri thinks, what directs one towards the problem of the ground of reality. The choice is made to be unconcerned with this problem.

If the problem is not ignored, but is resolved theistically, faith becomes the solution. Faith needs an intellectual justifica-

tion, however, to the problem of God, as much as does atheism. The solution given to this problem affects how we project our reality in reality.

Since my focus in this article is on projection, let me now address this succinctly.

The ground of the world, Zubiri states, is God. However, this concept of 'world' is vague and indeed Zubiri informs us that there is only one world; "the world is the respective unity of all realities insofar as they are realities"¹⁷ Another way of expressing this is that there is one creation—whatever exists has been created in reality. While only God produces reality, humanity co-creates, or as Zubiri expresses it, quasi-creates.¹⁸ We create the possibilities of our being before actualizing them in our actions in reality. We create projects in our lives, a subject I will attend to shortly. Since only God creates, "Creation must be conceived as the very life of God projected freely *ad extra*, consequently in a finite form. Therefore, this coefficient of finitude of divine life projected *ad extra* is precisely finite nature, i.e., things. The pure divine life *ad extra* in its finitude is the characteristic of reality as such."¹⁹ While other theists may agree with this assertion, Zubiri presents this divine projection from a uniquely Catholic perspective. From this perspective, the open essence which is the human reality, he saw as the "projection *ad extra* of the very Trinitarian life.... it is a projection of the life of God towards the outside."²⁰ This is an extramundane metaphysical assumption based upon his faith, and is the ground of Zubiri's view of projection.

If humans surrender to this divine projection through the acts of faith, through the molding of relegation as religion, one has, as cited above, "a concrete vision of God, of man, and of the world". A life lived thusly offers different possibilities for one's life than one lived denying such a projection or being indifferent to it. It remains, nonetheless, part of the problem of God that humans can choose to turn towards. It is the theological dimension of humanity. It affects life 'with myself', 'with others'

and 'with things' because how I live with these aspects of reality and how I understand the essence of these realities differs. If life has no meaning or purpose one lives it differently than if life is suffused with meaning and rife with purpose. If one apprehends the luminosity of the divine within every reality, it is not difficult to see the universe in a grain of sand. The life that one projects is determined by the view one has of life.

Life 'with myself'

As humans develop, we are constitutively with things, with others and with ourselves; it is with these forms of reality that *we* become. Not only this, but Zubiri reminds us that our actions are performed *from* ourselves. It is a dynamic structure of reality that things not only *are*, but also *become*. Developmental psychology has considered many facets of this 'becoming' of the self with things, and others, but the psychological becoming 'with myself' is more elusive. In order to consider this psychological becoming, I need to look at Zubiri's presentation of the metaphysical becoming within the world. It is important to stress that Zubiri's philosophy of the human is such a metaphysic; he states clearly that he is "doing metaphysics from within the world"²¹. He presents an intramundane metaphysics. This is eminently needed for an embodied approach to psychology.

The human reality lies open to its own reality and as such differs from other forms of reality which lack intelligence. Intelligence, in Zubiri's thought, is that capacity which allows the human to apprehend things as real and not just as stimuli. They indeed are stimuli, but to the human they are *real stimuli*, realities which stimulate us. An animal is stimulated but does not have the moment of reality. Intelligence is a note dependent upon the cortical structure of the human brain. The cortical differences between humans and primates are significant.

The human neocortex has a surface area as large as 2500 square centimeters but a thickness of only 1.5 to 3.0 millime-

ters. This area is equivalent to about four pages of a large text book. The neocortex of a primate, if rolled flat, will be the size of one page. Differences of corticalization lead, in Zubiri's thought, to differences in formalization, that is, how the thing is apprehended—from the formality of stimuli to the formality of reality. To an animal, anything is presented merely as stimulating; to the human, it is presented as a reality. The human infant learns rapidly, though unconsciously, that what it exists with are other forms of reality. Through growth and development, it learns that it is also a form of reality, different from other humans and from things. As such, one learns to co-exist with things, with others and with oneself.

Since the human stands open to its own reality and to the reality of things, these things and even one own self acquires *meaning* with respect to the individual. One's own life acquires or is denied a meaning; life is a divine gift and is meant to develop virtues; life is meant to give of oneself; life has no meaning and is merely an absurd cosmic accident.

The psychological understanding of co-existing with oneself has, since the late 19th century, the time of Pierre Janet, Jean-Martin Charcot, Sigmund Freud, Alfred Adler, Carl Jung, and others, used the concepts of conscious and unconscious, which may or may not co-exist harmoniously. Based upon a mechanistic model of psyche, equilibrium was taken to be important for healthy functioning. Psychic energy could, continuing this mechanistic model, be blocked, dammed up, reverse flow and cause psychopathology. The individual, implicitly aware of inner disharmony, adopts different coping or defense mechanisms in order to live with itself in its given situation(s). Various psychological mechanisms are employed in order to co-exist in various situations and when there is disequilibrium, physical or mental illness may result. Psychosomatic medicine recognizes this disequilibrium and seeks to treat it in different manners. It was the function of psychotherapy to re-establish the harmony of conscious and

unconscious dynamics to re-establish mental health.

In the psychological relationship, the patient (or client) would project their unconscious ideation, feelings, and hopes that have been experienced with other people into the therapeutic dynamic and onto the therapist; this was termed *transference* and had to be resolved. Emotional dynamics of many relationships *with others* (parents, siblings, significant others) thereby potentially become resolved in the therapeutic dynamic. Likewise, the therapist could, in what is termed *countertransference*, project unconscious contents which interfered with the client's healing. The client projects her feelings of her father upon the therapist in the transference; the therapist unconsciously wants to care for this daughter-like woman and projects his paternal attitudes in countertransference. Each approach to psychology and therapy has different views on this dynamic, though projection is a common aspect of psychodynamic psychologies.

The Rorschach inkblot test, where one is shown a series of images of symmetrical dimensions—as each side of the image is the mirror image of the other—has as its purpose a determination of unconscious psychological projection.

Psychodynamic psychology recognizes different forms of projection wherein one's feelings and desires are not seen or admitted as being part of one self, but attributed to another, thus disowning them. *Projective identification* is a dynamic process where the individual splits off unwanted parts of the self from ego consciousness. While projection often creates distance between self and others, this type affirms that the individual who 'contains' the split-off component is threatening and the projector keeps constant watch and control on this other. Aggression towards the other is a common occurrence. There is also *psychotic projection* where external reality is distorted by attributing aggressive or sexual impulses to others; these projected tendencies are seen as coming from the other.

It must be noted that projection is not always a defense mechanism and can be beneficial; through projecting myself into another's situation, I may be empathetic with another's plight.

Zubiri does not accept an "unconscious" or "conscious" and avers that

...things are not the content of consciousness but only the objects or boundaries of consciousness; consciousness is not the receptacle of things. Psychoanalysis has conceived of man and his activity by referring them always to consciousness. Thus it speaks to us of "the" conscious, "the" unconscious, etc. Man would ultimately be a stratification of zones qualified with respect to the conscious. This substantiation is inadmissible. "The" activity of the conscious does not exist; "the" conscious does not exist, nor "the" unconscious, nor "the" subconscious. There are only conscious, unconscious, and subconscious acts. But they are not acts of the conscious, unconscious, or subconscious.²²

This derives from Zubiri's insistence that the one major problem in European philosophy is the substantiation of reality, that is, making all forms of reality into entities, beings; consciousness has been assumed to be a substantive reality, which Zubiri denies. This he called the *entification* of reality. As a corrective he proffered a view which demonstrated that being is an oblique and secondary consideration.²³ Thus, if we do not operate with the concepts of 'the conscious' or 'the unconscious', but hold to conscious and unconscious acts, the reality of projection assumes greater psychological import, positively speaking.

Situation (*situs*) is an important element of Zubiri's philosophy. This, along with location (*locus*), becomes essential metaphysical categories of living organisms, categories which had been overlooked in earlier philosophies. The human reality becomes aware of itself existing in different situations with different people

and in different places. It is a dynamic form of reality which not only exists by continuing to be self, but which exists by *being one's own reality*.²⁴ This dynamism Zubiri terms "the dynamism of self-possession".

Human dynamism has three constitutive forms: *myself*, a "to me", and the character of an "I" [Spanish Yo]. The first is expressed in the middle voice, as in "I have bought *myself* a new coat." The second appears when the human feels oneself to be the center of their world and things turn "to me". There is much written in developmental psychology about this stage of human development. The third is revealed when one considers that, "In intellection, I 'am' aware of something at that moment which 'is' present to me." The "I" confronts things as realities in reality. These three have a unity which is primary and radical; it is "the unity of a *second act*: it is the *reactualization of my own reality* qua mine in each of the acts that I perform as a reality in my life."²⁵ The "myself", "to me" and "I", are the actualization of the individual human reality; the human reality is prior to these three dynamic modes of one's being. "The I is the substantive being of man. And this substantive being of man is precisely what reveals and primarily constitutes what really and effectively belongs to me, and what I have willed to make of myself."²⁶

This confronting of reality takes place psychologically as well as intellectually. Within the family matrix, the individual adapts and acquires different possibilities for being-in-the-world. This entails not only socio-cultural-philosophical-religious traditions which may be handed down, but also unique family traditions—using tradition in the philosophical sense of *parádoxis*, delivery of modes of being. These modes are given to individuals along certain lines of behavior and concepts which may be emulated or rejected, overtly expressed or implied through parental enforcement: "In this family, we have always prided ourselves on being punctual," "Cleanliness is next to godliness, therefore you must put cleanliness above every other virtue;" "You

must never show pride for your accomplishments, but must always be humble;" "I learned from my parents, who learned from their parents, that success is measured by the size of one's bank account;" "When we were young, my father was very disorderly. When I asked him why, he said he learned it from his mother. It drove my mom crazy!" "My grandpa was so successful, but never had time for my dad or aunts; now my dad puts spending time with us ahead of his success, but my aunt is a workaholic." "A woman who does not wear the right clothes is seen as cheap and is an insult to our belief and our family." Within the situations provided by the family, one learns how to be a person in the world. The parents and family become the *systems of reference* for how to be and interact with others.

A system of reference is critical for there to be knowledge. Zubiri takes this from a philosophical mentality and Peseschkian from a psychological one. Intellectually, we use systems of reference when we declare what real things are respectively to other real things. Psychologically, our families are the first systems of reference for our knowing how to live with ourselves and others. These systems of reference and the reference persons give to us core concepts for our life:

The relationship of the parents (or of the first reference persons, as the case may be) to the child and his siblings is of central significance for the relationship to the "I," i.e. for the self-image, the self-evaluation, and self-trust. Here the child learns to assume a relationship to himself which especially depends on how his wants and needs are satisfied. The basic question "Am I accepted or rejected?" is decisive. The answer to this question is provided directly by the reference person-child relationship, and indirectly by the comparison with the treatment of the siblings, for example. In the process a first discovery is made, which, to a certain degree, can become a system of reference for later development. It

may be presumed that this initial discovery influences the later techniques of determination of self-worth: Am I accepted on the grounds of my personality or on the grounds of my achievements?²⁷

Sometimes the family situation is far from ideal and leaves the individual with gaps in psychology functioning and capacities; sometimes it is psychologically toxic and contributes to individual psychopathology; sometimes it is “good enough” for human development and provides opportunities to develop latent capacities. In any case, the human reality must adapt to other persons and their psychosocial capacities. *I* must know how to live with my family; *I* must also learn how to nurture and live with myself. The possibilities of being are acquired in relationship with others and in response to others. They are also acquired in relationship to myself.

Perhaps *I* am a child who is very energetic and extroverted, eager to explore the world, venture away from safety and find out what life has to offer and what *I* can bring forth—life is for me a seeking for adventure. Or perhaps *I* am a child who seeks stability and security, moving cautiously in my environment so as to not upset the order as apprehended—life is my seeking for firmness. Yet again, *I* may live by a restriction of choices, imposed by others and appropriated by me, seeking steadiness in reality and clarity—it is life seeking for science, in the broadest sense of the word.²⁸ In a “good enough” family, the individual is allowed to express her particular manner of being in the world, though it may be very different from her parents and siblings. In some families, however, the model of how one should be is determined and controlled by others; to not conform implies threats or the reality of physical or emotional manipulation or abuse. One’s innate capacities do not have an environment in which they can develop, nor the situations amenable to establishing a healthy relation to one’s self.

One may be extroverted but live in a family which does not establish relations

with others and may need to learn to be introverted to cope with the seclusion. Likewise, one may be inclined to be introverted but develop in a family where there is much social interaction demanding extroverted behavior. Learning to live with *myself* involves compromise with how *I* feel about *myself* in contrast (perhaps) to how others demand that *I* be; it also involves how *I* learn about how life works in *my* family. It is a psychosocial dimension of our becoming. Introversion and extroversion are two psychological attitudes or *habitudes*. Sometimes such habitude is authentic or it may be compensation due to external situations. Habitude is, according to Zubiri, “a way of coping with things...This way of coping with them is the one in which are inserted all the mechanisms of arousal and response of a living being.”²⁹ On this level of consideration, one’s psychological attitude is a way of coping with reality and affects one’s psychophysiological responses to life’s events.

Let me give an example: one may be musically inclined in a family of mechanics or be mechanically inclined in a family of musicians, and each family denigrates the other, which explicitly affects how *I* feel about this capability and interest of *mine*. One may be highly academically intellectual, but live in a family in a country where education is not available or a family that cannot afford it. An individual may find that their capabilities and possibilities are not developed in situations where they may be manifested, where they need to be suppressed or compromised, negatively affecting *my* living with *myself*.

Perhaps *I* cannot live comfortably with *myself*; perhaps *I* consciously think that a certain behavior is so disagreeable that it cannot be accepted as part of *me*. In order to defend against this assault which would come with accepting this psychological darkness, one can defend oneself by denying it, by repressing it or through projection; repression may result in *projection* where the disagreeable aspect is not seen as part of *me*, but part of an ‘other’. These negative self-feelings are disassociated

from ego consciousness and projected outside. The projection is from the inside to the outside and distorts our apprehension of external reality. This distortion may affect relations with others, may lead to feelings of persecution, anger, or distancing oneself from the one who is the *victim* of the projection. Projection is *onto* someone or even something else, it is not *into* a vacuum. It may also contribute to another manner of distorting reality through the mechanism of fantasy: one's desires are projected into an imagined present or future where the fantasy can create any sort of situation to gratify desire, or provide psychic refuge from current difficulties of life.

Projection, psychologically speaking, can be conscious or unconscious. *I* can consciously project my virtues and capacities through my chosen behavior; *I* can intentionally learn new ways of behaving when I learn that other ways are not suitable to the new situation. One may also project a false persona, that is, project confidence as a compensation for feelings of inferiority, narrow-minded belief to compensate for persistent doubt. Regarding unconscious projection, I affirm it is a habitual way of being human. One psychologically and habitually responds to a situation based upon one's perception and past experience of it.

Sensory perception is mediated by specific brain nuclei which are multimodal. Sensory organs as well as cortical brain structures have neural connections to nuclei which respond automatically. For example, in one study, masked, that is "unseen" stimuli (stimuli given at 33 msec. followed by a 167 msec. presentation of an unmasked stimuli) of happy or fearful faces, with a neutral face (mask) shown in-between, measured amygdala response using the functional Magnetic Resonance Imaging (fMRI) (Whalen, et. al., 1998). The results indicate that even these non-conscious stimuli show significant response. These findings indicate that the amygdala has an early and automatic response to fear stimuli, conscious or unconscious, supporting the findings of other

researchers.³⁰

We are not aware of the response of the amygdala as it is affecting us, but it shows itself in our behavior and response to certain situations evoking fear. The amygdala may respond with great intensity or small intensity and through learning new patterns of behavior, may be mollified. Reality imposes itself upon us and the force of imposition is experienced by an individual with nuclei that respond automatically. The nuclei which respond affect one's psychological disposition which is projected in one's manner of being in the world.

Peseshkian proffers two fundamental psychosocial modes of being: the capacity to know and the capacity to love. The former are learned patterns of relating to others and self, but are not merely cognitive. They have affective components as well. The latter refers to the capacity to love and be loved, and is experienced from birth throughout one's life. We do not learn this in the sense that it is taught to us, as is cleanliness, politeness, loyalty, punctuality, etc., but do learn it implicitly in our relations within our family system. The capacity to love may, under certain circumstances, become problematic for establishing relations with others. "[B]ecause of attachments to the *I*, one neglects the partner; out of consideration for one's own family, one forgets other people; under the pressure of obligations and social engagements, one neglects the family and oneself..."³¹

Finally, in briefly considering life 'with myself', one may *become* within a family matrix where infant and child education are considered unnecessary, where socially proscribed roles determine what is taught in the family, where social inequality and inequity permits extremely limited environments for stimulation—and these situations directly impact the neurological development of the human brain. Many studies show that even rats that grow in stimulation-poor environments, compared to ones who are provided abundant stimulation, have less neuron development in key regions of the brain. There are critical periods of human brain development

which directly affects one's living *with oneself, with others* and *with things*.

Were this section to be more fully developed, we must consider the neurochemical, hormonal, and physiological responses to these "living with myself" dimensions from a psychosocial line of inquiry. While it does not affect the human *qua* animal of reality along the lines of sentient intellection, it does do so along the lines of manifesting one's particular mentality and appropriating possibilities of living, or to use other words, developing one's capacities and virtues. It affects the projects one undertakes in life and how one projects her or his life in their relations with others. The projects of a depressive person, of an anxious and insecure person, for example, may be radically different were they not to be depressed, anxious and had security.

Life "with others"

Humans constitutively exist with others. The first reality that the human infant confronts is her own, *in affective respectivity with herself, things* and *others*. It is not that we are born and then establish relationship with others and things, *we are constitutively with others* and things. The human infant, when it apprehends a reality, does not do so in an unemotional manner. At this stage of development, apprehension and emotion are co-implicated; in fact, they are so throughout one's life, but at this stage, the affectant nature of our apprehension of reality is stronger. In his delineation of the modalities of sensation, Zubiri states that reality is apprehended as affectant, "sorrow and pleasure are the primary expression of that affection. Reality is temperant and affectant."³² Humans share these primary affections with animals, an area Darwin wrote about in his 1872 work, *The Expression of Emotions in Man and Animals*. Many others have subsequently investigated this affectant dimension of reality. The field of affective neuroscience has clearly demonstrated and delineated emotional display in other species and what happens under situations of stress or neurological im-

pairment due to environmental or biophysiological factors. We have many other emotions than just primary ones, however.

Though the child is a being with sentient intellection, the realities it apprehends are apprehended emotionally. This emotional apprehension is due to the neurophysiological development of the human infant. The higher cortical regions of the brain develop during the first two years of life and mature thereafter, however, the structures of the brain that function dominantly during affective apprehension are 'on-line' at birth. The *others* whom the child interacts with need to comprehend this fact of human development and work to moderate the emotional intensity of the infant's apprehension. An infant simply cannot understand without experiencing it emotionally. The force of imposition of reality in the infant is experienced primarily emotionally.

From within the scientific literature of emotions, one gets the idea that it is difficult to exclude many regions of the brain from some sort of emotional involvement. Indeed, the entire limbic system, which includes various paralimbic, thalamic, and hypothalamic nuclei, basal ganglia, basal forebrain, reticular activating system, brainstem, septum, hippocampus, amygdala nuclei and other systems are implicated. Inasmuch as these systems utilize the various neurochemical systems: dopamine, serotonin, norepinephrine, and acetylcholine systems, with their net-like action throughout the entire brain, there is still strong evidence that the right hemisphere is biased to experience negative affects while the left hemisphere favors positive or neutral affects; likewise the right hemisphere favors an imagistic rather than a cognitive-linguistic processing mode.

The sensory systems feed into the orbitofrontal cortex, thalamus and the amygdala (as multimodal nuclei). These brain structures have been taken to fulfill an evaluative function that is learned and automatic, and the thalamocortical system is suggested by many to be central to consciousness. The outputs from these struc-

tures connect directly to the basal ganglia: caudate nucleus, globus pallidus, nucleus accumbens, entopeduncular nucleus, ventral tegmental area and substantia nigra (including the striatum and ventral striatum), and thence back to the thalamus, parietal and prefrontal motor cortices. There are literally millions of neural connections between these structures, and all of them develop in the infant who is 'with others' and 'with things.'

Inasmuch as reality is affectant, for the human, intellection determines affectivity. "The essential part of sensing in its three moments of arousal, tonic modification, and response is formally structured in intellectual apprehension, in feeling, and in volition. Only because there is sentient apprehension of the real, i.e., only because there is impression of reality, is there feeling and volition."³³ These three moments of sensation are a unified structure. Sensation is the release from stimulus. Lower phyla suffer the sensation without being able to release it. As one advances to higher organisms, there is a centralization of sensation which leads to behavior and sentiment.

As the organism becomes more centralized, the psychic character becomes more complex. Moreover, in order to preserve this centralized system and fend against its vulnerability, balance must be maintained, that is, homeostasis appears as a dynamic process of keeping equilibrium. This stabilizing of the organism through dynamic homeostatic processes leads to a further movement in the evolution of life: cerebral corticalization. "Not only is a central axis being constituted, but that central axis ends in a telencephalon, and the telencephalon culminates precisely in a cortex."³⁴ The more developed the animal phyla, the greater the corticalization which culminates in the human who apprehends others not merely as stimuli, but as other realities...animals, things, and humans.

The second moment of sensation, tonic modification, means that the animal or human, aroused by a stimulus, has its present state of living affected; it is modified from its previous state. Life is, accord-

ing to philosophy, a living 'between' states of being. Some of these 'things' one is between are internal, some are external. The organism is aroused, its present state is modified, and it responds. The affect is a "mode of turning toward reality."³⁵ We have an affect when we turn towards our own reality, as example, when we feel pride at our accomplishments, or loathing at our failure. We turn towards others in order to learn how we are perceived by them, which forms the foundation for our apprehension of our own self. We have affective responses to others and it is these others who, in the fashion of a 'looking-glass', mirror their evaluation of us to us. We are modified by the evaluations of others. An example may help here: a child is playing on the floor and is dirty. A parent who is overly fastidious sees the child and screams "Look how filthy you are, you lazy, good for nothing pig! Now I must clean you again!" The vital tone is modified and the affective response may be deeply painful and sad. One comes to think of oneself as a filthy, good for nothing animal which thereafter constrains one's projects undertaken in life.

The human infant is aroused by other humans and learns its responses in relationship with them. A mother's face may be soft *and* comforting, a stranger's soft *but* threatening; her smell is recognized and acknowledged by emotional response, and even her face is distinguished from other faces after a few months of life. Verbalization from others invites mimicry accompanied by affect. Since an infant has no language skills at birth, communication is done through mere vocalizations—crying, whining, whimpering, etc. Anyone who has been an involved parent knows that the child develops unique cries depending upon its discomfort—being hungry, wet or soiled if wearing diapers, displeased with something, etc.

The infant learns quickly which other people provide it with something it needs and are thus safe and secure, consistent and nurturing; who provides it with its needs but also are experienced as uncomfortable or unsafe; and who provide its

needs but who respond to its needs in ways that are angry, invoking fear or experienced as threatening one time and calm, comforting and secure another time, with there being no way to know which interaction from the other is to occur. The psychological consideration of this arousal-response structure draws our attention to psychological and emotional *attachment*.

Attachment theory, begun by John Bowlby and developed by Mary Ainsworth in the U.K., has robust scientific support. For my purpose in this article, I will mention it as it relates to my project. Research has found that children, as early as six months, develop attachment bonds that endure; in fact, these models of attachments have been found to be intergenerational and transmitted from parent to child.³⁶ There are different patterns of relating which develop and endure. Children learn to be *secure* and will seek proximity or contact with the caregiver(s) by smiling or waving or other affective response. Other children are *avoidant* and stays away from the caregiver(s) since they are apprehended as uncomfortable or threatening. There are also children who are *resistant* or *ambivalent* to others and react passively or even actively show hostility toward the caregiver(s) since the infant is not sure what the interaction will feel or be like. Abandonment is another dynamic which is mentioned inasmuch as it severely affects one's attachment behavior. As the child develops, these patterns become *internal working models* of how the world works in relation with others. These models are then projected onto and into relationships with others, and in intimate relations a mature person may still interact emotionally based upon these projections. It must be remembered that these are not conscious processes, but unconscious ones.

It is with these attachment patterns, as well as our interaction with things and ourselves that neurological development occur. Again, an example will help here: an infant learns that the caretaker provides safety and security, meets its needs as suitable (where frustration must be

experienced as well as satiation) for its situation, and becomes securely attached. When the infant sees, hears, smells, or otherwise apprehends this *other*, there are neurochemical, hormonal, and physiological processes that co-occur. Particular neurochemicals produce healthy effects in the brain and body, allowing the individual positive emotions. Even if the infant experiences frustration or trauma, it is soothed, comforted and returns to normal.

On the other hand, imagine an infant who is born into a family where it is unwanted and even resented, perhaps even during pregnancy the matrix environment was experienced as hostile as the mother did not want the baby and did not provide adequate care and nutrition—all impacting the developing fetus. After birth, the infant's needs are not met, its cries are responded to with physical abuse, and it senses hostility and great discomfort in any situation with this particular other. As it develops, the infant not only apprehends the other, it becomes apprehensive, anxious; other neurochemicals and peptides are created by the brain which intensify the fearful state of arousal and affect its entire being. Research by Allan Schore, Bruce Perry, Bessel van der Kolk and many others in the fields of child development, post traumatic stress, and emotional sciences confirm the neurotoxicity of this hyperarousal and how it physically changes developing nuclei. These changes interfere with normal human functioning and one's apprehension of reality.

Keeping with the theme of projection, I have mentioned that these *internal working models* of relationships are maintained through one's life and even transmitted from generation to generation. Cognitive science refers to them as implicit memories. One can, through self-help and various forms of therapy, overcome the force of imposition of such negative models, or ameliorate them to some degree. When an individual seeks to establish emotional relations with persons other than caretakers, they do so with the pattern learned with their caretakers. The model learned is projected onto the significant other, into

the relational events, and one responds accordingly. An avoidant or ambivalent response pattern intervenes in such events. As an example, the male meets a female, and finds himself attracted to her. She reciprocates and a relationship is established. He finds her attractive on many levels, but also finds himself avoiding her—he is afraid to get too close to her or let her get too close to him in case she abuses him or even abandons him. He may be ambivalent about this relationship and one day yearns to be with her and show her attention and affection while the next day mistreats her in some manner and finds her unsafe to be with. Though this particular female has never mistreated or given any cause for being insecure, the male responds in these manners because he is projecting his past experiences into the present relationship. Myriad works in psychotherapy verify these patterns, behaviors, attitudes, and emotions.

In my work as a therapist, some of my clients have had great difficulty in relationships, sabotaging them yet desperately depending on them; desiring a good relationship yet choosing a partner who is abusive or co-dependent, or who tolerates their abuse.³⁷ Some of these clients feel depressed, experience self-loathing even, are hopeless, and feel rejected due to their patterns. It affects their entire living patterns, social interactions, career choices and projects undertaken. When they begin to remember the developmental events which contributed to their internal models of relating, it is deeply painful, evoking many different types of response, depending upon the person. Psychological abreaction, allowing these repressed memories and emotions to become conscious again is difficult for most. However, once one becomes aware of the unconscious patterns of relating, different possibilities of responding are available.

While one may always feel insecure, the intensity and its intrusion into relationships are mollified. From intense insecurity dynamics to twinges of insecurity which are recognized and quelled, one makes progress in creating healthy relat-

ing and new possibilities. One may then feel the insecurity, acknowledge it, and yet not be controlled by the emotions being aroused. Even the projection of these implicit memory patterns onto and into relationships can be 'withdrawn', psychologically speaking, and recognized as patterns which have been learned and are being unlearned. Through communication with the significant other, one may learn to be secure. Through time and effort, different possibilities for being in relationship develop and become permanent responses.

Since reality is apprehended as affectant, human response to these realities apprehended takes on the character of sentiment. In Zubiri's noergics, sentiment is the human experience of tonic modification:

The animal vital tone, we said, is "affection", it is the way of sensing oneself through stimulation generated by the stimulus. On the other hand, the human being senses tonic modification in a different way: I feel not only contented or disgusted, but I sense myself one way or the other in reality. The tonic affection changes now into a way of sensing myself as a reality in reality; this is *feeling* or *sentiment*. Affection is not the same as *feeling*. There is only feeling when the affection formally involves the moment of reality. Furthermore, the apprehension of this real thing, when it modifies my feelings, impels me to respond. In what way? No longer is it the case of tending through stimulation to a new animal situation, but of tending to place oneself really in reality, though in a different way. To do this, one has to choose. Tendency and appetite give way to *volition*. Volition has essentially one moment of reality: a desire to be now in reality in a certain way. With this, the animal process unity, that is, the merely stimulation-based unity of stimulation, tonic affection and tendency, turns into a "human" process unity; that is, into a process of realization (apprehension of the real, feel-

ings of the real, volition of the real).³⁸

Sentiment is not completely subjective, Zubiri affirms, in that there is an objective moment which is value.³⁹ The dimension of value, as an objective moment of reality, is due to the properties things possess.⁴⁰ Subjectively, psychologically, value is experienced by the intensity of affect.

Through human volition, through becoming conscious of unconscious dynamics, one *becomes* and develops psychosocial possibilities which may not have been developed in previous relationships *with others*.

Primary psychosocial capacities (we may legitimately call them virtues) such as patience, contact, trust, confidence, hope, faith, doubt or certainty, etc., based upon one’s emotional experience of others, may not have been adequately developed in childhood and can be appropriated later. Secondary capacities such as punctuality, cleanliness, orderliness, obedience, justice, sincerity, fidelity, etc., are learned through direct or indirect instruction in families and societies and likewise may need to be supplemented through volition. I cite these capacities, which have been delineated in Positive Psychotherapy and found in many approaches to therapy and psychology, inasmuch as these are some of the many possibilities of our being that humans must appropriate. As cited earlier, these virtues are not something that happen by nature but must be appropriated. They are moments of our being, of our personality. Primary capacities are based upon our capacity to experience love and secondary capacities are based upon our capacity to know.⁴¹ These are the areas of potential conflict in our relations with others; each family and society values these psychosocial capacities in differing degrees. (See Table 1).

These values are learned from the significant others in our lives, beginning with parents and siblings (if we have any). These “are the possibilities every person has for developing relationships.”⁴² They are possibilities of relating to myself (I), to another in an intimate relationship (you), to

the social environment (we), and even one’s *weltanschauung* or tradition (primal we).

PRIMARY CAPACITIES	SECONDARY CAPACITIES
<ul style="list-style-type: none"> • Love (emotionality) • Modeling • Patience • Time • Contact • Sexuality • Trust • Confidence • Hope • Faith • Doubt • Certitude • Unity 	<ul style="list-style-type: none"> • Punctuality • Cleanliness • Orderliness • Obedience • Courtesy • Honesty/Candor • Faithfulness • Justice • Diligence/ Achievement • Thrift • Reliability • Precision • Conscientiousness

Table 1. Primary and Secondary Human Capacities

The following are merely samples of possibilities we learn. These possibilities directly affect what other possibilities in life we may appropriate or what we avoid, even what things we use as resources to make our lives.

In relation with our parents we learn about ourselves—how valuable were you to them; how much time do they spend with you; do they listen to you when you need it; were your thoughts and feelings taken seriously? Did you learn that no one likes you unless you behave in a particular way; were you told that you can do many things and if you fail to try again...it just takes time; or did you learn ‘if you can’t do it right, don’t do it at all...you stupid child’? We also learn about living with others by observing their relationship—do the parents fight often and abusively or are they calm and consultative; do they spend time together or is one parent always voicing complaints about the other or showing disrespect; was affection shown in the family; did you experience a divorce at a young age; was the relationship with your

siblings full of support or argumentation? In learning to relate to others, we learn from our family such things as 'after three days, fish and guests smell'; 'relatives are great as long as they are kept far away'; 'when you grow up, you must not become like that person'; 'why can't you be more like your brother/sister?'; etc. Did your family spend much time interacting with others, having others over for entertainment regularly, or was your family isolated and kept to themselves; did they spend time together doing activities or was each member alone most of the time; was your family active socially in the community or kept aloof? Finally, we learn about the world from our families by learning such things as the meaning of life, or its absurdity; tradition is more important than honesty or doing what needs to be done now if it involves change; did you learn to live life based on fear of the devil or with a trust in God; were your parents religious, spiritual, atheistic, scientific, etc?

Social psychologists speak of projection from groups of peoples to other groups or individuals—the outsiders are differentiated from insiders by being not only different, but potentially harmful. *They have the evil bombs while ours are moralistic and righteous.* "God' is on our side against those heathens," is an all-too-common phrase interfering in the unifying function of religion, that molding of relegation which Zubiri developed insightfully. "The 'great Satan' which compose countries 'X, Y, Z', must be defeated by the righteous who are in 'A, B, C' countries." "Those people in that neighborhood cannot be trusted, while here you are safe." "Those people in that city are better than those living here as they are more intelligent." These are all just examples one can hear or read about in daily life which speak to the psychological reality of projection. It is a specification of "the grass is greener on the other side of the fence." These are cognitive and affective expressions which cause great challenges for a world in the throes of globalization.

Every apprehension of reality is not just cognitively perceived, it also has an emo-

tional component, a dimension of sentiment of the real. Remember, reality is affectant.

Greenspan and Shanker have undertaken many years of research and study with and on infant development. They state that there is a *dual coding* of apprehension and have:

observed that each sensation, as it is registered by the child also gives rise...to an affect or emotion, that is to say, the infant responds to it according to its emotional as well as physical affect on her. Thus, a blanket may feel smooth *and* pleasant or itchy *and* irritating; a toy may be brilliantly red *and* intriguing or boring, a voice loud *and* inviting or jarring. As a baby's experience grows, sensory impressions become increasingly tied to feelings."⁴³

As the human matures, such dual coding can be an impediment to healthy relating; through volition and other possibilities open to one, painful, dysfunctional or maladaptive coding may be altered. What was adaptive in one situation (early family development) becomes maladaptive in another one; what was an adaptive way of being with any thing in a particular location may prove to be maladaptive in another situation or location. It may be fine for a child to carry and suck on a blanket which stimulates the child and provides a sense of comfort around the house or at nap time, but becomes inappropriate at a later stage of growth or in social situations.

Life "with things"

Since the human stands open to its own reality and to the reality of things, these things, others, and even one own self acquires *meaning* with respect to the individual. Things acquire meaning due to their properties. Zubiri differentiates between things in their naked reality and meaning-things. He uses the example of a room wherein one sees walls; the walls are indifferent to the materials which are used in its construction—stones, plaster, steel, whatever—but it makes a great different to

those using this room that those walls have a particular condition to distinguish it as a lecture hall. Not just any thing can serve as a wall, but what does serve so must have the condition of being able to for the given situation and location:

Precisely because it is a meaning, things acquire a unique character as meaning with respect to life. *In the first place*, they are, they provisionally have the character of *insistences*. They urge on the human being, who cannot avoid performing a vital act. *In the second place*, not only can the human not avoid performing a vital act, it must also perform it by having recourse to those things and to the self in the manner of resources. Resource-insistence is the first formal structure of meaning as such.⁴⁴

Things are resources of possibilities, and resources for actions. The human substantivity itself is a resource for action. Zubiri avers that "The idea of resource is what formally constitutes the character of possibility."⁴⁵ The resources for action come *from* oneself; it is one's own nature that is a resource for possibilities of making one's life, one's personality.

In order to keep my focus on psychology and projection, I will mention here how it is that things acquire, for the individual, the property of being threatening. In their naked reality, things are not threatening, but can become so respective to something or someone else; it is then a meaning-thing that is threatening. As an example: an elevator is seen as threatening to one with claustrophobia, to think of entering one produces a host of anxiety responses. A leather belt in itself is useful, but to one who received severe punishment by a parent using such a belt may, in particular situations, feel apprehensive about a belt. Any thing that one may encounter may, under certain situations, evoke a negative reaction—a phobia may develop of lesser or greater intensity. Such phobias are psycho-emotional projections based upon experience or unfamiliarity. Animal interaction and animal phobias are

very common and one may project internal fears onto them; it may be a learned response to past animal interaction, but becomes intrusive in daily living.

These learned responses may be generalized to things with similar properties. An historical example is the case of Little Albert. In 1920, the behavioral psychologist John B. Watson and his assistant Rosalie Rayner experimented on this 11-month old baby to study how emotions are learned. Watson showed Albert a small white rat which Albert had no fear of and was in fact playful with it. Watson then paired the seeing of the white rat with a loud noise which frightened Albert. The next time Albert saw the rat he was afraid of it and began to cry. After this, when he was shown a small white rabbit, Albert had generalized his fear to it and then to other small animals and things. The fear was learned and then projected onto other things. There are as many types of potential phobias as there are things, depending upon one's experience of them! I am asserting here that these phobias are a form of projection, as well as being learned patterns of behavior with neurophysiological responses.

I agree with Zubiri that a human response is physiological, i.e. organic, and psychological at the same time; humans are psycho-organic substantivities. The fear which develops into a phobia is a projection onto the thing of one's experience with that thing, or something like it. The brain nuclei that 'appraises' the threat is the amygdala, an intermodal and intersensory almond-shaped nuclei which is functioning during the emotion of fear. One can unlearn this fear pattern, and the amygdala responds differently with the passing of time. When the previous phobic producing thing is apprehended again, fear is not projected or experienced.

Another form of projection onto things is termed *displacement*. As an example, a young child has just been scolded by the caregiver. Being powerless and hurt, the child sees the family pet and kicks it out of anger; being angry and hurt, the child picks up an object and throws it at a wall

intending to break it; being angry and dejected, the child sees a picture hanging on the wall and comments about how stupid and ugly that picture looks. The emotions have been displaced onto a thing that is less powerful and will not respond in a way that is hurtful. Again, someone is sitting at an intersection in a line of traffic to turn left, when the left-turn signal turns red, they begin swearing at the light or the driver in front of them is also projecting their anger and frustration into the situation.

There are many examples which can be given, but I hope the point is clear...projection is a common feature of human life with things. One has been aroused, the vital tone has been modified, and the response is unfounded based upon the current situation. One chose a response determined by the intellection of reality judged to be somehow not 'right'.

On the positive side, projection also occurs. The symbolic value of things is well known and documented. Astronomical charts are often seen as being composed of constellations with such names as Canis minor, or major, Capricorn, Cancer, Leo, Pegasus, Tarus, etc. They were imaged as animal figures which were projected into the night skies. A figurine may evoke ecstatic emotions which the religious adherent projects onto it. A building, tree, rock, totem, or other thing, acquires a dimension of respect, reverence, or awe due to the associations one has with it and the emotions projected onto it. One person may go to the Wailing Wall in Jerusalem and upon seeing it, experiencing an overwhelming emotion of humility; another may go and feel nothing; a third may go and have a negative response. The wall is a wall which carries great symbolic value for some humans; their belief and emotions are projected upon the naked reality making of it a meaning-thing. Flags and other national icons also become 'carriers' of people's projections, as do pictures of revered personages of cultural, historical, or religious import. An image experienced as divine by one group may be apprehended as idolatrous to another, bearing

testimony that the meaning-thing is so because of the projections from humans and the properties it possesses as apprehended by humans. Real things have real properties, but some of these real properties may be obscure to somebody.

Projection of one's personal reality as experienced with things, with others and with oneself is a profoundly important socio-psychophysiological reality with significant implications. It is a structure of reality that, I submit, Zubiri did not develop but is latent within his philosophical system.

Projection qua structure of reality

I now turn my reflection to briefly explicate Zubiri's notion of projection as he presented it; this is the structure of the actualization of reality. In *On Essence*, Zubiri creates a new philosophical notion of reality which actualizes notes (qualities, properties) that are expressed from the inside to outside:

One takes his point of departure in the thing and we see in the notes, not something which a subject has, but rather that in which the thing is actual. In this actualization, we find the entire thing actualized in each of its notes; or better, in their totality; a kind of projection of the thing in the entire body of its notes. Then there is no longer any question of a mode of inhesion, but rather of a structure of actualization or projection.⁴⁶

I take this to mean that actualization and projection are equivalent terms with this caveat: the real thing is actual in reality and actualized intellectually. From within any reality which is *de suyo* ("by itself" or "of itself"), the notes are projected externally, they are actualized in reality. The actualization or projection of a reality in its real notes is prior to its intellectual actualization. Intellectual actualization is founded upon actualization of a thing in reality, upon this real thing projecting its notes in reality. Intellection is just actualization of reality. When reality is actualized intellectually, intellection and reality intel-

lectively actual are the same. “[I]n apprehension, the actuality of what is apprehended, as apprehended, and that of the act of apprehending as apprehensor, are one and the same act; if one wishes, there is only one act, which is common to the mind and to the thing. As a consequence, the mind takes on the formal quality of the thing.” This is a restatement of Aristotle’s dictum “knowledge in act is identical with the thing known” from *De anima* 430a20.⁴⁷

So, from the side of reality, projection and actualization are equivalent terms; from the side of intellection they are not. My musings are from the side of the human reality, *qua* psycho-organic.

Inasmuch as Zubiri undertook a metaphysic from within the world, contra the Aristotelian and Platonic approach, things have essential notes. For Plato, Aristotle and subsequent thinkers, the notes (qualities, properties) of any reality are accidental to the essence of that reality. They inhere in the reality which has these particular qualia. They are not constitutive of the essence; they are accidents which emerge from the substance. Zubiri asserts that this view is from without inward.

From an intramundane metaphysics as constructed by Zubiri, the notes do not inhere as unessential qualia, but are the actualized or projected notes of the particular reality. There are notes which are constitutive of the essence and those which are not; the unessential notes he calls adventitious.⁴⁸ His is a philosophy of substantivity, of systems, which may be composed of many substances. It is a view from within outward. What we apprehend in our sentient intellection are really notes of these real things. It is not that one view is better than the other, but they are complementary and “both are necessary for an adequate theory of reality.”⁴⁹

Zubiri provides a unified structure of sentient intellection. First, our primordial apprehension apprehends the naked reality of the real thing, it is actualized in our intelligence; intellection is merely actualization of reality. When one steps back intellectually from the real thing as apprehended, one’s intellectual re-actualization

is retained by the projected notes of the real thing; one uses simple apprehensions (precepts, concepts, and fictions) to declare what this re-actualized reality is ‘in reality’ as a function of other things apprehended. These simple apprehensions are realized in the reality actualized intellectually, or they are not realized. We cannot realize, for example, the fluidity of a rock which is lying on the ground in winter; the real rock does not actualize such a note. On the other hand, it may actualize it in a volcanic flow. If we search for the ground, or foundation to the reality we apprehend and when we have declared what it might be in reality, we search for what it could be ‘in reality itself’. Primordial apprehension, ‘in reality’, and ‘in reality itself’ is Zubiri’s unified structure of sentient intellection; it is sentient intellection, sentient logos, and sentient reason. All these modes of intellection are based upon the projected notes of the different modes of reality as actualized.

Having studied Zubiri’s writings which have been translated into English may leave me at a disadvantage in composing this section; there are perhaps dimensions of projection that he has expressed but only currently available in Spanish. I ask the reader to take this into consideration in critiquing these musings.

His use of projection as a metaphysical structure goes beyond an intramundane consideration. In fact, it is constructed and founded upon an extramundane view, as mentioned at the beginning of this article. It takes leave of intramundane considerations and enters into an extramundane one when he affirms that:

Creation must be conceived as the very life of God projected freely *ad extra*, consequently in a finite form. Therefore, this coefficient of finitude of divine life projected *ad extra* is precisely finite nature, i.e., things. The pure divine life *ad extra* in its finitude is the characteristic of reality as such. From this perspective is how the different modes of creation have to be understood. And we cannot appre-

hend the different modes in any other way but showing that they depend upon the different types of metaphysical reality as such.⁵⁰

In another work, he provides the perspective of the Catholic Greek Fathers' view of the outflowing of divine love, and we see the same metaphysical structure.⁵¹ To grapple with the reality of man and God presents challenges for any thinker, indeed, it is the very problem of the reality of God he wrote about so cogently. It is here that one can discern the importance of Zubiri's comment that "Metaphysics and the metaphysical are not something that are just *there*; they have to be *done*, they have to be *created*. And therein lies the difficulty."⁵² He made one built upon his Catholic belief, and the Trinitarian structure is seen throughout his works.⁵³ One may affirm that he saw this Trinitarian reality projected into the metaphysical structure of reality; contrarily one may affirm that Zubiri projected this Trinitarian perspective into the metaphysical structure. He took this Trinity as the ground of reality and God as self-giving. Reality gives of itself in dynamism.

The different types of metaphysical reality as such are what he calls 'closed essences' and 'open essences'. Things are closed. That is, though they are real, and though they are *de suyo* [in their own right], things are not open to their own reality. They do not *know* they are real with their own reality. Open essences are humans, realities which are open to all forms of reality including their own reality as a form of reality. In closed essences, an example of which is fire which burns because God made fire to be fire, things are of their own what they are and act as they do according to their real properties. Open essences, i.e. humans, are what they are in their own right (*de suyo*) from their own reality and appropriate possibilities in order to project their lives in reality. They do so with a donation from God that is *agape*, love.

If we fail to affirm that Zubiri's intramundane metaphysics is founded upon

this extramundane perspective, I think we do not read Zubiri correctly. He affirms clearly that "there is a reality, God, which is formally extramundane."⁵⁴ This Reality, he states, projects itself *ad extra*, a projection of "the very Trinitarian life,"⁵⁵ adhering to the Greek Fathers. This is the ground of the structure of projection as illumined by Zubiri's mind. As a ground, as any ground is, we must acknowledge that this is a *sketch*, that is, "the conversion of the field into a system of reference for the intellection of the possibility of the ground."⁵⁶ From the intellectual field of Catholic theology, one system of reference Zubiri used in his theological thinking and in his sketching the structure of projection was Greek Catholic thought. Since my intent is keeping with the structure of projection, I shall not develop this line of thought.

For Zubiri's intramundane metaphysics, his point of departure was in the thing; the notes of any real thing in our apprehension are *its projections*, its *ex-*. As a psychologically minded person, I feel the need to assert here that the way Zubiri can take his point of departure from *in the thing* is through the use of his imagination. As a human, as an open essence open to all forms of reality, he was open to the reality of things. However, as a human, he was not a *thing* that could assert "my notes are the projected structure of my reality." As a human reality he could, however, affirm that "my" notes are the projected structure of "my" substantivity, the actualization "of my reality in each of the acts of my life."⁵⁷ This is a constructed metaphysics, a metaphysic of *things* constructed by a human. It is eminently plausible and is so because as a reality the human reality must project life and human "properties", "virtues", "attributes" (notes) of one's being and personality from its own reality.

A human can appropriate notes, i.e. virtues, possibilities of ways of being in reality and makes choices as to what to appropriate and what to not appropriate, something which things cannot do. We know that our action in the world, our

being in the world, is enacted *from within*.⁵⁸ Even if one avers that there is no intellectual psyche, acts of consciousness are enacted from within. Because humans do so, and because humans encompass and comprehend things, we can imagine that this is the structure of projection for things. Without imagination as an act of the intellectual psyche, intellection could not construct new concepts or fictions or create new things in order to comprehend reality better. What we comprehend better are the notes the real thing in reality is projecting to its' exterior and in our apprehension of its reality. Zubiri uses the term fantasy and asserts that it is the "essence of human imagination."⁵⁹ "What man has forged with his fantasy, not simply schematic, but also creative, can be tolerated or not by reality. In whatever measures it tolerates it or not, that activity of the fantasy, as far as the intelligence is concerned, leads to a result: that man may believe he has understood reality."⁶⁰

Conscious projection or unconscious projection is or is not tolerated by reality, depending upon each situation (using projection in a psycho-organic sense). Consciously, one projects the virtues which have been made actual in one's life; one projects them through word, attitude, and behavior. Perhaps these capacities have not been learned in our family environments and then these virtues must be appropriated later: love, patience, time, respect, contact, honor, trust, cleanliness, punctuality, thrift, orderliness, politeness, etc., etc. are some of these virtues.⁶¹ Unfortunately, there are situations when one's capacities which have been appropriated, are inappropriate or are inappropriately applied.

Cleanliness will provide our example. "Cleanliness is next to godliness" is a common idiom heard in the west. This capacity is learned, based upon the capacity to know. Perhaps one grew up in a family where cleanliness was unimportant, or where someone else took care of cleanliness. In other social situations, the lack of cleanliness becomes problematic for oneself and others and leads to conflict. On

the other hand, perhaps one grew in a family where cleanliness was taken to the extreme and any form of uncleanness was not tolerated: children had to be careful when playing not to soil their clothing, even outdoors, lest the caregiver punish the child. "Yesterday I screamed at Lydia 'How often have I told you not to come in so dirty. It always looks like a pigpen in our home!' As a child I also had to look clean as a whistle when I went outside." (40-year-old mother, constant headaches, no organic cause found.)⁶² Cleanliness is consciously projected into the environment, but done so in an inappropriate way.

Reality tolerates what has been forged by imagination, by fantasy, or it does not tolerate it. Psychologists know well that fantasy is used as a compensation to external reality which is not as one desires. A child lives in a family where the caregivers have no time for them and there is no contact between them other than what is minimally needed for sustenance. In compensation, a child projects this need onto things where in fantasy the things have ample time for the child, or in fantasizing living in a home where the child is queen or king.⁶³ I have worked with clients who lived fantasy lives where cartoon characters are substituted for absent parents, or where books serve to substitute for attention from a caregiver. Reality tolerates this when the person is young, but when they mature and are in other situations, such fantasy no longer is tolerated, that is, the psychological compensation no longer 'works'. Social reality tolerates such fantasies as long as they serve a purpose and are not pathologically dysfunctional.

A reader may be asking how Zubiri's philosophical notion of projection and that found in psychology and dynamic psychotherapy can be related other than conceptually. Zubiri refers to the structure of projection as it relates to a reality projecting its notes externally and actualized intellectually; psychotherapy considers projection as an unconscious dynamic. This unconscious is used as an *entified* referent, 'the unconscious', as well as an adject-

tival one; I use it adjectivally and agree with Zubiri that there is not 'the unconscious' though there are unconscious acts. However, in that Zubiri's use of projection implies that a reality projects its inside "naturally," according to its own nature, I use projection in the same manner. All reality exists "in its own right" (*de suyo*). Yet, an open essence, the human, "is defined not by the notes that it naturally has, but by its system of possibilities; and hence it makes itself, so to speak, with the possibilities. 'Its-own-ness' [*suyo*] is what makes an essence to be open. This open essence of man is the ground of his freedom, in turn the ground of his moral nature."⁶⁴

I use projection as something which the human being has "naturally". From an intramundane metaphysic and psychology, the human being as a form of reality, not only projects life but projects one's unconscious dynamics into the life one is projecting. This projection happens "naturally". It is only with conscious awareness of one's unconscious projections that these projections may be 'withdrawn', may be understood, reduced, integrated as conscious actions, and turned into possibilities. Dynamic psychology has demonstrated the usefulness and naturalness of projection for human development, as well as its dysfunctionality in other situations. There is ample psychological evidence to support such a dynamic process. In this sense, the human psycho-organic reality projects aspects of its reality outward, into reality.

Projection, then, as the actualization of the notes of every reality, pertains to the human reality as well. It simply, philosophically must if it does so at all. Human projection must be taken to be psycho-organic as well as manifesting one's reality of which the "myself", "to me", and "I" are integral dimensions. The organism has possibilities it can manifest, possibilities which can be appropriated, and limitations as to what can be appropriated. The psyche likewise has possibilities it manifests, it appropriates and its' limitations; unlike the corporeal organism, the intel-

lective human psyche can *unlearn* possibilities it has appropriated. The body does not unlearn without the involvement of the psyche. Even the family system can unlearn unhealthy manners of projecting family life. This unlearning affects the organism. Once the body has learned something (thinking here neurophysiologically and biochemically) it does not change in the sense of *becoming*, without intervention. This intervention may be chemical, i.e. medicinal or psychotropic, or it may be psychological. The field of psychoneuro-immunology documents in great detail how psyche changes the body and the immune system, the brain system, and hormonal system, to name only these. The corporeal reality does not unlearn on its own. Since the human is a psycho-organic reality we cannot separate this system in reality, but illumine different aspects of it philosophically. Hormonal changes in the body, neurological changes in the brain likewise implicate psyche. Changes in any subsystem implicate the entire substantivity.

The project and the situation

As mentioned previously, situation is an important metaphysical category in Zubiri's philosophy. It is so, he asserts, only for living organisms. Each living organism, like each reality, is in a position (*locus*). To *things* it is inconsequential what place it is in, though rigorously speaking not all things can be in any place, but it must be in some place. For living organisms, *where* it is matters; it is found among other realities in a particular situation (*situs*). For an organism, "a single positioning gives rise to quite diverse situations. Thus positioned and situated among things, the living organism lives by its vital processes."⁶⁵ One's situation is based upon one's location and provides an orientation in life.

The human finds itself, as expressed earlier, living between states of being in different situations. In the dynamism of life, stability of the organism is maintained only by not being the same. In the process

of life, an organism must maintain itself by not remaining the same—it must ingest nutrients, mobilize enzymes, change positions, adjust to the inner and outer media providing for its life, etc. Living beings are in situations, humans are no exception. “While the animal only resolves situations and makes small predispositions, man transcends his actual situation and produces artifacts that are not only made ad hoc for a determined situation but are also situated in the reality of things, in what these things are ‘of themselves’[*de suyo*].”⁶⁶ Humans must make their lives and shape their substantive being each instant. We do so with things, with myself, and with others.

I do so in reality and with an idea of what *my* reality is and what will become of me. The formal definition of situation given by Zubiri was provided by Augustine of Hippo (354-430 CE): “What is going to become of me.”⁶⁷ The situation, he states, must be resolved. It is resolved, not just with the substances which compose our corporeal form, but by making decisions with the possibilities available for solving it. Some possibilities are appropriated, others are renounced. We *surrender* to those possibilities we have accepted and actualized in the situation we find ourselves in. Different actions might be performed with the resources we have in any situation; these actions are the possibilities open to us. The resources we have are the things surrounding us and those of our own reality and of others.

As an open essence, Zubiri avers that the human is open to its own personality *causally*.⁶⁸ Personal causality is an important element of Zubiri’s philosophy of the human, a form of causality overlooked in many other philosophies; it is a form of causality not given in nature. We are causally open to our own reality in three dimensions:

1) “*the dimension that faces the things themselves*”: since things are resources for possibilities of actions, we must acknowledge that the possibilities are limited depending on the thing and situa-

tion. We are forced to opt for a possibility. We can opt to do nothing, and this is a real option. “Now, this force that possibilities, resources, impose on the human being has an absolutely concrete name: it is *power*, or *Macht* in German. It is a *power*.” The power of the real is “an *ultimate power*”; it is in reality, relegated to reality, that we make our lives and opt for possibilities of how we will be in reality. We are in this sense, the author of our life.

- 2) Zubiri’s philosophy is a philosophy of dynamic structures of reality. Reality is dynamic, a dynamic ‘giving of itself’ and each reality gives of itself. It does so because the divine gives of itself in creating. Human dynamism is called “appropriation.” “Causality in relation to possibility is appropriation on the part of the human being. Human beings appropriate some possibilities and undo others.” This is the second dimension.
- 3) There are consequences to our appropriation when we appropriate a possibility: the option “confers power on a possibility” and “the power of the possibility takes possession of the human being, and that is *empowerment*. In causal appropriation, the human being has power and is constitutively empowered by what it does.” Empowerment is the actualization of possibility through an event or happening in life. Empowerment is the third dimension.

The power of the possibility takes possession of us...we are empowered by the possibilities we opt for. We may make options which are not beneficial to us which we must later rescind or unlearn.

We realize our lives in situations and do so with projects. In the projects of life, we project our lives because we cannot remain the same; no situation is sustainable forever. Moreover, while we remain the same individually, we do not remain the same because the notes of our substantivity are modified by reality. When we opt for a possibility and are empowered by it, we make a “personal response” in our life. For

the human, as a sentient intellection, sensation is intellective and intellection is sentient. Because intellection is defined by Zubiri to be the actualization of reality, we must choose how to respond to the situations we find ourselves in and choose which possibility to enact with the resources (things, others, and ourselves) at our disposal. Since there are a limited number of possibilities each reality provides for us, we choose one or we may invent one. We do not merely respond to stimuli, but to realities; we are empowered by these realities. Zubiri asserts that prior to this empowerment is a dynamic moment "which is the projection, the project. *Every possibility is an inchoate project*" (emphasis original).

When we face the ever changing situations of life and are forced to realize ourselves in life with things, with others, and with ourselves, the possibilities we have appropriated or learned do not guarantee a suitable response. We must choose the response to situations, and often times do so unconsciously, i.e. habitually. There are implicit memory patterns, internal working models, mental models, and ways of responding that happen automatically in our being. We learn many ways of responding in our family of origin that are suitable there, but not suitable for other situations; we must unlearn these and learn or appropriate new possibilities for action.

It was mentioned earlier that value is an objective moment of reality as affectant. Psychologically, value is experienced by the intensity of affect. One values cleanliness and overlooks punctuality, for example, and becomes physically agitated in an unclean environment. When we are forced to be in a new situation, we are forced to be in one state of reality different from the previous one and we have an affect about the situation we find ourselves in. For Zubiri, *state* is an essential concept. It means that: "being-here-and-now' is a 'being situated in' something."⁶⁹ Every situation, with all realities found in that situation, eventually disappears and what is important for the new situation is what remains of the past situation. The previous realities

have disappeared and leave us with their value, "with how much the thing is worth. Together with that, what remains is the *eidos* [idea] of what I was doing and how I felt, i.e. how I was."⁷⁰ The remaining of the idea of what I was doing and how I felt becomes part of our memory; strong affect creates strong memories and it is these events we can often recall more easily. Moreover, the memories of events are not just intellective, they are also neurophysiological; we may say they are psychorganic.

Based upon the past, existing in the present, and anticipating the future, the human reality "is projecting himself in every instant as reality in reality."⁷¹ We project what we have been into what we are and what we might become. We project unconsciously, implicitly, the past experiences of events into the current events and may continue doing so into future events unless we become aware of our projections that are not suitable for the situation. We can project consciously, intentionally, the virtues and attributes we have appropriated in the past into the present situations and continue doing so in future ones. Moreover, we can continue—assuming we have the capability mentally—to appropriate or acquire the uniquely human characteristics we call virtues. We humans mold our lives by surrendering to what we have appropriated and the empowerment from these realities so appropriated. Sometimes we appropriate aspects we do not want, and then we must unlearn them and appropriate other ones.

As mentioned above, we must resolve the situations we find ourselves in. On this resolution Zubiri expresses: "He has to renounce in order to live and has to surrender to what he has accepted. The articulation between renounce and surrender is what gives to the realization of human life the characteristic of risk. This is how one's figure is established, by molding the reality one has projected to be."⁷²

I have written above that in current approaches to psychology, the reality of projection is taken to be largely unconscious. While I am surely not denying this aspect

to projection I submit it is insufficient for a full understanding of human psychological reality. I also submit that Zubiri's notion of projection can be expanded to consider how we project our psycho-organic substantivity into the family and social reality. If, as Zubiri affirms, every reality projects their 'inside' to the 'outside', the human intellectual psyche must do so as affirmed by the last citation from Zubiri. Inasmuch as I, like Zubiri, am adhering to an intramundane consideration of our reality, it must be acknowledged that the psyche, as a reality, projects. Since the psyche and organism form one integrated corporeal system, we cannot say only that the psyche projects but that when the psyche projects, the organism is implicated. When we become aware of our projections and make them conscious the organic subsystem changes on neurophysiological, hormonal, and behavioral levels.

An example will help here: a child has learned to hate a person of another race, tribe, religion, or color. They have learned this from their family who has persistently reinforced it. One day this child, curious about these other people, innocently talks to one of them. The parent observes this and immediately calls the child over, upbraids her or him, punishes her or him and instills fear into the child. This is a learned response; the child then projects this learned prejudice onto members of this other group unconsciously. Later in life, having learned to avoid such people of the other group, the young adult must work with a member of this possibly feared group. The person must make a choice—to continue with this prejudice which has been learned and thenceforward projected, or resolve it and unlearn it. In learning how to unlearn, the person experiences anxiety, fear, nervousness, tension, etc., as they begin to confront this projection. Through time, persistence, patience, and effort, the projection is ceased, the implicit patterns changed, and there is no longer a neurophysiological response when in the

presence of any member of this other group. Projection may come from learning or from our own encounters with particular others that are then generalized and projected onto myriad others.

An example on the positive aspect of projection may be useful as well. A person, having recognized their untruthful pattern of interacting with others, begins to learn new religious teachings which stress the fundamental importance of truthfulness for spiritual development: "Truthfulness is the foundation of all human virtues. Without truthfulness, progress and success in all of the worlds of God are impossible for a soul. When this holy attribute is established in man, all the divine qualities will also become realized."⁷³

Previously, while not a blatant liar, lying was an easy way to escape unpleasant situations, get out of trouble, avoid uncomfortable difficulties, etc. However, when this person lied, they were anxious, noticed their stomach was upset, their appetite reduced, and they perspired lest they be discovered by another; through time, it became less distressful but still noticeable. Having given some thought to this virtue, which is new to them, they begin to notice upon reflection when they have lied and why, though it had been after the fact. In new situations, the habitual pattern of lying occurs and the person becomes aware of it, feeling uncomfortable immediately. Another time in a new situation, the person faces a time where lying may 'work', but has made the conscious decision not to lie. Though it may feel uncomfortable and unfamiliar to be truthful, the person resolves this situation by being truthful. By persistent practice, eventually he or she notices that they have renounced lying and surrendered to being truthful—and may now need to appropriate other virtues and learn tact, wisdom, candor, etc.—and projects this appropriated virtue habitually. Instead of lying, one is truthful and feels positive emotions at the change. It changes one's social dynamics as well as one's psychophysical organism.

Conclusion

In this article I have brought together two different fields of human understanding, the philosophical as presented by Zubiri, and the psychological as created by Nossrat Peseschkian. When I first encountered Peseschkian's contribution to psychotherapy, I was excited at the prospects it held for psychological clients as well as intellectually. I think it's fair to admit that though my mentality is formed psychologically, there is a deep philosophical aspect to it as well. I have written in this journal and a book about Zubiri and Carl Jung, with the intent of using Zubiri to 're-vision' Jung and place it upon a firmer philosophical foundation. With the tools of Peseschkian's Positive Psychotherapy, I find that I can draw out the firm philosophical foundation of his contribution—there is not a lot that I have found to re-think philosophically.

Though Peseschkian does not develop the notion of projection, with the philosophy of Zubiri, I have worked here to draw this element out explicitly. We project the capacities we acquire in our life into our relationship with things, others, and ourselves. Some capacities we have appropriated as infants and youth we must distance ourselves from and unlearn. This distancing mandates that we learn to differentiate the capacities, the virtues we have, in order to unlearn them or develop latent ones.

This notion of "distancing" or "stepping back" is, to one familiar with Zubiri's philosophy, an important moment of sentient intellection. We apprehend something; we 'step back' or distance ourselves intellectually from what this thing is as real and in doing so there is a gap which opens—the gap of what this real thing is 'in reality' among other realities, and what it is *de suyo*. This gap demands to be filled by our simple apprehensions. Psychologically applied, one is obsessed with cleanliness, for example. One then learns to be more relaxed about it, after learning why one was so obsessed by this particular capacity. In the process of this unlearning, one

must learn to hold the tension of an old response pattern, intellectually and emotionally distance oneself from the reality outside which has been identified as 'unclean' and adopt a new option to choose from: it is not *that* unclean, it's ok for now considering....

Zubiri did not develop the real dimension of projection for the human reality, though he mentions it. I think one reason he was reluctant to do so is a concern he had: if we think that we project onto things what their qualities are, we overlook the contribution of an intra-mundane metaphysics he was making. *Things* project their real qualities outside. They do so habitually, unconsciously, as a dimension of their nature. Humans, on the other hand, project some of our capacities intentionally, others unintentionally and unconsciously. We can, by appropriating virtues we are lacking, project a fuller expression of our reality. "Human beings create the possibility of reality before producing the reality. Precisely this resembles divine Creation."⁷⁴

The human must resolve many problems life places in its path—intellectually, emotionally and relationally. The problem of the divine is one that Zubiri faced squarely, and his intramundane metaphysics is founded upon an extramundane theological view: the God projects His reality *ad extra*. Whether or not one chooses to resolve this problem of God, and how one chooses to resolve it, has serious implications for one's life and the capacities one has as possibilities to appropriate. One learns to love another; one learns from the Bible that "God is love", or from the Qur'an that love is one of the many qualities of God. One learns from neuroscience that love has specific neurochemical dimensions. One learns that one can love one's neighbor as oneself, implying that one must learn how to love oneself if the family environment denigrated the self. Furthermore, one learns that by loving more fully, one embodies this attribute of the divine so that one does not just love their country, but learns to love mankind.

By focusing here on the dynamic structure of projection, I have revealed and projected my understanding of it in order that it can be further developed philosophically and psycho-logically. The capacities identified by Peseschkian, the virtues identified in all religious systems are possibilities that we humans must choose to appropriate. Since the divine projects reality, we can choose to project aspects of our reality which are not part of nature but which we can develop. As cited previously from Zubiri, "Virtue is moral physics"; when one

appropriates a virtue, it changes one's neurophysiology and this has profound social repercussions. To become aware of what we are projecting, both positively and negatively, presents a great challenge to humanity in this phase of human evolution—globalization. When we 'withdraw' our negative projections we see the darkness in our own being and metaphorically "pull the beam from our own eye"; when we develop divine virtues, we project the light of divinity into the world and help illumine it.

Notes

- 1 Zubiri (1984). *Man & God*, translated by J. Redondo, Thomas Fowler, and Nelson Orringer, Lanham, MD: University Press of America, 2009. p. 276-277. (subsequent references given as *M&G*).
- 2 *Ibid.*, p. 276.
- 3 [Editor's note: this quote not included in the "Translators' Introduction" to the published version of *Man and God*.]
- 4 Zubiri (1981). *Nature, History, God*, translated by Thomas Fowler, p. 327 (subsequent references given as *NHG*)
- 5 *Ibid.*, p. 373
- 6 Zubiri, (1997). *Christianity*, translated by J. Redondo, p. 567 (subsequent references given as *CHR*).
- 7 Zubiri (1999). *Intelligence and Logos*, part II of *Sentient Intelligence*, translated by T. Fowler, p. 71 (subsequent references given as *IL*.)
- 8 *M&G*, p. 155.
- 9 *Ibid.*, pp. 54. In another work, Dr. Manuel Mejido Costoya, translates *cada cual* as "each one". See Costoya, M (2004). *The Historical Dimension of the Human Being*. Originally published in *De Realitas I* (1972/1973): 11-69. Spain: Madrid. Retrieved Oct. 10, 2007 from http://www.zubiri.org/works/englishworks/Historical_Dimension.htm
- 10 *Ibid.*, p. 78.
- 11 *Ibid.*, p. 79
- 12 *Ibid.*, p. 80
- 13 *Ibid.* p. 265-266.
- 14 *Ibid.*, p. 85
- 15 *Ibid.*, pp. 122-123.
- 16 *Ibid.*, p. 203
- 17 *Ibid.*, p. 28
- 18 Zubiri (2003). *Dynamic Structure of Reality*, translated by N. Orringer, p. 157 (subsequent references given as *DSR*).
- 19 *M&G*, p. 227.
- 20 *CHR*, p. 205. The 'open essence' Zubiri aduced will be discussed in a subsequent section.
- 21 *DSR*, p. 142.
- 22 *NHG*, p. 5
- 23 See *Intelligence and Reality*, part I of *Sentient Intelligence*, translated by T. Fowler, p. 228 (subsequent references given as *IRE*).
- 24 *Ibid.*, p. 146
- 25 *DSR*, p. 147
- 26 *CHR*, p. 211. For a fuller discussion of Zubiri's thought, see *Philosophical Problems in the History of Religion* (1993), translated by J. Redondo, p. 34 (cited below as *PPHR*). All of Redondo's works are available at <http://www.catholicphilosophy.com>
- 27 Peseschkian, N. (2000) *Positive Psychotherapy*, New Delhi, India: New Dawn, p. 116
- 28 This triple delineation derives from Zubiri's consideration of 'real truth' in *IRE* p. 247
- 29 *DSR*, p. 113-114
- 30 Whalen, P., Rauch, S., Etcoff, N., McInerney,

- S., Lee, M., & Jenike, M. (1998). "Masked Presentations of Emotional and Facial Expressions Modulate Amygdala Activity without Explicit Knowledge." *The Journal of Neuroscience* 18 (1): 411-418.
- ³¹ Peseshkian, *op. cit.*, p. 124
- ³² *IRE*, p. 103
- ³³ *Ibid.*, p. 284. In this consideration I am only referring to the animal and human generally. Zubiri explicates his view regarding sensation as it pertains to animal evolution in *DSR*.
- ³⁴ *DSR*, p. 120
- ³⁵ *IRE*, p. 284
- ³⁶ For relevant research see, e.g., many the works by John Bowlby, Mary Ainsworth, Allan Schore.
- ³⁷ Simply speaking, co-dependency is a psychological concept referring to patterns of behavior wherein one manifests compulsive, maladaptive behaviors which have been learned in families where there was great distress and/or emotional pain. It initially began as a concept to discuss alcoholic families and their interactions which are carried over into patterns of interaction with others. Again, these patterns are projected onto and into other relationships.
- ³⁸ *M&G*, p. 42
- ³⁹ *PPHR*, p. 21
- ⁴⁰ *Ibid.*, p.28
- ⁴¹ For a fuller consideration see Peseshkian, N. (1985) *In Search of Meaning*, Heidelberg, Germany: Springer-Verlag; (1986) *Positive Family Therapy*, Heidelberg, Germany: Springer-Verlag; and especially (1986) *Psychotherapy of Every Day Life*, Heidelberg, Germany: Springer-Verlag; (2000) *Positive Psychotherapy*, New Delhi, India: New Dawn
- ⁴² Peseshkian, N. (1986). *Positive Family Therapy: The Family as Therapist*, p. 160
- ⁴³ Greenspan, S, & Shanker, S. (2004). *The First Idea*. Cambridge, MA: Da Capo Press, p. 56
- ⁴⁴ *DSR*, P. 149
- ⁴⁵ *Ibid.*, p. 153
- ⁴⁶ *OE*, p. 148
- ⁴⁷ Zubiri (1980) *On Essence*, Trans. A. Caponigri. Washington, DC: Catholic University of America Press p. 400 (subsequent citations given as *OE*)
- ⁴⁸ In *OE*, he delineates these notes a reality projects as constitutive, constitutional, and adventitious. It is beyond the scope of this article to discuss this more fully, but mention it since the notes projected derive from all these types of notes.
- ⁴⁹ *OE* 128
- ⁵⁰ *M&G*, p. 227.
- ⁵¹ See *NHG*, "Supernatural being: God and deification in Pauline theology"; see also, *CHR*, p. 201
- ⁵² Zubiri (1994). *Fundamental Problems of Western Metaphysics*, translated by J. Redondo and Thomas Fowler, Lanham, MD: University Press of America, forthcoming November, 2009, p. 20.
- ⁵³ I have commented on this in another article written and included in this journal; see "Some thoughts on metaphor in cognitive psychology and Zubiri's 'Sentient Intelligence'", *Xavier Zubiri Review*, Vol. 9, 2007, p. 133-154 footnote 55.
- ⁵⁴ *OE*, p. 431
- ⁵⁵ *CHR*, p. 205
- ⁵⁶ Zubiri (1999). *Intelligence and Reason*, translated by T. Fowler, p. 220 (subsequent references given as *IR*)
- ⁵⁷ *DSR*, p. 147
- ⁵⁸ This *from within* implies, here, the entire personal human system: corporeal organism (body) and intellective psyche. In Zubiri's thought, neither body of itself, nor psyche of itself has substantivity, each is not a system. Only the psycho-organic unity is a system. "*I* act from *within* this system, not from *outside* of it. "*I* project my thoughts, beliefs, behaviors, moods, affects, etc., from within this system out into the world. "*I* may be conscious or unconscious of what "*I* project.
- ⁵⁹ *IL* p. 101
- ⁶⁰ Zubiri (1986). *On Man*, translated by J. Redondo, p. 656
- ⁶¹ These virtues or capacities are given inasmuch as they are used in Positive Psychotherapy, but there are many more which have been given in the world's religious, mystical, and philosophical literature.

⁶² From Peseshkian, N. *Psychotherapy of Every Day Life*, p. 74

⁶³ I am thinking here not only of things such as toys, but also animals, TV programs, books, and forms of technology.

⁶⁴ Fowler, T. This is from the introduction to *Sentient Intelligence*

⁶⁵ *IRE*, p. 94

⁶⁶ Zubiri (1967). *On the origin of man*, translated by A. R. Caponigri. Retrieved from <http://www.zubiri.org>.

⁶⁷ *OM*, p. 644

⁶⁸ The following citations come from Zubiri's *DSR*, p. 153-157

⁶⁹ *IRE*, p. 63

⁷⁰ *OM*, p. 646

⁷¹ *Ibid.*, p. 654

⁷² *Ibid.*, p. 658

⁷³ 'Abdul-Bahá, cited in Shoghi Effendi, *The Advent of Divine Justice* Wilmette, IL: Bahá'í Publishing Trust, 1990.

⁷⁴ *DSR*, p. 157

About the author: Theo Cope holds a PhD in Applied Psychology. He has been living and teaching in China for over 10 years now. He is a counselor, holding a certificate in Family consultant of Positive Psychotherapy from the Wiesbaden Academy of Psychotherapy. Currently he is counseling and lecturing at Dongbei University of Finance & Economics in Dalian, Liaoning Province, China. He can be reached via email at china.psych@gmail.com

Announcements

The Third International Zubiri Conference will be held in Valparaiso, Chile, from 31 August to 3 September, 2010. Readers are advised to visit the web site for the conference, <http://congresozubiri.wordpress.com/> to get the latest information. A screen shot of the web page as of November 2009 is given below.

III Congreso Internacional XAVIER ZUBIRI

31 agosto – 3 septiembre 2010,
Valparaíso, CHILE

Áreas Temáticas:

- Teología
- Filosofía de las religiones
- Ciencias
- Pensamiento hispanoamericano
- Filosofía
- Bioética
- Historia de la filosofía

Invitados:

Adela Cortina (España), Jesús Conill (España), Diego Gracia (España), Jorge Eduardo Rivera (Chile), Antonio González (España), Thomas Fowler (EE.UU.), Valentina Buló (Chile), Hector Samour (El Salvador), Kamel Harire (Chile), Ricardo Espinoza (Chile), Fernando Danel (México), Juan Antonio Nicolás (España), Lydia Feito (España), Oscar Barroso (España), Paolo Ponzio (Italia), entre otros.

Organiza



PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATOLICA
DE VALPARAISO

INSTITUTO DE CIENCIAS RELIGIOSAS
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso



Call for papers...

The *Xavier Zubiri Review* is soliciting papers for its eleventh edition, which will be published in 2010. Papers dealing with any aspect of Zubiri's philosophy or biography will be considered. Of special interest are papers that extend Zubiri's thought to new areas, expound and solve problems in his philosophy, and deepen our understanding of key aspects of his philosophical system. All papers are reviewed by the Editorial Review Board, and authors may be asked to make changes or corrections. Papers may be in any language, though English and Spanish are preferred. Papers should be 10-20 pages in length, and should be submitted electronically if possible. This may be done by including a diskette along with the printed version of the paper, or by sending the paper electronically, as an e-mail attachment. Charts, diagrams, and photographs are acceptable, though photographs will only be printed in black-and-white. All papers accepted will be published on the Xavier Zubiri Foundation of North America's web site, www.zubiri.org, as well as in printed form. Papers must be received no later than 1 April 2010 to be considered for this issue. Authors should also include a brief biography and a photograph, or be prepared to supply them after acceptance of their paper for publication.

We are also seeking Zubiri-related books to review. If you wish to have your book reviewed in these pages, or if you would like to serve as a book reviewer, please contact the editor at the address below, or send an e-mail message.

Please send papers and books to review to:

Editorial Board, *Xavier Zubiri Review*
Xavier Zubiri Foundation of North America
1571 44th Street, NW
Washington, DC 20007

Address for electronic submission: editor@zubiri.org