



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”

Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”

Programa del Doctorado Institucional en Filosofía

**LA UNIDAD DE LO REAL
ASPECTOS DE SU RIQUEZA DIVINA Y MATERIAL,
A PARTIR DE SPINOZA Y ZUBIRI**

Tesis que para obtener el grado de Doctor en Filosofía

Presenta:

Eduardo Alfonso Flores Arróliga

Director de tesis

Dr. José Alfonso Villa Sánchez

Comité tutorial:

Dr. Víctor Manuel Pineda Santoyo

Dr. Eduardo González Di Pierro

Morelia, Michoacán, octubre de 2023

A Évora, companheira nesta andaina infinita chamada vida.

AGRADECIMIENTOS

Durante estos cuatro años de investigación doctoral tuve la oportunidad de trazar un horizonte que me influyó a nivel personal y profesional. Por eso, me parece especial agradecer a las personas que estuvieron conmigo en este trayecto.

Quiero agradecer a mi familia, Évora y Gael, porque desde que estamos juntos hemos salido adelante y ellos han estado presente en cada una de mis iniciativas. La investigación académica no es una actividad que se realiza aparte de la realidad cotidiana, sino que está en cada decisión de vida que uno toma en familia. A ellos, mi eterna admiración y gratitud.

Agradezco a mi madre, Nydia, por su amor y apoyo. Fue de mis primeras lectoras desde que inicié mi aventura por la filosofía. También, le agradezco a Eduardo, mi padre, por su confianza y consejos. Ambos, siempre me apoyaron para estudiar lo que amo.

A mis amistades, que han estado siempre conmigo y que saben la importancia de la filosofía en mi vida.

Le doy la gracias al Dr. José Alfonso Villa Sánchez por el camino investigativo que hemos planeado. Un día de 2014 tuve el agrado de conocerle, desde ese entonces hemos forjado una relación profesional y una verdadera amistad.

A mis maestros que siempre me ayudaron en las sendas filosóficas:

Ricardo Pasos Marciacq, Elisa Arévalo, Jorge Alvarado Pisani, Julio César Sosa, Mariana Bernárdez y Ángel Álvarez.

Por último, agradezco a las y los estudiantes nicaragüenses de aquel abril de 2018. Esos días, como profesor, aprendí que nuestra trinchera está en el aula de clases. Un día florecerá el libre pensamiento en esa Nicaragua que tanto soñamos.

Mas se Deus é as árvores e as flores
E os montes e o luar e o sol,
Para que lhe chamo eu Deus?
Chamo-lhe flores e árvores e montes e sol e luar;
Porque, se ele se fez, para eu o ver,
Sol e luar e flores e árvores e montes,
Se ele me aparece como sendo árvores e montes
E luar e sol e flores,
É que ele quer que eu o conheça
Como árvores e montes e flores e luar e sol.

Alberto Caeiro

(Fernando Pessoa, O guardador de rebanhos, Poema V)

ÍNDICE

RESUMEN	ix
ABSTRACT	x
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I. INSUMOS SPINOZIANOS PRESENTES EN LA OBRA DE ZUBIRI	9
1. Introducción.....	9
2. Conceptos centrales	10
2.1 Dios.....	10
2.2 Materia.....	13
2.3 Mundo.....	17
2.4 Inmanencia.....	19
2.5 Trascendencia	21
2.6 Realidad	25
3. Puentes de lectura.	26
3.1 María Zambrano y su lectura de la <i>Ética</i>	28
3.2 Hegel y la lectura spinozista.	36
3.3 Descartes y el problema del cuerpo.	44
3.4 Eriúgena y el problema de la naturaleza.....	50
4. Conclusiones.....	55
CAPÍTULO II. SOBRE LA ESTRUCTURA Y PROBLEMA DE DIOS	58
1. Introducción.....	58
2. La definición de Dios.	59
2.1 <i>Causa sui</i> y causalidad.....	62
2.2 Dios: naturaleza y mundo.	65
3. Salida al Dios antropomórfico y antropológico.....	67
3.1 La crítica de Spinoza.....	68
3.2 La crítica de Zubiri.	74
4. Vía metafísica de Dios.....	80
5. El amor intelectual y religación.....	88

5.1 Amor intelectual	88
5.2 Religación	91
6. Oscilaciones sobre Dios.....	98
6.1 Dios: natura naturans y natura naturata	106
7. Conclusión	111
CAPÍTULO III. ESTRUCTURA DEL PANTEÍSMO Y PANENTEÍSMO	113
1. Introducción.....	113
2. Origen del panteísmo y panenteísmo.....	114
2.1 Panteísmo.....	114
2.2 Panenteísmo	129
3. Conclusiones.....	135
CAPÍTULO 4. ESTRUCTURA FÍSICA DE LA REALIDAD MATERIAL	137
1. Introducción.....	137
2. La perspectiva física en Spinoza	138
2.1 El orden geométrico.....	140
2.2 La mecánica de los cuerpos	146
2.3 Óptica y dióptrica.....	153
3. La perspectiva física en Zubiri	157
3.1. Bases de la realidad sustantiva.....	159
3.2. La estructura y el dinamismo de las cosas reales.....	168
3.3 Los distintos dinamismos concretos.	172
4. Oscilación entre los dinamismos de Spinoza y Zubiri.	174
5. Conclusión	183
REFLEXIONES FINALES.....	185
1. Conclusión general	185
2. Rutas de continuación en la investigación.....	190
BIBLIOGRAFIA.....	193

Abreviaturas de la obra de Spinoza citadas en esta investigación

PPC Principios de Filosofía de Descartes

I-III Partes

Intr. Introducción

def definición

ax axioma

p proposición

d demostración

c corolario

e escolio

Baruj Spinoza, *Principios de filosofía de Descartes*, trad. Atilano Domínguez (Madrid: Alianza Editorial, 2019), 193 (PPC, Ip4ax10).

KV Tratado breve

I-II Partes

1-26 Capítulos en cada parte

1-13 Parágrafo a cada capítulo

Baruj Spinoza, *Tratado breve*, trad. Atilano Domínguez (Madrid: Guillermo Escolar, 2020), 128 (KV II, 1/4).

TIE Tratado de la reforma del entendimiento

[§1-§110] Parágrafos

Baruj Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, trad. Atilano Domínguez (Madrid: Alianza Editorial, 2019), 115 (TIE §39).

TTP Tratado teológico-político

Praef. Prefacio

I-XX Número de capítulos

Baruj Spinoza, *Tratado teológico-político*, trad. Atilano Domínguez (Madrid: Alianza, 2019), 176-77 (TTP §IV).

E	Ética demostrada según el orden geométrico
Ap	apéndice
ax	axioma
c	corolario
cap	capítulo
d	demostración
DA	definición de los afectos
Def	definición
DGA	definición general de los afectos
e	escolio
Lem	lema
p	proposición
ex	explicación
post	postulado
Pref.	Prefacio
1-5	Libros

Baruj Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Pedro Lomba (Madrid: Editorial Trotta, 2020), 291 (E4p4d).

TP	Tratado político
1-11	Número de capítulos
1-48	Indica el párrafo.

Baruj Spinoza, *Tratado político*, trad. Atilano Domínguez (Madrid: Alianza Editorial, 1986), 80 (TP 1/§4).

Ep.	Epístolas
1-83	Número de epístolas.

Baruj Spinoza, *Correspondencia*, trad. Atilano Domínguez (Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2020), 134 (Ep. 18).

RESUMEN

Esta tesis doctoral se centra en una interpretación de la unidad de lo real, basándose en un análisis bibliográfico de las obras de Baruj Spinoza y Xavier Zubiri. Ambos filósofos exploraron los conceptos de lo material y lo divino con el fin de comprender la estructura metafísica de Dios y las cosas reales, así como la interconexión y la reciprocidad de estos principios para establecer una relación intramundana entre lo material y lo divino. A partir de este enfoque, examinamos la vinculación de estos principios con el propósito de reconocer la presencia de la realidad divina en todas las cosas. Nuestro trabajo también se adentra en la influencia de Spinoza en la filosofía de Zubiri, lo que permite un estudio comparativo de sus obras y la formulación de la noción de la unidad interna de la realidad. Destacamos, además, las similitudes y diferencias entre estos autores en la reflexión sobre la relación entre sustancia y sustantividad, cosmos y mundo, panteísmo y panenteísmo. En consecuencia, nuestra hipótesis sostiene que la filosofía de Zubiri representa una actualización del pensamiento Spinoza, explorando la unidad de lo real desde una perspectiva que integra la riqueza divina y material. Esta tesis pretende contribuir al desarrollo de la filosofía contemporánea, tanto en los estudios especializados de cada uno de estos autores como en las temáticas que abordan cuestiones fundamentales con la naturaleza de Dios, la materia y la relación entre lo divino y lo material.

Palabras clave: realidad, unidad, material, divino, Dios, mundo, cosmos, panteísmo, panenteísmo.

ABSTRACT

This doctoral thesis focuses on an interpretation of the unity of the real, grounded in a comprehensive bibliographic analysis of the works of Baruch Spinoza and Xavier Zubiri. Both philosophers delved into the concepts of the material and the divine with the aim of comprehending the metaphysical structure of God and real entities, as well as the interconnection and reciprocity of these principles to establish an intramundane relationship between the material and the divine. From this perspective, we examine the linkage of these principles with the purpose of recognizing the presence of divine reality in all things. Our work also delves into Spinoza's influence on Zubiri's philosophy, enabling a comparative study of their works and the formulation of the notion of the internal unity of reality. We highlight, furthermore, the similarities and differences between these authors in their reflections on the relationship between substance and substantiality, the cosmos and the world, as well as pantheism and panentheism. Consequently, our hypothesis asserts that Zubiri's philosophy represents a contemporary reconfiguration of Spinoza's thought, exploring the unity of the real from a perspective that seamlessly integrates divine and material richness. This thesis aspires to contribute to the development of contemporary philosophy, both within specialized analyses of each of these authors' works and in themes addressing fundamental questions concerning the nature of God, matter, and the relationship between the divine and the material.

Key words: reality, unity, material, divine, God, world, cosmos, pantheism, panentheism.

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo realizamos un estudio interpretativo sobre la unidad de lo real, a partir de la obra de Baruj Spinoza y Xavier Zubiri para pensar sus principios filosóficos fundamentales y dar cuenta de la totalidad de la realidad desde una filosofía primera.

Ambos autores abordaron los conceptos de lo material y lo divino para adentrar sus filosofías en el esquema de la realidad o naturaleza como totalidad. Para Spinoza lo divino es equivalente a la naturaleza y para Zubiri lo divino se identifica con la realidad misma. Plantearon conceptos novedosos sobre la estructura de Dios y su relación con las cosas. También, aceptaron el origen de la materia como principio de la realidad para entrever que un análisis sobre Dios tiene que pasar por el conocimiento físico de las cosas mismas.

Este conocimiento profundo de la realidad misma entendida como Dios, en el caso de Spinoza, resultó en la capacidad del ser humano para alcanzar la felicidad; y en Zubiri el reconocimiento que tiene el ser humano de la realidad divina en todas las cosas. Este doble aspecto propone la idea de un todo o naturaleza como unidad radical. Una investigación, a partir de la obra de Spinoza y Zubiri significa analizar la unidad interna de la realidad.

Zubiri fue lector de Spinoza. Leyó su *Ética demostrada según el orden geométrico* que comentó, criticó y renovó a lo largo de su pensamiento. Aclaremos que Zubiri no fue spinozista, tampoco tuvo ese objetivo, pero sí centró su atención en cómo el filósofo moderno respondió a una realidad que pierde todo carácter trascendental y arroja luces a una relación intramundana de lo material con lo divino. Una larga tradición filosófica ha dado respuesta a esta correlación, pero nosotros centramos nuestra atención en estos dos autores a partir de los textos que Zubiri comentó sobre Spinoza, directa e indirectamente, y cómo sus interpretaciones influyeron en las propuestas fundamentales de su filosofía.

La tesis la titulamos *La unidad de lo real. Aspectos de su riqueza divina y material, a partir de Spinoza y Zubiri*. Se trata de un trabajo sobre la naturaleza entendida como el conjunto de lo real. En sus novedades metafísicas, Spinoza y Zubiri, subrayaron la unidad de lo real en su expresión material y divina. La estructura de Dios y la materia juegan el aspecto principal en el desarrollo de nuestra investigación.

Consideramos que existe una herencia de la definición de naturaleza de Spinoza en la concepción de mundo como totalidad de lo real en Zubiri. En los capítulos abordamos cada uno de estos principios metafísicos para encontrar sus oscilaciones. Un estudio en conjunto sobre Dios y la materia significa un estudio metafísico de la totalidad de lo real como sistema fundamental, activo y estructural. Totalidad en ningún momento significa un sistema acabado o que reúne todas las cosas, sino el aspecto de pensar en un posible conjunto de la realidad para plantear un esquema metafísico de principios concatenados como sustancia y sustantividad. La realidad es un sistema abierto y ambos filósofos se dieron a la tarea de desentrañarlo y plantear un concepto filosófico de un Dios intramundano.

En esta investigación hay una doble configuración para pensar la realidad como naturaleza y mundo. Spinoza y Zubiri tomaron en cuenta esa doble configuración, hay un orden talitativo del cosmos y una perspectiva física para hablar de una totalidad del universo. También, hablamos de orden de la realidad en cuanto tal para abordar la idea de mundo o naturaleza. Cada una de estas perspectivas apunta a la unidad misma de la realidad en escenarios de expresión distinta.

Dios es un concepto complicado y con una carga amplia de prejuicios. Aquí Dios lo entendemos como realidad en y por sí misma. Una reconcepción de Dios como unidad radical divina y mundana tiene en cuenta los hallazgos físicos, en el contexto de cada autor, que posibilitaron sus propuestas metafísicas de Dios en las cosas reales. Aquí no hay un factor religioso y tampoco místico, sino estructuralmente físico que abre el campo inmanente de la realidad como naturaleza, absoluta o total.

Encontramos momentos de continuidad y discontinuidad entre Spinoza y Zubiri. Las variaciones conceptuales que hemos estudiado son: sustancia y sustantividad; Naturaleza, cosmos y mundo; Dios como ente absolutamente absoluto y realidad absolutamente absoluta; panteísmo y panenteísmo. Cada una de ellas moviéndolas primero a lo que estos autores dijeron y luego reflejar las tensiones filosóficas que ofrecen entre ellas.

Cuando Zubiri menciona a Spinoza lo hace para abordar el problema de Dios, su concepción sobre sustancia y para anclarlo como representante del panteísmo occidental.

Defendemos que durante este trabajo hay un desplazamiento periódico entre los conceptos principales. No tratamos como iguales los conceptos de cada autor, sino dentro de una

comparativa pendular de las concepciones de un filósofo del siglo XVII con la lectura y herencia de un filósofo del siglo XX. El método comparativo en este trabajo consiste en ir a los ejes teóricos de cada autor y luego confrontar a modo de interpretación sus trabajos. Esto es posible porque Zubiri leyó, criticó y actualizó a Spinoza. En ellos se da el paso de la estructura de la realidad como sustancia activa a una sustantividad dinámica.

Cada propuesta entre épocas distantes crea momentos de interferencia que al chocar entre sí desprenden similitudes teóricas. Estas interferencias trazan caminos que hemos dividido en cuatro capítulos.

El primer camino fue la construcción de puentes conceptuales desde la obra de Zubiri para evidenciar cómo su filosofía está sumergida en el pensamiento de Spinoza. Fue fundamental exponer los conceptos básicos que circundan a esta investigación. Luego, adentramos una justificación contextual de la lectura de Zubiri sobre Spinoza a sus últimas consecuencias conceptuales. Zubiri leyó y comentó con María Zambrano el primer libro de la *Ética* de Spinoza desde la noción acosmista de Hegel. La noción acosmista del spinozismo fue recibida por Zubiri durante los años en los que fue profesor en la Universidad Central de Madrid. La reciente publicación de esos cursos entre los años 20 y 30 del siglo pasado nos guiaron a su lectura acosmista de Spinoza y crear una comunicación directa con la tesis doctoral inacabada de Zambrano, *La salvación del individuo en Espinosa*. Como Hegel es uno de los autores que marca esta concepción, encontramos otro interesante análisis de Zubiri durante esos cursos sobre el *ordo et negatio* de Spinoza y cómo, según él, Hegel recupera esa noción.

En este capítulo, también recuperamos sus estudios sobre la unidad del cuerpo y la mente del ser humano. Ambos, en una discusión con la filosofía cartesiana, defienden la importancia del cuerpo concatenado con la mente dentro de la teoría del conocimiento. Y por último centramos la atención en los conceptos de *natura naturans* y *natura naturata* que Spinoza desarrolló en su filosofía y que Zubiri renueva para hablar de una realidad física y divina intramundana. Este capítulo fue central porque exponemos cómo Zubiri en sus primeros años como filósofo mantuvo una conversación con ciertas ideas claves del spinozismo que conoció.

En el segundo capítulo, abordamos la concepción de Dios como sustancia absolutamente infinita que Spinoza definió en su *Ética*. Zubiri revisó esta idea para dar respuesta a algo más, la realidad absolutamente absoluta. El puente entre Spinoza y Zubiri en este tema está en la

estructura conceptual de cómo Dios y las cosas se concatenan. Spinoza y Zubiri proponen una realidad divina inmanente, pero Zubiri utilizó el carácter trascendental para hablar de una profundidad de lo real en el campo de la inmanencia.

Durante nuestro estudio encontramos similitudes y diferencias de los objetivos de estos autores, pero en cada uno hay una preocupación similar. Esta tiene que ver con otro momento del estudio. El ser humano conoce a Dios a través del ir a la profundidad de las cosas reales.

El tercer capítulo trata sobre la lectura panteísta de Spinoza en la obra de Zubiri. En esta sección proponemos un panenteísmo intramundano de acuerdo con la concepción que estos filósofos tienen de Dios y cómo se relaciona con las cosas reales. Es posible, a partir del esquema inmanente y trascendente que ofrecen sus lecturas, aclarar la manera en que Spinoza ha sido tratado como panteísta y cómo su filosofía, junto a la de Zubiri, aportan para hablar de una conjunción entre lo divino y lo material.

En el cuarto capítulo desarrollamos el sistema de ambos filósofos desde el carácter material. La influencia de las ciencias naturales los llevó a responder cómo la materia es principio fundamental de la realidad. Cada uno desde sus diferentes perspectivas, Spinoza en su visión mecánica del mundo y Zubiri en su visión dinámica. Es importante decir que es ahí donde se fundamenta gran parte de la estructura de la realidad divina, expuesta en los capítulos anteriores y el por qué del carácter inmanente y trascendente de sus estructuras.

Para hablar de la estructura de la realidad como sustancia y sustantividad entre las obras de Spinoza y Zubiri hay que abordar las diferentes aristas que construyen esa estructura. Trazamos puentes teóricos para evidenciar la relación entre estos autores, en particular la herencia que Zubiri obtuvo de la filosofía de Spinoza. Una vez mostrado este primer punto, en los siguientes capítulos desarrollamos sus principios metafísicos: el tema de Dios como sustancia absolutamente infinita y sustantividad absolutamente absoluta, la relación entre panteísmo y panenteísmo en sus sistemas filosóficos para plantear una totalidad de la realidad. Por último, las perspectivas mecánicas y dinámicas como bases del conocimiento físico para construir una metafísica de la realidad. En cada uno de estos puntos exponemos los principios de sus filosofías.

¿Por qué Spinoza plantea que la realidad es una sustancia única? ¿A qué se debe que Zubiri rechace el principio de sustancia única y proponga la realidad sustantiva? ¿Cuáles son los

puntos de llegadas y las tensiones que existen entre estos autores? ¿De qué manera esta investigación plantea que Zubiri es deudor de la herencia filosófica de Spinoza?

Spinoza es uno de los filósofos más importantes de la historia de la filosofía. Su formulación *Deus sive natura*¹ ha sido discutida e interpretada en diferentes épocas. En esta investigación, también afirmamos que Zubiri tuvo presente esta definición y la de *sustancia única*, al igual que la relación entre *natura naturans* y *natura naturata*. Esto permitió que Zubiri respondiera a estos problemas filosóficos con su teoría de la sustantividad y de Dios como realidad absoluta.

La investigación la limitamos a dos conceptos claves: lo divino y lo material como unidad de lo real, porque demuestran la estructura panenteísta de la totalidad. La materia para Zubiri es “la esencia física constitutiva de las realidades materiales; en cuanto tal, es principio de las notas constitucionales de estas realidades”² la materia tiene una estructura y una actualidad física que está dividida en tres tipos de materia: elemental, corporal y biológica. Las notas constitucionales de cada uno de estos tipos de la realidad material constituyen la actualidad inmanente y trascendente del cosmos.

La materia en Spinoza trata el aspecto cuantificable de la realidad y la extensión del aspecto cualitativo. Este doble aspecto será importante en el trayecto del texto para distinguir entre el orden mensurable e inmensurable de la realidad.

Afirmamos que la definición realizada por Zubiri sobre la materia es una herencia que viene de Spinoza. Para él, la materia no es indigna de la naturaleza divina³, entendida esta naturaleza como sustancia infinita, y en la doble concepción de materia y extensión. La materia construye su presencia en el espacio de manera somática⁴. Y este aspecto corpóreo del cosmos es actualizado a través de la relación afectiva de los cuerpos que chocan y corresponden entre sí. En este dinamismo de los cuerpos como cosas materiales se define la estructura elemental, corporal y biológica del cosmos. Al igual que la aprehensión intuitiva de lo inmensurable.

¹ Baruj Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Pedro Lomba (Madrid: Editorial Trotta, 2020), 291 (E4p4dem).

² Xavier Zubiri, *Espacio. Tiempo. Materia* (Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 1996), 348.

³ Cfr. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2020, 63-64.

⁴ Cfr. Xavier Zubiri, *Naturaleza. Historia. Dios* (Madrid: Alianza - Fundación Xavier Zubiri, 1994), 457.

Spinoza y Zubiri tuvieron dos preocupaciones filosóficas similares, la de Dios y la de la materia. Nos basamos en la explicación de Hampshire sobre las dos vertientes que apuntan a los estudios de Spinoza:

desde la admiración que por él sintió Goethe hasta nuestros días, la filosofía de Spinoza ha seguido una curiosa historia doble que es reflejo cierto de su originalidad; para algunos, se ha revelado, ante todo, como un hombre obsesionado por Dios, un panteísta que interpreta todo fenómeno natural como revelación de un Dios inmanente pero impersonal; a otros les ha parecido un rígido materialista y determinista, que niega todo sentido a la moralidad y la religión. Su filosofía, con su característico aspecto doble, ha inspirado a dos tipos de espíritus, y ha sido interpretada según dos tradiciones.⁵

Al respecto, Zubiri escribió una filosofía sobre Dios como realidad intramundana y una metafísica sobre el carácter material de las cosas reales. También, él siguió una historia doble en su filosofía. Por lo que, en cada uno de ellos, no existe una oposición entre Dios y materia, sino dos momentos necesarios para el desarrollo de sus obras.

Le dedicamos dos capítulos para ahondar este doble aspecto y desarrollar sus oscilaciones. Pensar materia y Dios nos llevó a la duda de si sus sistemas son: panteístas, panenteístas o perteneciente a una concepción en que la realidad divina y de las cosas están comunicadas. Además, a pensar en cómo la filosofía habla sobre la totalidad como totalidad.

En sus diferencias está la respuesta que tienen por totalidad de las cosas, llamaremos aquí a esto mundo, porque en el caso de Spinoza hay una sustancia única inmanente en la que se sostienen las cosas reales, y para Zubiri dicha sustancia es inconcebible porque las cosas no tienen un soporte, sino que ellas mismas poseen un carácter determinante y abierto, a ellas les llamé sustantividad y mundo.

Al pensar en la totalidad de las cosas reales en cuanto reales, es decir en la impronta metafísica, aclaramos que esa concepción de totalidad o mundo que está presente en Zubiri es el de la sustantividad total y que las demás cosas reales son sub-sustantividades.

Spinoza no concibe a un Dios revelador⁶ como se interpretó en la filosofía alemana del siglo XIX. Zubiri tiene en cuenta esta relación entre el Dios de Spinoza y el Dios infinito del

⁵ Stuart Hampshire, *Spinoza*, Alianza Universidad 323 (Madrid: Alianza Ed, 1982), 22.

⁶ El estudio que Víctor Manuel Pineda sugiere sobre la lectura de los románticos alemanes del pensamiento de Spinoza es importante; tiene en cuenta la construcción de una filosofía de la religión en esos autores. Según Pineda, los románticos buscaban responder cómo conectarse con la totalidad. La respuesta que da Spinoza es opuesta a la de los filósofos románticos, porque el Dios de Spinoza no es de la revelación: “mientras que, para Spinoza, Dios no es objeto de ninguna forma de revelación, sino de

romanticismo alemán. Y lo interesante es ver cómo Zubiri, a lo largo de su obra va a utilizar ambas lecturas para dar su propia definición de Dios.

Para Spinoza, Dios es el ente absolutamente infinito⁷ y para Zubiri es la realidad absolutamente absoluta⁸. En la confrontación de estas dos últimas categorías se juega uno de los problemas principales de esta tesis. Zubiri dice que Dios no es un ente, sino que es *realidad abismal*⁹. Y Spinoza destaca que ese ente es el cosmos infinito y su esencia está expresada en diferentes atributos como extensión y pensamiento. La extensión es el carácter material en el que brota la vida y en el que la sustancia única, al menos dentro de los límites en que las puede percibir el ser humano, se presenta como materia elemental, corporal y biológica. De esta manera, es importante comprobar si es posible proponer un panenteísmo como estructura fundamental del cosmos.

El concepto de *inmanencia* de Spinoza tiene diferencias claras con el concepto de *transcendentalidad* de Zubiri. ¿Por qué *inmanencia*? Porque el sentido que se le da en esta investigación a la inmanencia es aquello que permanece; los vivientes permanecen en la realidad; y este campo de permanencia activa es donde las cosas se actualizan respectivamente. Por otro lado, lo novedoso es que el concepto *trans* en Zubiri tiene que ver con lo físico y con el problema de causalidad; según él las notas que posee una cosa son transcendentales a sí mismas y respectivas a las demás cosas, porque *trans* es de lo físico, este *trans* es “el salto obligado de una zona de realidad a otra”¹⁰; es lo que en varias partes de su obra define como el *dar de sí* de la realidad. Este salto entre zonas de la realidad es posible dentro de un campo de realidad que está abierto a estos saltos físicos y *dinámicos* de las cosas.¹¹ Por lo que este concepto del *dar de sí* y la

una rigurosa construcción intelectual, para los románticos el infinito se revela como una conciencia del desamparo y de la imposibilidad de la autosuficiencia de la vida humana. Dios es la tormenta, no el remanso”. Víctor Pineda, “Ironía y Geometría. Spinoza y los románticos”, *Revista Conatus*, Vol. 6, No. 11, 2012, 57.

⁷ Cfr. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2020, 59-64 (I, P15, Esc).

⁸ Xavier Zubiri, *El Hombre y Dios*, Nueva edición (Madrid: Alianza - Fundación Xavier Zubiri, 2012), 148. Es aquí donde Zubiri desarrolla cómo “Dios, está presente formalmente en las cosas constituyéndolas como reales” (148).

⁹ Sobre esta concepción de Dios, Villa afirma que Dios no es una cosa, no es un ente; sino que es realidad abismal, “la realidad sin fondo en la que el hombre está ya siempre implantado, gravitando en ella, vía los contenidos ofrecidos por las circunstancias”. José Alfonso Villa Sánchez, «Aproximación al Problema de Dios En Zubiri», *Franciscanum* 63, n.º 175 (2021): 31, <https://doi.org/10.21500/01201468.4536>.

¹⁰ Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. *Inteligencia y realidad*. (Madrid: Alianza Editorial y Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980), 127-32.

¹¹ Sobre la dinámica de la realidad, el curso que Xavier Zubiri impartió en 1968, *Estructura dinámica de la realidad* es central para ahondar en este estudio sobre el “trans” de las cosas físicas. También en su concepto sobre el “dar de sí” hay una relación y distinción importante entre el *conatus* de Spinoza y la fuerza mecánica, *vis*, de Leibniz. Cfr. Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, (Madrid: Alianza Editorial : Fundación Xavier Zubiri, 1989).

definición de *trans*, se pondrán a discusión con la concepción de *conatus* que Spinoza desarrolló, para ver si esta comparación muestra el dinamismo estructural de la extensión o realidad material del cosmos.

Bajo esta forma investigativa de proceder, consideramos que llegaremos a la importancia que existe al hablar sobre la unidad de lo real en el aspecto divino y material, a partir de Spinoza y Zubiri. En las siguientes páginas veremos cada una de las aristas que suponen pensar a nuestros autores y los temas que tratamos en conjunto. De manera que logremos, en cada capítulo, responder cómo Zubiri renueva el pensamiento spinozista desde su filosofía, cuáles son los puntos de encuentro y desencuentro en sus sistemas de pensamiento, y descubrir los desafíos que requiere una investigación de este tipo.

CAPÍTULO I. INSUMOS SPINOZIANOS PRESENTES EN LA OBRA DE ZUBIRI

1. Introducción

En este capítulo hay dos puntos centrales para que esta investigación sea efectiva. En primer lugar, exponemos los conceptos fundamentales con los que trabajamos; y el segundo momento planteamos el tipo de lectura que Zubiri hizo en sus años de profesor de Historia de la filosofía sobre el pensamiento de Spinoza. Dadas estas dos exposiciones, podemos hablar sobre la unidad de lo real en tanto que riqueza divina y material, a partir de Spinoza y Zubiri.

Presentamos los conceptos principales de esta investigación para enfatizar cómo hilamos este trabajo teórico y cuáles son los puntos que circundan en el resto de nuestro texto. Defendemos que la recepción filosófica de Zubiri sobre Spinoza no fue una lectura superficial, sino la de un autor que dio respuesta a esos nudos que Spinoza, en el horizonte de la modernidad, también se dio a la tarea de desatar. Luego de exponer los conceptos principales, presentamos un análisis de las diferentes interpretaciones que Zubiri entabló al leer, escribir y criticar el pensamiento de Spinoza durante sus primeros años de trabajo intelectual. Aquí nos apoyamos de la mano de otros autores para crear puentes teóricos entre Spinoza y Zubiri. Afirmamos que los años en los que Zubiri fue profesor de la Universidad Central de Madrid existió un interés por la filosofía de Spinoza. Esta propuesta tiene los siguientes momentos: Zubiri junto a María Zambrano leyó la *Ética* de Spinoza desde una concepción acosmista; algunos de los análisis que Zubiri realizó sobre Spinoza están apoyados de temas y problemas metafísicos que reflexionó desde Hegel; la relación y necesidad de la presencia de Spinoza en Zubiri, a través de sus lecturas de Descartes lo llevaron a su propuesta entre la unión cuerpo y alma; la influencia de los conceptos de *natura naturans* y *natura naturata* que ambos filósofo trabajaron para hablar del aspecto material y divino como unidad tiene su legado en el sistema metafísico de Escoto Eriúgena.

Al trazar puentes entre estos autores, los hallazgos encontrados nos indicaron que la lectura de Zubiri sobre Spinoza está latente en los momentos álgidos de sus primeros años de formación intelectual. Y a su vez, esa presencia contribuyó en la construcción de su obra de madurez que se centró en el carácter material y divino de la realidad.

2. Conceptos centrales

Spinoza y Zubiri son filósofos con un aparato metafísico sólido. El punto de este apartado es dejar claro los conceptos que utilizaremos en los demás capítulos. Algunos están íntimamente relacionados y otros tienen un distanciamiento obvio porque a estos autores los divide tres siglos de pensamiento.

El primer concepto que abordamos es el de Dios como naturaleza y realidad divina. De ahí se sigue que esta idea de Dios está vinculada con el concepto de materia, que es el otro principio central de la investigación. Luego abordamos el concepto de mundo como totalidad cualitativa desde donde pensamos la unidad de lo real. La relación entre la idea de mundo nos sugiere pensar en la estructura inmanente y trascendental de la realidad. Por eso consideramos en esta primera parte aclarar lo que entendemos por ambas estructuras en la riqueza de lo divino y material. Por último, desarrollamos el concepto de realidad porque es uno de los que más ocuparemos en el transcurso de la investigación.

2.1 Dios

Ambos filósofos reformularon la idea de Dios porque rechazaron la propuesta tradicional de un Dios transitorio a los seres humanos y a la realidad material en general. En sus textos, Dios no es una entidad omnisciente que se puede conocer mediante una experiencia religiosa según ideas dogmáticas, tampoco es un objeto de estudio que cae en una reducción antropológica. Lo interesante es ver cómo sugieren una idea de Dios acorde a una visión intramundana.

Para Spinoza Dios no era un problema filosófico por ignorar, más bien era el problema fundamental¹². Y era necesario, en su contexto de una nueva ciencia y filosofía, plantear otras definiciones que estuvieran más acordes para envolver la idea de una totalidad del universo sin perder ese concepto principal de la tradición filosófica. Para él, significa que Dios es todo lo que hay. Tampoco, en la obra de Zubiri, Dios es un tema filosófico para pasar desapercibido, sino que Dios es una realidad que se conoce a través de la estructura de las cosas reales.

¹² Es importante señalar que en el pensamiento de Spinoza: “como en todos los demás del siglo XVII, es menester asegurar la existencia de Dios. Y esto en un sentido quizá más extremado todavía, puesto que tiene que atribuir a la naturaleza misma, junto al carácter sustancial, la divinidad”. Cfr. Julián Marías, *Historia de la filosofía* (Madrid: Revista de Occidente, 1980), 225.

Spinoza define a Dios como un “ente absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos cada uno de los cuales expresa una esencia infinita”¹³. Dios o Naturaleza es una sustancia de infinitos atributos que produce variaciones o modulaciones de su propio ser.

Si Dios es la Naturaleza, entonces no es transitivo y tampoco tiene una relación sobrenatural con el ser humano y las cosas. En el caso de Zubiri, Dios no es una única sustancia de infinitos atributos que produce modos, pero es una realidad que no es transitiva, sino que está en un plano inmanente y trascendente del mundo. Para el filósofo vasco, Dios es “fundamento último posibilitante y impelente de la articulación, digámoslo así, de las cosas reales en ‘la’ realidad”¹⁴. Dios no es imagen del ser humano, pero sí es un problema para él porque ambos forman una estructura circular.

Estas definiciones, aparentemente disyuntivas, tienen un enlace que nos interesa. Por un lado, cuando Spinoza habla del Dios o Naturaleza como ente absolutamente absoluto aparece, con ciertos matices, la idea de mundo que Zubiri desarrolló porque en sus esquemas tienen la necesidad de plantear una unidad de lo real. En Spinoza esa unidad es la expresión de lo modos en la única sustancia y para Zubiri es la respectividad de las cosas reales en el orden de lo real y la talidad. El orden de lo real es “la respectividad que todas las cosas tienen entre sí nada más que por ser reales”¹⁵, y el orden de la talidad es la “respectividad en virtud de la cual cada cosa es lo que es”¹⁶. Dios y mundo tienen una conexión en el campo metafísico de la unidad de lo real.

Dios, dentro del sistema autogénico de Spinoza es “causa de sí, esto es, su esencia implica necesariamente la existencia, o sea, que a su naturaleza pertenece el existir”¹⁷, es infinita y sus atributos “pertenecen a la naturaleza de una sustancia en el que cada uno de sus atributos sea concebido por sí, ya que todos los atributos que tiene han sido siempre simultáneamente en ella y ninguno ha podido ser producido por otro, sino que cada uno expresa la realidad o el ser de la sustancia”¹⁸. En estos dos momentos, lo que demuestra es que nada puede definirse sino es dentro del Dios que él propone y aceptar que todas las cosas son en Dios y que “De la necesidad

¹³ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 42 (E1def6).

¹⁴ Zubiri, *El Hombre y Dios*, 111.

¹⁵ Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, 57.

¹⁶ Idem.

¹⁷ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2020, 47 (E1p7d).

¹⁸ Ibidem, 51 (E1p10e).

de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos”¹⁹. Este esquema que arroja Spinoza sobre la unidad de lo real, Zubiri va a renovarlo para hablar de la unidad dinámica de las estructuras de la realidad.

Lo que oscila en ambos pensamientos es que ellos quieren demostrar una totalidad de lo real en las cosas físicas, articuladas también en una dimensión divina. Spinoza le llamó *Deus sive Natura*, y Zubiri Dios intramundano. Ambos hablan de que, para conocer a Dios, ya sea para un amor intelectual o experiencia, el punto está en la profundidad trascendental con la que el ser humano va hacia el campo inmanente de las cosas reales. Esto quiere decir que “La trascendencia de Dios no es ni identidad ni lejanía, sino trascendencia en las cosas”²⁰ porque él no es extramundano, sino intramundano. Así como Spinoza presenta un Dios inmanente, la renovación de Zubiri sobre Dios intramundano también conserva un campo inmanente y trascendente en las cosas reales.

Por otro lado, cuando Zubiri dice que el hombre está volcado a Dios como una “marcha hacia la profundidad de lo real en el mundo”²¹, aparece el planteamiento de Spinoza del amor intelectual a Dios. Ambos filósofos apuestan por un conocimiento de Dios y en el caso de Spinoza este amor, a través del segundo y tercer género del conocimiento, da alegría. En el capítulo 2 vamos a ver cómo estos enlaces nos permitan hablar de que ambos autores propusieron una religión verdadera que no estuviera al filo de las convencionalidades de las instituciones religiosas de sus épocas que abogaron por un Dios anclado a la superstición, a una idea antropomórfica y a una subordinación del miedo.

En Spinoza, Dios es naturaleza; y en el caso de Zubiri, Dios es realidad. Naturaleza y realidad tienen una relación metafísica que desprende otra noción, este Dios pertenece al mundo porque está en las cosas, el *mundo* del hombre y el mundo de Dios es el mismo; al igual que la naturaleza en la que está el ser humano y Dios es la misma dimensión. Aquí naturaleza (vía de Spinoza) y mundo (vía de Zubiri) tienen un orden metafísico que ofrece la idea de unidad de lo real: ya sea como sustancia única o única sustantividad.

Por otro lado, el problema filosófico sobre Dios envuelve el concepto de *natura naturans*. Concepto utilizado en la tradición filosófica, pero aquí los vemos desde las renovaciones que

¹⁹ Spinoza, 64 (E1p16).

²⁰ Zubiri, *El Hombre y Dios*, 176.

²¹ Cfr. El artículo de José Alfonso Villa Sánchez, *Aproximación al problema de Dios en Zubiri*, 10.

ellos realizaron para responder a la *natura naturans* transitiva de la filosofía escolástica. Spinoza señaló en su *Tratado Breve* que: “También los tomistas han entendido por la misma a Dios; pero su naturaleza naturante era un ser (así lo llamaban) aparte de todas las cosas”²². En el caso de Zubiri hay una preocupación similar: “Dios no es una cosa que está allende las cosas mismas, ni es tan sólo una especie de causa eficiente, como *natura naturans*, que subyace a todas ellas”²³. La causa eficiente que Zubiri pensó en esa página es la de Tomás de Aquino sobre la causa incausada. Pero, conlleva a otros problemas en el segundo capítulo: ¿qué tipo de causa eficiente planteó Spinoza y cuál es el tipo de causalidad que va a ofrecer Zubiri?

En la estructura de la *natura naturans* y la *natura naturata* de Spinoza se da la relación inmanente entre sustancia, atributos y modos. Y la relación estructural de naturaleza naturante y naturada en Zubiri está la relación inmanente y trascendente de la dimensión sustantiva de las cosas reales. Ambas propuestas sugieren una articulación de un carácter divino y material intramundano que, a sus maneras, llamaron Dios. Esto nos lleva al problema fundamental del carácter intramundano en nuestra investigación: la materia.

2.2 Materia

Hay una influencia científica en la obra de estos filósofos y que en varias ocasiones van a entrar como momentos centrales de sus obras para justificar sus planteamientos sobre la materia. Para una metafísica de la materia se necesita de una física de esta. El *boom* de la modernidad con los aportes de la física de Galileo, Descartes y Newton dieron una visión diferente de lo que antes se entendió como extensión. Spinoza distingue entre materia y extensión. La extensión es un atributo de la sustancia y es infinita en su género, tiene un carácter cualitativo. Mientras que la materia es la realidad cuantificable. Cuando habla de la materia tienen en mente los cuerpos particulares que se explican en la extensión. Durante este período hubo una precisión por abordar aquellas cosas o fenómenos de manera cuantificable y describir cómo coexisten en el espacio. Hay una perspectiva física en Spinoza cuando habla sobre la materia y a la vez una perspectiva metafísica de los atributos de Dios. Su filosofía distingue entre lo mensurable y lo inmensurable de la realidad.

²² Baruj Spinoza, *Tratado breve* (Madrid: Guillermo Escolar editor, 2020), 123. (KV I, 9/1).

²³ Zubiri, *El Hombre y Dios*, 308.

Para él la materia es la misma en todo lugar (“*quod materia ubique eadem est*”) y ella no es “indigna de la naturaleza divina”²⁴. Al seguir el rastro sobre la materia y extensión mantuvo un común denominador. Los cuerpos están en la dimensión de este atributo de la extensión y se rigen bajo las leyes del movimiento y el reposo²⁵. Esto significa que la materia es una parte central. Las cosas cuantificables obedecen al carácter material y las perfecciones de Dios al carácter de la extensión.

Lo novedoso de este planteamiento es que Spinoza pone a la misma a los atributos del pensamiento y a la extensión para comprender la realidad. En el atributo de la extensión el intelecto es capaz de percibir intuitivamente las perfecciones de Dios y también es capaz de examinar las cosas que son cuantificables y coexisten en el espacio. Spinoza se rige bajo el principio de: “El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas”²⁶, tanto la extensión como el pensamiento no pueden existir sin el otro²⁷. Además, que la materia misma tiene un carácter dinámico necesario para la sustancia. La materia en ese sentido o los modos finitos expresan el dinamismo de la sustancia.

Esta propuesta física sobre la materia ya está registrada en sus escritos de juventud. Por ejemplo, en el *Tratado Breve* la materia (“*stoffe*”) es lo que todo cuerpo (“*lighaam*”) sea simple o compuesto comparte, “dado que la naturaleza de la materia o del cuerpo ha existido antes que la figura de este cuerpo humano existiera, esa naturaleza no puede ser propia del cuerpo humano”²⁸. El cuerpo del ser humano como los demás cuerpos están regidos por las leyes de la materia. Entonces, a partir de esta concepción que trabajaremos en los capítulos posteriores diremos que el cuerpo es un “modo que expresa de cierto y determinado modo la esencia de Dios en la medida en que se considere como cosa extensa”²⁹. Cualquier cuerpo, piense o no, tiene materia y pertenece a los infinitos atributos de la sustancia.

Zubiri resaltó el tipo de concepción de materia que se desarrolló en la modernidad y que aún en su época la filosofía estaba acostumbrada a destacar. Según él, en su curso *Estructura*

²⁴ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 64. (E1p15ap).

²⁵ Ibidem. “*Omnia corpora vel moventur, vel quiescunt*”, 120. (E2p13eax1).

²⁶ Ibidem, 108. (E2p7).

²⁷ Así lo expresa en su artículo Susan James: “*Since the mind is the idea of a body that actually exists, the mind must depend for its being on the existence of the body and cannot exist without it*”, Cfr. “The body and the good life”, Editado por Matthew J. Kisner y Andrew Youpa, *Essays on Spinoza’s Ethical Theory* (Oxford: Oxford university press, 2014), 145.

²⁸ Spinoza, *Tratado breve* (Madrid: Guillermo Escolar editor, 2020), 128 (KV II, Prefacio/4).

²⁹ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 101. (E2def1).

dinámica de la realidad, “Estamos habituados a un concepto puramente geométrico de la materia, que deriva de Descartes, y a lo sumo a un concepto mecánico de la materia, que predominó hasta los últimos años del siglo XIX”³⁰. Esta visión geométrica y mecánica que menciona el filósofo vasco pasó por la propuesta del orden geométrico que propuso Spinoza y sus contemporáneos. Pero nuestra crítica es la siguiente, dicha generalización que Zubiri realizó sobre tres siglos de filosofía tiene el efecto de meter a todos los filósofos en una misma concepción mecanicista y geométrica, cuando en el caso particular de Spinoza, por ejemplo, tiene distinciones con la mecánica de Descartes. Los cuerpos en Spinoza tienen una vivencia y dinamismo, además ellos están en constante actualización de la sustancia única.

Nosotros sostenemos que a pesar de las distancias entre Spinoza y Zubiri hay una cierta cercanía sobre la materia. En la clasificación que Zubiri hizo sobre la materia como elemental, orgánica y biológica hay una organización por hablar de la materia desde el aspecto más simple hasta el más complejo en su carácter cuantitativo. En cada una de ellas hay concatenaciones o como construyó él, respectivamente internas y externas. La materia, tomando en cuenta las ideas de la física de su tiempo, distorsionan y determinan la estructura del espacio. No es que unas leyes físicas inmutables y fijadas en una gran sustancia determinan el curso de las cosas reales, sino las cosas reales en sus determinaciones sustantivas distorsionan el espacio en el que ellas se mueven, y ese mismo espacio determina la manera en cómo se comporta la materia porque el espacio es respectividad, las cosas respecto a otras cosas reales.

Por otro lado, Zubiri distinguió entre materia y cuerpo porque “una partícula elemental de la materia no es un formalmente un corpúsculo”³¹. No quiere decir que sean antagónicas, pero sí que hay una distinción en el sentido que la física y la biología de su época le ofrecieron para hablar de una estabilización de la materia y una vitalización de la materia. En esta distinción de materia y cuerpo, la cual no alcanzó Spinoza, sí hay algo en común entre nuestros autores. La idea que la materia es un papel central en las cosas reales. Además, que ambos entendieron la importancia de hablar de un aspecto cualitativo de la realidad, Spinoza de la extensión como atributo de Dios, y Zubiri de sustantividad absoluta en tanto que mundo, y del aspecto cuantitativo que refiere a aquello que se puede medir como los cuerpos materiales que coexisten

³⁰ Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, 175.

³¹ *Ibidem*, 177.

en el espacio. Esta distinción es crucial y la desarrollaremos en varios momentos de nuestra investigación.

Las cosas reales están construidas por individuos (Spinoza) o notas (Zubiri) y que la vez hay una conexión interna y externa, ya sea por el movimiento y reposo de los cuerpos (Spinoza) o por la respectividad interna y externa de las notas y sistemas de notas (Zubiri). Un momento esencial para nuestra investigación fue fijarnos en cómo Spinoza considera importante el movimiento de la materia simple y compleja, a través de las leyes del movimiento y la inercia que Galileo había implementado “Todos los cuerpos, o bien se mueven, o bien están en reposo”³² y seguido de ese axioma dice “Cada cuerpo se mueve, ya más lentamente, ya más rápidamente”³³. La distinción de los cuerpos no está determinada por la sustancia sin más, como si esta diera una fuerza sobrenatural para su movimiento, sino que los cuerpos tienen su propio dinamismo, su propia individualidad material. Estos cuerpos:

son cosas singulares que se distinguen entre sí en razón del movimiento y del reposo. Y así, cada uno de ellos ha debido ser determinado necesariamente al movimiento o al reposo por otra cosa singular, a saber, por otro cuerpo que, asimismo, o bien se mueve o bien está en reposo. Y tampoco este se ha podido mover o estar en reposo si no ha sido determinado al movimiento o al reposo por otro, y este a su vez por otro, y así al infinito.³⁴

Esta explicación del carácter mecánico de los cuerpos es la estructura de cómo Spinoza concibió la materia. En el capítulo correspondiente a este asunto tenemos en cuenta que la mecánica de Spinoza es dinámica porque en la sustancia en general es actividad, sea en el atributo de la extensión o el atributo del pensamiento. Con esto queremos decir que la materia es el fundamento mismo de toda realidad expresada en la realidad física.

En esta medida confirmamos que la riqueza material de estos filósofos es un carácter crucial de la realidad, o sea, la naturaleza. Además, que nos ofrecen desde un estudio histórico y filosófico entender cómo sus ideas pueden coaccionar para hablar sobre la evolución y perspectiva filosófica del carácter esencial de las cosas reales como materiales.

³² Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2020, 120. (E2p13eax1).

³³ Idem.(E2p13eax2).

³⁴ Ibidem, 121-22. (E2p13eLem3d).

2.3 Mundo

El planteamiento sobre Dios y la materia hay un principio que sale a flote: el de mundo. Nuestros autores tuvieron un sentido de la realidad como infinita o real en el que todas las cosas, materiales y pensantes, son expresiones. Aquí hay una idea de naturaleza o sustancia (Spinoza) que equivale metafísicamente a la idea de mundo (Zubiri). Cuando Zubiri habla de mundo lo distingue del cosmos, porque el primero equivale al aspecto de cualidad y el otro al aspecto cuantificable. Todas las cosas que pertenecen al cosmos son cuantificables y las que pertenecen al mundo en tanto que extensión son cualitativas. El concepto de mundo sería lo que el intelecto percibe de manera intuitiva y no a través de una medición.

Lo mismo sucede con la distinción entre la propuesta de naturaleza como sustancia única y el universo como un modo infinito mediato que Spinoza lo llamó faz total del universo (“*facies totius universi*”). La faz total del universo es un individuo que tiene partes, por lo tanto, no es la sustancia misma. Este individuo, infinito mediato, pertenece al atributo de la extensión. No es singular como es un animal o un sistema solar, pero tiene partes porque los individuos, animales o sistemas solares, conforman la faz total del universo³⁵. Ella es un individuo total donde los cuerpos finitos se interrelacionan.

Estos conceptos salen a colación en ambos momentos de nuestra investigación: tanto en el problema y estructura de Dios y en la estructura mecánica y dinámica de la realidad material.

Cuando Zubiri plantea los términos de mundo y cosmos hay una impronta spinozista dentro de su propuesta. En *Estructura dinámica de la realidad* hay una respectividad que constituye el cosmos y el mundo en cuanto que Todo, por un lado, este Todo tiene un carácter real y otro talitativo. Esta respectividad entre mundo y cosmos es un sistema que “es el único que es sustantivo, el único sistema que está dotado precisamente de causalidad. Podría llamarse

³⁵ En esta sintonía es importante mencionar: “La faz de todo el universo aún todos los cuerpos finitos que pasan a ser parte de un mismo todo que los interrelaciona: el modo infinito mediato del atributo extensión. Partes que cambian continuamente en un todo en el que convergen y que permanece siempre el mismo. Así, desde los cuerpos compuestos más ínfimos, pasando por una célula, los componentes de la sangre, un órgano, un humano, un animal no humano, la tierra, el sistema solar, etc. son individuos que conforman la faz de todo el universo, también nombrada como «el conjunto», «la naturaleza toda» o «el individuo total». La faz de todo el universo permanece invariable aunque sus partes varíen constantemente. De este modo, la finitud de los individuos finitos se interrelaciona con la infinitud de la que es parte, la de los modos infinitos mediatos, en la inmanencia de la única sustancia que es a su vez infinita”. Cfr. Claudia Aguilar, «El modo infinito que es un individuo: la faz de todo el universo en la filosofía de Spinoza», *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* 26, n.º 2 (21 de mayo de 2021): 22, <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v26i2.9545>.

natura naturans, o Todo”³⁶, cuando menciona la *natura naturans* ya no como Dios sino como la unidad coherencial entre cosmos y mundo enfatiza que “no se trata de un sujeto de los fenómenos cósmicos. No se trata tampoco de una raíz de donde estos fenómenos emergen. Se trata pura y simplemente de una estructura [...] que es activo en sí mismo y por sí mismo”³⁷. Y este sistema único sustantivo abarcan todas las estructuras de los dinamismos como el movimiento local, los fenómenos físicos, un ser vivo, el ser humano, la historia y sociedad humana. Tal parece que esta definición del Todo como mundo y cosmos equivale al carácter de faz total del universo de Spinoza. Por lo que es importante señalar durante esta investigación la relación entre partes y todo. Es importante decir que sustancia para Spinoza es más que un todo, porque la sustancia es indivisible, no posee partes.

Entonces, la propuesta de mundo de Zubiri es el carácter trascendental de la unidad respectiva de las cosas y no equivale al de sustancia, sino a los atributos, extensión y pensamiento. En cambio, el de cosmos representa el carácter talitativo de esa unidad de lo real y sí equivale a la faz total del universo. Cuando distingue entre cosmos y mundo, le da al primero su carácter talitativo “el momento por el cual esta realidad es tal realidad”³⁸, y esta talidad es que la cosa es tal como ella es “con colores, la temperatura, la distancia, el volumen”³⁹, pero el filósofo vasco no sólo se queda con eso, sino que esa talidad en la que están respectivamente el contenido de una cosa afecta a su carácter de realidad. La realidad tiene dos dimensiones que está en respectividad:

El primer punto de vista es el talitativo, y es para lo que yo reservaría temáticamente el nombre de *cosmos*: el cosmos es la unidad respectiva de las cosas por razón de su talidad. En cambio, a la unidad respectiva en la dimensión trascendental, es decir, por ser las cosas reales en tanto que reales, es a lo que temáticamente yo llamaré *mundo*.⁴⁰

La idea acá es que el orden talitativo que expone Zubiri es el de conexión de cosas y es cuantificable, se pueden medir. A la par de lo que pensó Spinoza, los cuerpos como individuos simples y complejos están en constante conexión y a raíz de esta conexión expresan la actualización constante de la naturaleza total en tanto que modos materiales como explicamos en el apartado anterior. Y en voz de Zubiri es la respectividad desde un carácter trascendental; es la

³⁶ Cfr. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, 91.

³⁷ Ídem.

³⁸ Cfr. Xavier Zubiri, *Sobre la realidad*, (Madrid: Alianza ed. Fundación Xavier Zubiri, 2001), 138.

³⁹ Ídem.

⁴⁰ Ídem.

profundidad de las cosas reales en tanto que reales que él define como mundo. Este mundo es posible pensarlo como “la unidad dinámica en que todas las sustantividades dinámicas por sí mismas están en respectividad”⁴¹. Y que en esa respectividad muestran su constitutiva innovación. Zubiri, en este sentido, piensa que no existe algo que esté más allá del todo y las partes porque “La realidad del mundo es sustantividad y estructura, pero no es sustancia [...] esta realidad tiene como momento suyo interno el ser dinámica. Y ser dinámica no consiste en ser inestática, ni en algo superior. Consiste pura y simplemente en ser activa por sí misma”⁴². Hasta aquí nos parece importante decir que la distinción entre mundo y cosmos que Zubiri construyó equivale al de la faz total del universo como un modo infinito mediato de la extensión, que a su vez es una expresión de la sustancia o *natura naturans*, actividad en y por sí misma. Si se habla de mundo es importante pensarlo como ese atributo extenso de la sustancia, dinámico y activo. Y si se habla de cosmos es pertinente pensarlo como esa faz total del universo que permanece invariable, aunque sus partes varíen y converjan constantemente.

2.4 Inmanencia

El punto clave de la filosofía de Spinoza desarrollada en su *Ética* y que sostiene la actividad productiva de la sustancia única es su propuesta sobre la inmanencia porque implica la vinculación de Dios y el mundo, “Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas”⁴³. En la propuesta de la inmanencia de Spinoza, según Deleuze, “ya no podemos distinguir muy bien la causa del efecto, es decir Dios de la criatura misma [...] esta causa extraña que no solamente permanece en sí para producir, sino que lo que produce permanece en ella. Dios está en el mundo, el mundo está en Dios”⁴⁴. Ante su crítica de una secuencia lineal que inicia con una primera causa incausada y que compone una jerarquía, Spinoza refuta con su propuesta de causa inmanente donde “la esencia de Dios se sigue que Dios es causa de sí y de todas las cosas”⁴⁵, que se sostiene porque “Dios, o sea, la sustancia que consta de infinitos atributos cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente”⁴⁶. La inmanencia es así el plano de la sustancia que comprende los infinitos atributos y modos en actividad y productividad

⁴¹ Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, 317.

⁴² *Ibidem*, 326.

⁴³ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2020, 70. (E1p18)

⁴⁴ Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, 2 ed., (Buenos Aires: Cactus, 2008), 14.

⁴⁵ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2020, 89. (E1p34d)

⁴⁶ *Ibidem*, 52. (E1p11)

constante, y que a su vez estos modos desde su particularidad expresan esa sustancia. Sobre esta novedosa interrelación entre Dios y los modos:

La teoría de la causalidad inmanente permite establecer que todas las cosas son en Dios y que nada puede concebirse sin Él. Su potencia no consiste en crear algo que está más allá de sus propios ‘confines’, en trascender y abandonar sus obras. Habría, en la otra cara de la realidad, una presencia de Dios en las cosas que permitiría percibir la realidad de una fuerza natural que, desplegada en el orden de las cosas del mundo, hace concebible la acción en todas cosas finitas, incluyendo la acción humana en el campo de la virtud y en el de vida asociada. Hay, pues, un doble aspecto a considerar: que no sólo las cosas son y habitan dentro de Dios (Dios como causa inmanente que, en tanto que efecto, no se distingue de su causa); también tenemos que Dios habita las cosas como una especie sosegada presencia intelectual tanto como fuerza apta para la acción. En suma, se trata de examinar a las cosas como inmanente a Dios y Dios como inmanente a las cosas.⁴⁷

Esta distinción que nos ofrece Víctor Manuel Pineda en su tesis doctoral es la lectura de un carácter inmanente tanto de Dios *en* las cosas como las cosas *en* Dios que van a dar paso a nuestra interpretación sobre el panteísmo y panenteísmo de Spinoza y Zubiri. Actividad y productividad de Dios, pero también de las cosas que se diferencian de él y en su particularidad de expresar a Dios.

Sobre la inmanencia o *in-manere*, Zubiri la aborda al pensar en el ser viviente y su vitalidad. De acuerdo con su propuesta: “El movimiento vital no es espontáneo, sino *inmanente*; la vida es *automoción*”⁴⁸. Para él, la vida tiene la capacidad de moverse por sí mismo porque un ser viviente ejecuta una serie de acciones vitales que quedan o refluye por sí mismas en el propio viviente que las ejecuta. A esto le llamó el dinamismo de la realidad. Su modelo físico de las cosas reales como sistemas de notas, sustantividades, están en la actividad dinámica de *poseerse* para responder cómo la materia tiene capacidad potencial, por innovación, sistematización y elevación de sus propiedades, para hacer viviente a estructuras superiores, “la materia da desde sí misma por sí misma”⁴⁹.

Frente a un rechazo de toda sustancialización de las cosas como algo que subyace y mantiene a todas ellas, Zubiri va a proponer una unidad estructural de las cosas reales y de conservación de sus estructuras. Aquí mantiene la importancia de la inmanencia, pero esta

⁴⁷ Víctor Pineda Santoyo Manuel, «Comunidad de ciencia, comunidad de potencia; dios y hombre en la filosofía de Spinoza» (México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997), 10-11, <http://132.248.9.195/pmig2016/0247710/0247710.pdf>.

⁴⁸ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, Estudios filosóficos (Madrid: Alianza: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986), 551.

⁴⁹ *Ibidem*, 475.

conservación de las estructuras es un sistema dinámico en el que un viviente, un modo, posee una estructura con la que persiste. En ese sentido habló de una manencia dinámica, donde bajo una lógica amplia de la inmanencia fundada por Spinoza, pudo decir que el viviente posee a sí mismo su estar en movimiento y no es producto de una secuencia causal. Zubiri indicó: “De ahí que la acción vital como acción inmanente remita a una sustantividad afectada por un movimiento. Todos los cuerpos del movimiento están afectados por el movimiento, pero se encuentran simplemente estando en movimiento”⁵⁰; y dentro de ese autopoerse toda realidad intramundana no está aislada, sino que es respectivamente a otras. Todas las cosas, al igual que el hombre, pensó Zubiri, se mueven para poder subsistir. Las cosas vivas se afirman y se conectan con otras porque están en movimiento.

Ante una lógica de la inmanencia hay una propuesta de lo vital del movimiento como seguir viviendo o al modo spinozista que las cosas singulares se esfuerzan por perseverar en su ser (*in suo esse perserverare conatur*⁵¹). De acuerdo con estos puntos podemos decir que las cosas reales: ya sean átomos, moléculas, unidades ecológicas o sociedades; cada una de ellas da de sí, están en respectividad y posibilitadas a construir un mundo que no está acabado, sino que se sigue organizando. Además, que ese dar de sí como innovación implica el esfuerzo (*conatus*), de las cosas reales, por perseverar en su ser. En la concatenación de ambas propuestas, al hilo de la inmanencia como el lugar propio donde la realidad se dinamiza, podemos señalar que toda realidad persevera en su ser porque su carácter fundamental es dar de sí entre otras cosas reales.

2.5 Trascendencia

El concepto de trascendencia ha sido polémico para el estudio desde la perspectiva de Spinoza porque él rechazó esta concepción. Pero su crítica es al concepto clásico que tiene los trascendentales o “*lo transcendental*, es decir aquello que debe predicarse del ser en tanto que ser”⁵². Sobre este estudio Zubiri planteó: “La Escolástica ha llamado a este orden ‘modos generales de ser’, es decir, aquellos que competen a todo ente por su mera razón de ente. Y esos modos son los seis trascendentales clásicos *ens, res, unum, aliquid, verum, bonum*”⁵³. Este orden no es una enumeración “sino que entre estos momentos entitativos existe una interna

⁵⁰ Ibidem, 552.

⁵¹ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 194 (E3p6).

⁵² José Alfonso Villa Sánchez, *La actualidad de lo real en Zubiri* (México: Plaza y Valdés, 2014), 277.

⁵³ Xavier Zubiri, *Sobre la esencia* (Madrid: Alianza ed., 1985), 418.

fundamentación”⁵⁴ que se da a la tarea de analizarla de manera crítica⁵⁵ para redimensionar lo trascendental a su modelo físico o intramundano de la realidad⁵⁶. En su explicación de los trascendentales⁵⁷ está la aceptación de lo trascendental mismo que son *ens* y *res*, luego las propiedades de lo trascendental *unum*, *aliquid*, *verum* y *bonum*. Pero esta estructura de los trascendentales se posiciona al ente en cuanto ente. Luego en la modernidad estos trascendentales pasaron de ser *ordo entis* a *ordo objecti*; “Pero Zubiri piensa que trascendental *qua* trascendental es la realidad misma, no el ser ni el yo puro (Kant, Husserl)”⁵⁸.

Al referirse a la dimensión trascendental de las cosas reales tiene en cuenta que se trata de los caracteres físicos de la realidad. No son propiedades del ente y tampoco del objeto, sino que el orden de la realidad en cuanto realidad. Cuando Zubiri habla de la realidad se refiere a dos ordenes, el orden de la “talidad” y el orden “trascendental”. Sobre esta explicación que es de las centrales en su obra puede decirse por el momento que:

Las cosas, tales como son en realidad son, ante todo, cosas reales cada una en y por sí misma; pero, además, estas cosas se hallan realmente vinculadas entre sí en una u otra forma. Ambos momentos talitativos tienen una función trascendental [...]. Este doble momento nos descubre dos aspectos de la estructura trascendental. Uno es la estructura trascendental de cada cosa real en y por sí misma; otro es la estructura trascendental determinada por la vinculación de cada cosa con las demás⁵⁹.

⁵⁴ Ídem.

⁵⁵ Zubiri, *Sobre la esencia*, 418-22.

⁵⁶ Cfr., el análisis crítico sobre los trascendentales para la filosofía escolástica y Kant, en Zubiri, *Sobre la realidad*, 72-98. También menciona: “Kant tiene la idea de haber realizado lo que él llama el giro copernicano, es decir, de haber convertido los trascendentales, los caracteres del ente en cuanto tal, en caracteres de la inteligibilidad en cuanto tal. No obstante, continúa siendo lo trascendental un concepto, y además un concepto a priori [...] la realidad sustantiva aparece en una forma muy modesta debajo del vocablo objeto. Es *res objecta*. El mundo de la realidad, que en Aristóteles y la Escolástica aparecería entificado y convertido en ente, aparece convertido en manos de Kant en objeto, *objectum*, algo que está delante: *Gegenstand*”, Ibidem, 80-81. Dentro de este recorrido histórico tan propio de Zubiri para explicar desde dónde va a hablar, nos lleva a decir que en su propuesta no hay una entificación de la realidad y tampoco una objetualidad, sino “formalidad de realidad”, la realidad como “de suyo” es lo que la inteligencia sentiente aprehende. Ella no aprehende ni objetos ni entes, sino algo aún más primario: la realidad, y tal como ella es. Cuando habla que algo es “de suyo” quiere decir que “tiene un sistema de notas en unidad coherencial primaria, esto es, suficientes y necesarias para ser lo que es y no ser otra cosa”. Ibidem, 82; y ese sistema de notas coherencial se hace presente, se actualiza, en la inteligencia sentiente. Y en esa propuesta de la unidad coherencial primaria apunta su propuesta de la trascendencia como una función intramundana de las cosas reales.

⁵⁷ Sobre los trascendentales vamos a precisar: “En la filosofía escolástica se llaman ‘trascendentales’ a los modos más generales que asume el mismo concepto de ente, modos que lo caracterizan en cuanto ente. Ellos son: *ens*, *unum*, *aliquid*, *verum*, *bonum* y a veces se incluye también *pulchrum* [...]. Aunque el término aparece en las sistematizaciones lógicas de la escolástica tardía, el concepto se encuentra ya en Aristóteles cuando, al combatir el eleatismo platónico, niega que las propiedades peculiares del ente en cuanto ente constituyan categorías o géneros, por amplios que éstos sean [...]. Los trascendentales pueden considerarse, pues, aristotélicamente, diversos modos de decir ‘ente’, o sea, distintas implicaciones o equivalencias al referirse al ente, y no determinaciones intrínsecas de éste, cosa que constituyen los *praedicamenta* desde el punto de vista metafísico”, Silvia Magnavacca, *Léxico técnico de filosofía medieval* (Madrid: Miño y Davila, 2005), 698.

⁵⁸ Villa, *La actualidad de lo real en Zubiri*, 283-84.

⁵⁹ Zubiri, *Sobre la esencia*, 426.

Aquí lo trascendental no es aquello que se predica del ser, no hay un ente; tampoco se trata de una conceptualización de lo que es la realidad como objeto. Al respecto de esta idea podemos decir que: “la filosofía primera de Zubiri no suscribirá la idea escolástica de adscribir el orden trascendental al ente en cuanto ente, y mucho menos a la idea moderna que lo adscribe al yo puro en tanto condición epistemológica y ontológica del objeto”⁶⁰. El punto de Zubiri sobre lo trascendental está fijado a las talidades de las cosas sustantivas; lo trascendental es la función de las talidades “hacer de ellas *no tales* realidades sino realidades sin más”⁶¹. Es decir, lo trascendental es la realidad misma en su estructura interna y respectiva con las demás cosas reales.

Los trascendentales para Spinoza son parte de un conocimiento confuso producto del género de conocimiento de la imaginación. Su método de las ideas claras purga cualquier tipo de idea confusa, imaginaria o quimérica; los trascendentales son “abstracciones producto de la impotencia de la imaginación para percibir las cosas simultánea y distintamente”⁶². A partir de su estructura de los géneros del conocimiento podemos llegar a ideas adecuadas y nociones comunes o podemos seguir en la representación de una cosa como *signos*, es decir “a partir de cosas singulares que nos son representadas por los sentidos de manera mutilada, confusa y sin orden para el entendimiento”⁶³, además en esa manera de percibir también formamos nociones universales a través del *signo* “a partir de que al oír o leer ciertas palabras recordamos cosas y formamos ciertas ideas similares a aquellas por cuyo medio imaginamos esas cosas”⁶⁴. En esa visión de los dos primeros géneros del conocimiento, los trascendentales son nociones universales que se construyen, según Spinoza, desde una abstracción y que no distingue las diferencias⁶⁵. Para él los trascendentales (*Ens, Res, aliquid*):

se originan en esto, a saber, en que el cuerpo humano, al ser limitado, es capaz de formar en sí tan solo un cierto número de imágenes distinta y simultáneamente [...]. Si ese número es excedido, esas imágenes comienzan a confundirse, y si ese número de

⁶⁰ Villa, *La actualidad de lo real en Zubiri*, 283.

⁶¹ Zubiri, *Sobre la realidad*, 98.

⁶² Luis Ramos-Alarcón Marcín, «El concepto de “ingenium” en la obra de Spinoza: análisis ontológico, epistemológico, ético y político» (Universidad de Salamanca, 2008), 78, <https://doi.org/10.14201/gredos.19362>.

⁶³ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2020, 156. (E2p40e2)

⁶⁴ Idem.

⁶⁵ Esta distinción es señalada de la siguiente manera: “Las nociones universales son aquellos conceptos que surgen por lo que de una manera imprecisa llamaríamos un proceso de abstracción, esto es, por un proceso en el cual no son apreciadas las diferencias. Lo mismo debe decirse de los términos trascendentales”, Boris Eremiev Toro, «La crítica de Spinoza a los trascendentales», *Conatus: filosofía de Spinoza* 2, n.º 4 (2008): 58.

imágenes que el cuerpo es capaz de formar en sí distinta y simultáneamente es excedido largamente, todos se confundirían entre sí completamente [...]. Más apenas se confundan las imágenes por completo en el cuerpo, también la mente imaginará confusamente todos los cuerpos, sin distinción alguna, y los comprenderá como bajo un atributo, a saber, bajo el atributo de *ente*, de *cosa*, etc.⁶⁶

Para él estas ideas confusas no van hacia la esencia misma de las cosas, como sí lo consigue el segundo género del conocimiento, la razón y las del tercer género, ciencia intuitiva que “procede desde la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas”⁶⁷. Los trascendentales son producto de una imaginación de una cosa para representarla, pero al ser representada lo que logra en ese nivel de formar muchas imágenes de lo mismo es una confusión de lo que realmente es una cosa. Estas representaciones abstractas o signos “funcionan a partir de tres procesos de la imaginación: representación, asociación y abstracción”⁶⁸, los cuales el cuerpo y mente humana forman tantas imágenes que nublan nuestra mente y producen generalizaciones bajo un mismo atributo como *res et ens*.

Si bien las críticas que realiza Zubiri a la noción de los trascendentales no van por el camino de las nociones de los géneros del conocimiento que Spinoza tiene. El punto al que queremos llegar es que ambos critican la idea clásica de los trascendentales. En el caso de Spinoza es un rechazo por ser construcciones de la imaginación y que envuelve algo allende a los hechos de la realidad, porque son signos o imaginaciones que confunden los hechos de la propia realidad. Y para Zubiri el punto de los trascendentales deja a la realidad como un mero ente y objeto. Su propuesta es ver el aspecto físico de lo real y apuntar a lo trascendental en lo físico mismo. Sus métodos no son los mismos, pero sí llegan a planteamientos similares de sus rechazos y ahondar en lo real mismo como dinamismo. En ese dinamismo de las cosas reales o los cuerpos como modos de la unidad de lo real cabe hablar de una física trascendentalidad de lo real.

En esta investigación entendemos por trascendental aquella estructura de la realidad interna y respectiva con las demás cosas, concepto que nos ayudará a abordar la estructura de la unidad de lo real, en tanto que su riqueza divina como material. Este concepto irá de la mano con el de inmanencia cuando desarrollemos el panenteísmo intramundano.

⁶⁶ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2020, 154-55. (E2p40e1).

⁶⁷ *Ibidem*, 157. (E2p40e2).

⁶⁸ Ramos-Alarcón Marcín, «El concepto de “ingenium” en la obra de Spinoza», 78.

2.6 Realidad

Aquí realidad es lo primario de las cosas en y por sí mismas. Dejamos la realidad como el concepto que engloba a los demás que expusimos porque en ella es donde hablamos sobre Dios y el ser humano. En la realidad las cosas reales se dinamizan y es la realidad la que tiene un carácter inmanente y trascendente. La realidad de Zubiri y la naturaleza de Spinoza son los mapas metafísicos en los que trazamos nuestro trabajo.

Para Zubiri no hay más realidad que cada una de las cosas reales en respectividad; él no parte de una magna sustancia⁶⁹ en la que se expresan todas las cosas que están en la naturaleza, sino que son las cosas mismas en tanto modo de realidad que están codeterminadas entre ellas. En el caso de Spinoza la naturaleza o realidad debe ser pensada. El modelo que él da de Dios es su propuesta de lo real y eso real tiene infinitos atributos y modos. Spinoza define lo real como Dios o naturaleza porque pueden ser pensados. Ni en Zubiri ni en Spinoza hay misterio.

El ser humano puede marchar hacia las cosas reales y dar cuenta de la realidad, en el caso de Spinoza en cuanto naturaleza y en el caso de Zubiri en cuanto mundo como orden trascendental de las cosas en respectividad. Zubiri diferenció la realidad como estructura sustantiva y la realidad como estructura dinámica, porque la realidad como estructura sustantiva corresponde al momento de unidad coherencial primaria (al de suyo; a la esencia); y la estructura como dinamismo es el momento de la esencia dando de sí lo que ella constitutivamente es. Entonces qué es lo dinámico: lo dinámico es la esencia, porque dinamismo es dar de sí de la esencia⁷⁰. En Spinoza, la naturaleza no es estática, sino que está en constante productividad y sus modos en movimiento. La naturaleza es la productividad de sí misma en todos sus órdenes posibles. Hay un dinamismo del carácter de lo real en Spinoza con un lenguaje mecanicista. Las leyes de la naturaleza explican ese movimiento.

⁶⁹ Zubiri considera que la idea sobre natura naturans como sustancia o gran contenedor de todas las cosas es insostenible, porque apela a una ideación del cosmos ya establecido; la postura de Zubiri es lo contrario, el cosmos se va dinamizando en cuanto las cosas están en respectividad. Lo mismo dice en su estudio sobre Dios que "...no es una cosa que está allende las cosas mismas, ni es tan sólo una especie de causa eficiente, como natura naturans, que subyace a todas ellas. Es, a mi modo de ver, algo más elemental y anterior a toda teoría: es Dios trascendente en las cosas; no es trascendente a las cosas. Y entre ellas trascendente en la persona humana" Cfr, Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, 2a ed, Estudios filosóficos (Madrid: Alianza : Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1985), 308. Aunque aquí habla de la realidad absolutamente absoluta, Dios, el punto principal es apuntar a las cosas reales, Dios en las cosas reales.

⁷⁰ Aquí esencia es entendida como subsistema de notas, unidad coherencial primaria; tiene un carácter físico y es un momento, como "esencia-de" la cosa. La esencia es "según la función que estas notas desempeñan en la cosa real" Cfr. Zubiri, *Sobre la esencia*, 175-86.

Aquí hemos expuesto los principios metafísicos con los que forjamos esta investigación. En cada capítulo estos principios tienen una disposición que depende del orden de lo real que abordemos, ya sea desde el aspecto de la riqueza divina, Dios como sustancia y realidad intramundana; ya sea en el orden de plantear una unidad de lo real como totalidad del mundo desde un modelo panteísta o panenteísta; o profundizar en estos principios desde el orden material o talitativo de las cosas reales. Esta distribución es clave porque en Spinoza y Zubiri hay una reversibilidad del carácter divino y material de sus sistemas metafísicos.

A continuación, planteamos otros de los aspectos centrales para el desarrollo de nuestra investigación. Los puentes de lectura que Zubiri consolidó en su primera etapa de desarrollo filosófico donde tiene una idea sobre el pensamiento de Spinoza que influenció en las siguientes etapas de su construcción filosófica.

3. Puentes de lectura.

Existe una clara aproximación de Zubiri al pensamiento de Spinoza a lo largo de su obra filosófica. Desde sus primeros escritos, en los años veinte, a los de madurez, en los años ochenta. Esta observación se nota en sus ensayos, cursos, conferencias, seminarios y obras publicadas donde la presencia de Spinoza es parte de un diálogo constante que Zubiri tuvo con algunos principios filosóficos de la modernidad. Consideramos que trazar algunos puentes en este primer capítulo son de mucha ayuda para saber cómo fue que Zubiri leyó a Spinoza, cuáles son los cruces teóricos que existen entre ambos filósofos y qué tensiones hay entre sus filosofías. De tal manera que desde un primer momento se sustente las continuidades y discontinuidades entre ambos autores.

Los puentes que dan paso a un estudio entre la filosofía de Spinoza y Zubiri tienen singularidades. No hay un orden cronológico y tampoco tradicional, aquí los trazos hermenéuticos apuntan en diferentes niveles.

En primer lugar, trazamos un puente con María Zambrano y su trabajo de tesis titulado *La salvación del individuo en Espinosa*. Escrito que nació de los estudios que cursó con Zubiri, cuando él era catedrático de la Universidad Central de Madrid. Este tipo de puente evidencia la importancia de Spinoza para Zubiri desde el principio de su carrera y la manera en cómo leyó a

este filósofo del siglo XVII. A la vez, abordamos la influencia y recepción del acosmismo de Hegel.

En el siguiente apartado evidenciamos la influencia spinoziana en la obra de Zubiri desde la lectura de Hegel. Hay dos sentidos que mueven esta recepción: una lectura acosmista de Spinoza y una idea de totalidad de manera sustancialista. Durante los cursos y escritos de Zubiri, la figura de Hegel estuvo presente junto a la de Spinoza, producto de una preocupación por aclarar problemas ontológicos como el de la totalidad y sobre cierta tradición panteísta que Zubiri analizó en su la idea de absoluto. Esta influencia fue apropiada durante toda la carrera de Zubiri.

La tercera parte se mueve en la importancia del cuerpo humano. Zubiri retoma la noción crítica de la *res cogitans* cartesiana y mantiene a Spinoza de manera indirecta como uno de los precursores sobre la importancia entorno al cuerpo y las pasiones. Aquí hay un importante comparación para ver cómo Zubiri mantiene la idea de una unión entre cuerpo y alma, frente a la concepción tradicional y cartesiana de la mente como único carácter central del conocimiento humano.

Por último, presentamos el puente de Escoto Eriúgena en la problematización de la naturaleza. Spinoza y Zubiri fueron deudores de la división de la naturaleza y las ideas que Eriúgena propuso para resolver la relación entre lo creado y la creación. Sus concepciones sobre la naturaleza creadora y creada fueron motivos de replantación sobre cómo se relaciona la naturaleza divina y la naturaleza de las cosas en un plano metafísico donde categorías como *natura naturans* y *natura naturata* fueron actualizadas por Spinoza y Zubiri.

La importancia de estos acercamientos a la obra de Spinoza desde puentes que circundan el pensamiento de Zubiri, aclara el tipo de lector que fue y los puntos que le interesaban de este filósofo moderno.

Zubiri leyó a Spinoza desde la perspectiva del horizonte de la creación y nihilidad. Para él desde San Agustín hasta Hegel hay una preocupación por aclarar cómo existe una relación entre la creación y lo creado. Y agrega que la modernidad, particularmente en el siglo XVII, tomó un giro radical. La filosofía moderna pensó los temas metafísicos medievales desde la impronta de la nueva física fundada por Galileo. Estos acontecimientos repercutieron en la filosofía inclinada a demostrar matemática, física y empíricamente cómo se rige el mundo y cuál es el papel de Dios en estas circunstancias y qué tipo de Naturaleza hay que plantear dentro de un nuevo paradigma.

El caso de Spinoza fue crucial por su nueva concepción de un Dios que no trasciende al mundo y de una Naturaleza en todos los órdenes posibles de su dinamismo.

3.1 María Zambrano y su lectura de la *Ética*.

La razón por la que María Zambrano es un puente circundante de la obra de Spinoza para el pensamiento de Zubiri se debe a dos cosas. Ambos leyeron en conjunto la *Ética* cuando Zambrano cursó sus estudios de filosofía y Zubiri era uno de sus maestros. En segundo lugar, ella escribió su tesis: *La salvación del individuo en Espinosa*, en los años que Zubiri impartió clases de filosofía moderna. La tesis de Zambrano la dirigió José Ortega y Gasset, pero no la finalizó. Ella la descontinuó en su exilio⁷¹. Sobre los puntos anteriores hay una cita en una biografía sobre Zubiri, *La soledad sonora*, que evidencia que Zambrano y él estudiaron a Spinoza:

Hasta final de curso y durante todo el año siguiente, Xavier Zubiri irá a su casa diariamente para ser su profesor particular, aunque en otras ocasiones será ella quien vaya a casa de Zubiri a recibir sus clases. Siempre recordará el cuidado con que Xavier la fue llevando por los recovecos de la historia de la filosofía del pensamiento occidental. Durante los primeros meses, leen y comentan la *Ética* de Spinoza y la *Sexta Enéada* de Plotino.⁷²

Lo interesante de esta cita es plantear ¿qué tipo de lectura realizaron de la *Ética* de Spinoza y cómo se refleja en los escritos de Zubiri? Lo que a Zambrano le interesó de Spinoza fue algo que está en el resto de su obra y que “perfilan una vocación y búsqueda que nunca la abandonó: la pregunta por lo divino”⁷³. Entre el Spinoza de Zambrano y el de Zubiri está de fondo la pregunta por Dios y el problema de la creación. Zubiri en sus cursos de 1932 y 1933 propuso el horizonte de la creación⁷⁴.

A diferencia de la filosofía griega que problematizó la variabilidad del mundo, en la modernidad el problema central fue “que el mundo es un ser creado, a diferencia de la Divinidad,

⁷¹ Laura Llevadot nos contextualiza: “Precisamente la *Ética*, uno de los pocos libros que se lleva consigo al exilio y que fue motivo de su proyecto de tesis doctoral del que sólo nos queda un breve artículo, «La salvación del individuo en Spinoza», texto irregular pero revelador de cuanto Zambrano ve en Spinoza como ruptura”, Cfr. Laura Llevadot, «Zambrano-Spinoza: elementos y tránsitos del pensar», en *Claves de la razón poética: María Zambrano, un pensamiento en el orden del tiempo*, ed. Carmen Revilla, Colección Estructuras y procesos. Serie Filosofía (Madrid: Editorial Trotta, 1998), 140.

⁷² Jordi Corominas y Joan Albert Vicens, *Xavier Zubiri: la soledad sonora*, Memorias y biografías (Madrid: Taurus, 2006), 189.

⁷³ Víctor Manuel Pineda Santoyo, «Sacrificio, agonía y salvación del individuo (Sobre el Spinoza de María Zambrano)», en *Claves de la razón poética. María Zambrano: un pensamiento en el orden del tiempo* (Madrid: Trotta, 1998), 149.

⁷⁴ Sobre el horizonte de la creación y nihilidad. Cfr. “El horizonte del ‘hacer creador’ descubre el problema del ‘ser’. En la gigantesca operación metafísica que va a gestar toda nuestra filosofía. Toda, porque la llamada filosofía moderna, nace y se desenvuelve en este mismo horizonte de la creación. No hay más que una filosofía occidental que va desde los primeros padres grecolatinos, hasta la última gran filosofía, la de Hegel”, Xavier Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos, 1932-1944* (Madrid: Alianza Editorial, 2002), 70.

ser increado [...]. Dentro de este mundo creado ocupa el hombre un rango especial. El hombre ha sido hecho a imagen y semejanza de la Divinidad⁷⁵; en este horizonte se mueve la filosofía medieval y moderna. En el caso de Spinoza va a responder qué tipo de divinidad hay que plantear y cuál es el lugar del ser humano en la realidad divina. Zambrano contestó a esas preguntas en su tesis⁷⁶.

Para Zambrano, persona y cosmos están unidos en el modelo de sustancia que Spinoza propone. Menciona los tópicos que él trató en su libro; como la teoría de los modos finitos que persisten en su ser y que la colocación del ser humano en la sustancia es la de ser otro modo finito. Al comienzo de su escrito Zambrano plantea que el punto de partida del sistema de Spinoza está en su definición *causa sui* como “el ámbito metafísico dentro del cual va a dibujarse todo el sistema”⁷⁷. Para ella el planteamiento de *causa sui* es la de una identidad que fundamenta la pluralidad de los modos y atributos de la naturaleza.

Cuando Spinoza define la *causa sui* la entiende como aquello cuya esencia implica la existencia⁷⁸, es decir que no hay otra cosa que la defina, sino que es una causa que puede ser concebida en y por sí misma. Spinoza propuso un método propio para su metafísica y con ella trazó sus demás problemas filosóficos como Dios, ser humano, sus pasiones y conocimiento. Estos problemas están dentro de una misma identificación y no de manera dispersa como sería la de un Dios dentro de su propio imperio y el ser humano como otro imperio sobre las demás cosas. En este caso “Espinoza se ha encontrado dentro de la situación del hombre que acaba de perder su fundamento racional en la divinidad”⁷⁹, y frente a esta pérdida destronada por la razón cartesiana le da un nuevo sentido a la idea de Dios al identificarlo con la naturaleza, “y una vez hecha esta identificación, el concepto de naturaleza se sobrepone y la idea de un Dios creador, personal, queda ahogada, sumido bajo la idea de naturaleza”⁸⁰.

En Zambrano está clara la distinción que existe entre Spinoza y Descartes sobre el problema de Dios y el método que ambos van a seguir para definirlo. Dios es la causa de todas

⁷⁵ Xavier Zubiri, *Cursos universitarios, Volumen II* (Madrid: Alianza Editorial: Fundación Xavier Zubiri, 2009), 130.

⁷⁶ Algunos interpretan que la lectura de Zambrano sobre Spinoza tiene un modo cristianizaste. Pero Laura Llevadot menciona que no sería honesto clasificarla de esa manera porque en ambos lo que hay es un pensar vital de la realidad y “su resistencia a ser mero cadáver en la sala académica de las autopsias” Cfr. Llevadot, «Zambrano-Spinoza: elementos y tránsitos del pensar», 140.

⁷⁷ María Zambrano, «La salvación del individuo en Espinoza», en *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Colección Estructuras y procesos (Madrid: Editorial Trotta, 1998), 60.

⁷⁸ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*. (E1def).

⁷⁹ Zambrano, «La salvación del individuo en Espinoza», 60.

⁸⁰ Idem.

las causas. Según ella la estructura lógica del sistema de la *Ética* está dentro de una serie de definiciones o principios desde donde se construye las proposiciones. El punto de partida de Spinoza es el método sintético. Víctor Manuel Pineda sobre este ensayo señala:

María Zambrano arranca su interpretación a partir de lo que considera el fundamento discursivo de toda la *Ética*: la definición de causa sui. Tiene razón al afirmar que el punto de partida de Spinoza y Descartes son distintos, lo mismo que sus supuestos y preocupaciones. En efecto, Spinoza no precisa partir de cláusulas metodológicas como las que presenta Descartes, sino que busca establecer una serie de principios ceñidos, a partir de los cuales se pueda concatenar todo un edificio proposicional. María Zambrano comprende muy bien que el establecimiento de estos primeros principios no sólo suministra los fundamentos deductivos, sino que define, al mismo tiempo, los ‘confines’ filosóficos de Spinoza.⁸¹

Este fundamento discursivo de definir la *causa sui* se sustenta por el método sintético que Spinoza elabora en su *Ética* para reconstruir su definición de Dios desde ciertos elementos o definiciones previas que sean inamovibles. Por otro lado, sus diferencias con Descartes y que Zambrano interroga de una manera casi irónica cuando dice: “¿es que la duda cartesiana no ha sido tomada en cuenta dentro del pensamiento de Espinosa? ¿Es que este pensamiento no ha contado con el de Descartes?”⁸², remite a ciertos puntos a plantear sobre en qué escenario quiere colocar a Spinoza frente al representante del racionalismo moderno. No obstante, a pesar de que cuestione si la duda cartesiana fue tomada en cuenta o no, nos parece importante señalar que la duda era motor del pensamiento de Spinoza a lo largo de su obra. Pero Spinoza no quiere una duda para encontrar un método analítico, lo que desea es una *emendatione* del conocimiento para conseguir el gozo de las ideas verdaderas⁸³. Sin embargo, la ironía de Zambrano le sirve de pretexto para establecer la diferenciación del orden argumentativo que cada uno de estos filósofos desarrolló. Descartes, por ejemplo, se basa en el método analítico para escribir *El discurso del método* y las *Meditaciones metafísicas*, mientras que Spinoza desarrolla su *Ética* a través del

⁸¹ Pineda Santoyo, «Sacrificio, agonía y salvación del individuo (Sobre el Spinoza de María Zambrano)», 150.

⁸² Zambrano, «La salvación del individuo en Espinosa», 59.

⁸³ En esta línea: “el «método» en Spinoza no es construcción de principios normativos para conducir la razón; no cumple la función jurídica que garantizaría el conocimiento de una supuesta verdad preestablecida. Spinoza es anticartesiano hasta la médula cuando piensa en un «método reflexivo» que no busca conocer lo real sino nuestra propia «potencia de conocer», las fuerzas y la naturaleza de nuestro entendimiento, hasta alcanzar la el «beatitud» que sería la plena efectuación de esta potencialidad”, Cfr. Llevadot, «Zambrano-Spinoza: elementos y tránsitos del pensar», 142.

método sintético para las definiciones, axiomas, proposiciones, corolarios y postulados, y utiliza el método analítico en los escolios, prefacios y apéndices⁸⁴.

Zambrano planteó que el fundamento de la *Ética* es el de *causa sui* y al tener claro este propósito desarrolló su planteamiento principal, el cual consiste que de esta primera definición se sigue las demás definiciones, axiomas, proposiciones y sistema de la obra. Spinoza reconstruyó la identidad de un todo a partir de la *causa sui* como elemento principal o identidad fundamental como lo nombra Zambrano. Su propósito fue entender cómo desde este fundamento hay una identificación entre la divinidad y el mundo. Propuso la definición de *causa sui* como principio autogénético de la sustancia para demostrar que la sustancia se apoya en una definición que será demostrada en las demás proposiciones. La identificación que aclara Zambrano es la de una sustancia que es producida por sí misma. De esta manera hay un enlace entre la vida humana que es un modo de esta sustancia y la propia sustancia misma que es Dios, es decir la realidad de las cosas, el ser humano y Dios están identificados en una misma cosa, en la sustancia.

¿Cuál fue el propósito de Zambrano al hablar sobre la identificación entre Dios, hombre y naturaleza? El de la salvación del individuo que ha quedado fuera del panorama de la divinidad o como bien aclara Pineda:

los supuestos de esa interpretación consisten en identificar el fundamento y lo deducido del fundamento, la subsunción de los modos a la infinita realidad de Dios. Para ella, el paso de lo absolutamente infinito al plano de la realidad de los modos no implica el tránsito de lo uno al de lo múltiple. Tal argumento evoca más o menos al que presentó Hegel como alegato en contra de la acusación de ateísmo a Spinoza. En este punto de vista desaparecen del panorama de la realidad los individuos. Tanto Hegel como María Zambrano asumen que la realidad se reduce a la realidad de Dios. Estos es lo que se define como ‘acosmismo’ dentro de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.⁸⁵

Aquí hay una pista importante para trazar un puente circundante entre la filosofía de Spinoza y Zubiri. A partir de la pregunta ¿Cómo Zubiri y Zambrano leyeron la *Ética* de Spinoza? Suponemos desde la información que nos arroja Pineda que estos autores estudiaron a Spinoza desde una lectura hegeliana del acosmismo. Y es que este supuesto también se sustenta porque en varias ocasiones que Zubiri cita a Spinoza lo hace a la par de Hegel. Para el Spinoza de

⁸⁴ Revisar las aclaraciones entre el método analítico de Descartes y el método sintético de Spinoza en el estudio de: Luis Ramos-Alarcón Marcín, *La teoría del conocimiento de Spinoza* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2020), 35-51.

⁸⁵ Pineda Santoyo, «Sacrificio, agonía y salvación del individuo (Sobre el Spinoza de María Zambrano)», 150-51.

Zambrano “La naturaleza, pues, con todos sus caracteres, bajo la idea de absoluto extraída de la divinidad, va a ser aquello a que Espinosa va a vincular la vida humana”⁸⁶.

El acosmismo es un término que Hegel acuñó para describir que el sistema de Spinoza define a Dios en esa unidad del pensamiento y la extensión donde “el mundo viene determinado en el sistema spinoziano más bien solamente como un fenómeno al que no se le atribuye efectiva realidad, de tal manera que este sistema ha de ser visto más bien como *acosmismo*. Una filosofía que afirma que hay Dios y que *sólo hay Dios*”⁸⁷. Esta categorización, Hegel la propuso como respuesta al supuesto ateísmo del spinozismo que reclamaban algunos filósofos de su época⁸⁸.

Cuando Zubiri critica la sustancia única y la idea de una magna sustancia, lo contrapone con su concepto de sustantividad, el carácter propio y físico de las cosas reales. Esta respuesta nació de su atención por las estructuras de las cosas reales como sistemas cerrados y abiertos, respectivos con otras cosas reales. Zubiri no está de acuerdo con cierto spinozismo, no sólo porque propone un sistema sustancialista, sino que su lectura lo lleva a pensar en que la sustancia de Spinoza equivale a un acosmismo. Una sustancia que está como fondo permanente de las demás cosas y que la única realidad. Pero, eso sería en no fijarse que la novedad de la sustancia de Spinoza como mera actividad dinámica es que ella no soporta a los modos finitos, sino que esos modos son expresiones de una sustancia inmensurable.

Zambrano, también va a reflejar en su texto ese acosmismo planteado por Hegel: “Dios está ahí como fondo permanente del cual no puedo evadirme. Se le debe amar; pero, aunque no se le ame, creyendo o sin creer en él, él está en mí como sustentador de mis pensamientos [...] nos encontramos ya en él inexorablemente como en la naturaleza”⁸⁹. En su interpretación sobre el sistema de Spinoza, para ella, la finitud se reconoce en Dios, la finitud queda sujeta en Dios. A esto se le sigue el argumento de Spinoza de que “los modos no pueden ser, ni ser concebidos, sin la sustancia, por lo que solo pueden ser en la naturaleza divina y solo por ella pueden ser

⁸⁶ Zambrano, «La salvación del individuo en Espinosa», 60.

⁸⁷ Hegel, «Concepto previo», *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 1997, 153-54.

⁸⁸ Entre los estudios sobre la recepción de Spinoza en la Alemania del siglo XVIII y sobre todo en el siglo XIX hay una acusación de su pensamiento como atea. Esto resultó debido a las lecturas fragmentadas de su obra porque era difícil conseguir sus obras póstumas y la interpretación que cada auto adhirió. Para María Jimena Solé “al observar la historia de la recepción de Spinoza en Alemania, se comprueba que fue acusado de ateísmo en casi todos los sentidos que este concepto recubre. Incluso quienes negaron que el spinozismo fuera una doctrina atea contribuyeron a la confusión, pues utilizaron ese término con significados muy distintos”

⁸⁹ Zambrano, «La salvación del individuo en Espinosa», 63.

concebidos”⁹⁰. Para los filósofos del siglo XVII argumentar la existencia de Dios era importante y en el caso de Spinoza adjudica a la naturaleza misma este carácter de divinidad como única sustancia.

Por lo que la tesis de Zambrano trató sobre cómo en Spinoza el hombre queda vinculado a la naturaleza. Tanto Zambrano como Zubiri al tener en cuenta la problematización de la infinitud y la finitud, que Hegel también se planteó en esa relación del hombre con el infinito, ¿cómo se acerca a él?

La realidad de las cosas, la realidad de ser humano está *en* Dios en tanto que orden y conexión. Una parte del Spinoza de Zambrano en este texto trata de confirmar que “el fundamento de la realidad es Dios y que a partir de él se comprenden y existen todas las cosas”⁹¹; al mismo tiempo el Spinoza de Zubiri, deudor de la filosofía medieval, es plantear si las cosas son *en* Dios. A esto menciona Zubiri: “La metafísica medieval no ha desconocido la dificultad que Spinoza descubre para la creación, a saber, una causa trascendente necesita algo donde pasar, y fuera de Dios este algo es *nada*”⁹². Estar fuera de Dios equivale a estar fuera de la realidad porque en la lectura acosmista que Zubiri y Zambrano realizaron en esos años, Dios es el soporte de los pensamientos del ser humano y éste puede “concebir un ente pensante infinito”⁹³.

Dios no está fuera del ser humano y tampoco el ser humano tiene que trascender para encontrarlo, sino que se trata de “una presencia que se puede calificar de íntima: pensamientos y afectos delatan la presencia de Dios”⁹⁴. Los atributos son la clave para justificar que Dios es la base misma del conocimiento humano y que está ahí en la intimidad del propio ser humano. Esa experiencia es lo que Zambrano propone como un *reconocimiento* en otro y no en el conocimiento cartesiano de sí mismo, sino en el reconocimiento en Dios. En primer lugar, está Dios como soporte de todas las cosas y sólo en él hay un reconocimiento propio del ser humano, un reconocimiento de este Dios como naturaleza. En segundo lugar, este Dios posibilita que el ser humano descubra su propio yo, “No me conoceré hasta que en él me reconozca”⁹⁵ menciona Zambrano porque al sólo haber Dios, sólo estamos ahí, en la Divinidad que es la sustancia que

⁹⁰ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 59 (E1p15d).

⁹¹ Pineda, «Sacrificio, agonía y salvación del individuo (Sobre el Spinoza de María Zambrano)», 151.

⁹² Zubiri, *Cursos universitarios, Volumen II*, 181.

⁹³ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 104 (E2p1e).

⁹⁴ Pineda, «Sacrificio, agonía y salvación del individuo (Sobre el Spinoza de María Zambrano)», 155.

⁹⁵ Zambrano, «La salvación del individuo en Espinosa», 64.

soporta a los modos, Dios “Está ahí eternamente, necesariamente, inevitablemente. Es todo lo que hay y es lo único que hay”⁹⁶. Es decir:

Todo reconocimiento implica una confrontación. El yo que se reconoce no es el que, procediendo reflexivamente, indagando sus propios recursos intelectuales, termina por reconocerse sin compararse. El Spinoza de María Zambrano no procedería replegándose sobre sí mismo, sino volcando todo su esfuerzo hacia algo que es absoluto. Esta confrontación es el único evento intelectual en el que se suministra lo claro y lo distinto: la conquista de la idea de Dios es, según el procedimiento metodológico señalado por Spinoza en su *Tratado de la reforma del entendimiento*, la clave para que toda claridad sea posible, incluso la idea de nuestro propio yo.⁹⁷

El entendimiento de la *Ética* por Zambrano pasa por la estructura geométrica que Spinoza realizó sobre Dios y el lugar que tiene el ser humano en el mundo. La reflexión sobre lo divino en confrontación tiene un aspecto interesante y similar en los análisis sobre el problema de Dios que propuso Zubiri en su obra. En el reconocimiento entra en juego una confrontación entre la naturaleza creada y la naturaleza creadora para que los individuos, en particular los seres humanos tengan un reconocimiento en esa naturaleza total que, al pasar por los impulsos, el entendimiento y beatitud a la realidad pueda reconocer que es un modo entre otros modos de Dios.

Zambrano que Spinoza definió a Dios desde el principio de *causa sui* para sentar las bases de la realidad regida por las leyes de la naturaleza. Y los atributos y cosas singulares son parte de ese esfuerzo que observa Zambrano en Spinoza por pensar y definir la realidad absoluta. Desde esa noción y el modo en cómo el ser humano reabsorbe y reasume su lugar en Dios, “Toda la *Ética* es el esfuerzo por reasumir la persona en el mundo”⁹⁸.

¿Cómo el ser humano se reconoce en Dios? Es una pregunta que a Spinoza, Zambrano y Zubiri tuvieron que plantearse. Lo divino está en las cosas, Spinoza y Zubiri, dirán que el conocimiento de lo divino está en la medida en que las cosas se exploran y conocen más a fondo, en las leyes de la naturaleza. Si hay algo radical entre estos tres autores es la búsqueda de un Dios intramundano. Es decir, un dios dentro del mundo y no un Dios, cuyo reconocimiento está afuera de las cosas reales y las leyes de la naturaleza. Al final de su texto Zambrano resume bien el papel del ser humano con Dios y el mundo:

⁹⁶ Idem.

⁹⁷ Pineda, «Sacrificio, agonía y salvación del individuo (Sobre el Spinoza de María Zambrano)», 156.

⁹⁸ Zambrano, «La salvación del individuo en Espinosa», 69.

¿Por qué Espinosa intenta borrar la separación entre mundo y persona humana? Porque ya no tiene el apoyo directo de Dios, porque no ha habido creación divina del hombre a su imagen y semejanza. Por eso va Espinosa a su través, va a Dios a través de sus leyes de la naturaleza; es modo de Dios, no su criatura predilecta.

El hombre, sí, está en Dios, pero a través de las leyes de la naturaleza, enlazado como algo más en la estructura matemática de la naturaleza, según el concepto de naturaleza del Renacimiento. No es, pues, criatura predilecta de Dios, sino modo suyo; está en él, separado y prisionero a un tiempo.⁹⁹

La redefinición de Dios en medio del horizonte de la modernidad se dio por la redefinición de física, mundo y hombre. Las leyes de la naturaleza posibilitaron la estructura metafísica del *Deus sive natura*. Con Spinoza el carácter de lo divino dio un giro sin aires de trascendencia, este giro llevó a que Zambrano interpretara el concepto de mundo desde la reabsorción del ser humano en el mundo.

El otro planteamiento interesante en estos trazos es el papel del ser humano como otro modo de la sustancia, capaz de conocer dos de los infinitos atributos de Dios y desde ahí tener una felicidad hacia ese Dios. La relación que esta de fondo es que la lectura realizada por Zubiri y Zambrano es la de un Spinoza que está dentro del horizonte de la creación. La lectura acosmista se dio porque Dios es el eje central del sistema de Spinoza. Dios es entendido como soporte de las demás cosas, pero las cosas como singularidades tienen un papel finito en el sistema de Spinoza. Esa es la lucha o como Zambrano le llama *reconocimiento* del ser humano hacia Dios. Para Zubiri es la vía que obtuvo Spinoza desde una concepción de la divinidad necesaria para el movimiento de las cosas. Esta comprensión posibilitó una visión crítica de la sustancia como soporte, pero al mismo tiempo ayudó a mantener a Dios dentro de un sistema posible de conocer a través de las herramientas y lenguaje las leyes de la naturaleza. A través de la perspectiva y el conocimiento sintético que posibilite ese gozo por el conjunto de lo real.

Sólo así el ser humano se reconoce en Dios y se salva, “porque en él está toda la infinita, inabarcable multiplicidad del ser en unidad indisoluble [...] no hay Dios y lo otro; no existe propiamente el mundo, porque el mundo en cuanto es, es decir, en cuanto lo conocemos, es parte de la esencia de Dios”¹⁰⁰, que el fundamento de la realidad sea Dios y que las demás cosas estén

⁹⁹ Idem.

¹⁰⁰ Ibidem, 64.

integradas en él es la lectura que Hegel realizó sobre Spinoza y que influenció en los siguientes autores del spinozismo.

Queremos recalcar en este puente circundante que Zambrano y Zubiri saben que el carácter de lo divino es fundamental para hablar de los principios de la filosofía. Spinoza y su propuesta de Dios los interpelaron durante sus lecturas de la *Ética*. Lo que está de fondo entre Spinoza, Zambrano y Zubiri es la relación entre lo divino y lo intramundano. El alejamiento con Spinoza está en catalogarlo como spinozista porque esa denominación cae en un prejuicio que mantiene la realidad de las cosas físicas como una ilusión, donde lo único existente sea una realidad de la infinita substancia. Esa infravaloración de los cuerpos individuales, los modos infinitos y finitos, que Spinoza desarrolló en su sistema es discriminar la riqueza con la que pensó la unidad material y divina de la realidad. Pensamos que esta postura de Zubiri tiene que ver con su propio encaminamiento hacia su filosofía de la sustantividad y sus estructuras. Es conveniente tener a un representante de la sustancia y Spinoza fue ese personaje conceptual que utilizó. Sin embargo, no fue la única forma que pensó desde él. A continuación, veremos otros puntos teóricos que Zubiri retomó.

3.2 Hegel y la lectura spinozista.

En los cursos entre 1933 y 1934, Zubiri impartió varios seminarios sobre historia de la filosofía dentro de su esquema del horizonte de la creación. El hincapié que realiza en este horizonte es el mundo creado “Al hecho de que el mundo necesite tener razón en alguien, y que ese alguien sea la Divinidad, es a lo que se ha llamado *creación*”¹⁰¹. Para él, la problemática de la filosofía moderna consiste en responder cómo el mundo ha sido creado desde lo increado. Una discusión central que va de San Agustín a Hegel. En ese tejido histórico que abarca dieciséis siglos está la idea del mundo creado, el hombre como ser creado y la divinidad como ser supremo que crea todo. Las respuestas entre la cantidad de autores en este período serán múltiples. Spinoza, colocado en esa tradición que reconstruye Zubiri, reforma los conceptos medievales de lo creado y lo increado para desvincular esa creación *ex nihilo* y proponer una creación constante de las cosas reales en la esfera de la sustancia única como autorreguladora. Para Zubiri en la relación entre Dios como ente Divino y el ente creador, “La metafísica medieval no ha

¹⁰¹ Zubiri, *Cursos universitarios, Volumen II*, 106.

desconocido la dificultad que Spinoza descubre para la creación, a saber, una causa trascendente necesita algo donde pasar, y fuera de Dios este algo es *nada*¹⁰².

Los modos finitos, las cosas reales, son expresiones de la sustancia única y esto se puede conocer a través del atributo de la extensión y el pensamiento. Esta estructura equivale a la relación entre la *natura naturata* y *natura naturans*, pero rechazando el carácter transitivo de la divinidad para darle un valor inmanente y no el de una creación *ex nihilo*. Dios, mundo y hombre son los tres ejes de la filosofía moderna, “Preguntarnos qué son las cosas en los tres sentidos es preguntarnos qué es la Divinidad como ser increado, y el mundo y el hombre como seres creados”¹⁰³. La idea de determinación y creación también están vinculadas dentro del sistema de Spinoza porque todo lo que sucede es una causa inmanente de todas las cosas¹⁰⁴.

En este contexto, Zubiri menciona al filósofo neerlandés en varias ocasiones a la par de Hegel. En particular para mencionar la influencia de Spinoza y analizar cómo la frase *Omnis determinatio negatio est* fue utilizada por el filósofo alemán dentro de su sistema. Este aspecto nos parece valioso porque evidencia la influencia de la lectura spinozista en el trabajo intelectual de Zubiri y cómo se ocupa de él para hablar del aspecto de la determinación y la indeterminación dentro del horizonte de la creación.

La frase *Omnis determinatio negatio est* significa que toda cosa real tiene una determinación y ella misma niega otras cosas. El hecho de que una afirmación implique una negación o exclusión de otras posibilidades abrió un debate en Hegel, quien recuperó esta idea para crear un nuevo concepto de negación y afirmación. Las cosas reales son concretas, cada una con sus estructuras y capaces de posibilitar escenarios más complejos. Y al mismo tiempo, esas cosas concretas niegan otras posibilidades. La frase aparece en una carta que Spinoza escribió a Jarig Jelles. Y que Hegel conocía bien¹⁰⁵. En la epístola Spinoza menciona:

En cuanto a la figura es una negación y no algo positivo, está claro que la materia total, considerada de forma indefinida, no puede tener ninguna figura y que la figura tan sólo se halla en los cuerpos finitos y determinados. Pues quien dice que percibe una figura, no indica otra cosa sino que concibe una cosa determinada y cómo está determinada. Por tanto, esta determinación no pertenece a la cosa según su ser, sino que, por el

¹⁰² Ibidem, 181.

¹⁰³ Ibidem, 108.

¹⁰⁴ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 55 (Ep18d).

¹⁰⁵ Hardy Neumann, «De Spinoza a Hegel. Una rehabilitación productiva de la negación», *Revista de Filosofía* 73 (30 de noviembre de 2017): 185.

contrario, es su no ser. De ahí que, como la figura no es sino una determinación y la determinación es una negación, no podrá ser, según se ha dicho, otra cosa que una negación.¹⁰⁶

La potencia de esta cita consiste en que la determinación de algo, una cosa real o un objeto, implica una negación. Las cosas no sólo pertenecen a lo que ellas son, sino a lo que no son. Lo que determina y predica a esa cosa real excluye aquellas cosas que no le pertenecen. También, enfatiza que estas determinaciones las poseen los cuerpos finitos. En el caso de la materia total no tiene un tipo de figura, sino que al ser sustancia única o como dice en su *Ética*, absolutamente absoluta, ella es indeterminación. Pura afirmación. En cambio, las cosas reales al tener una limitación ya niegan algo, tienen límites que demandan su propia característica. La pura afirmación de la realidad absoluta no tiene esos límites porque no precisa del concepto de otra cosa para ser lo que ella es, indeterminable.

Dios como indeterminación es por sí mismo. Las demás cosas, modos limitados, finitos, son en cuanto lo que ellas fueron y mantienen como creación “en el que la *natura naturans* produce la *natura naturata*, o sea, las cosas finitas integradas por un momento de ser y no ser”¹⁰⁷. En este análisis de la creación hay una producción de la *natura naturans* a la *natura naturata*; de lo indeterminado a lo determinado. Spinoza no resuelve del todo este problema y Hegel consigue dar una respuesta desde su dialéctica, donde la negación tiene un papel importante.

En las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel dice que Spinoza “formula la gran tesis de que toda determinación implica una negación, y como de todo, incluso del pensamiento, por oposición de la extensión puede demostrarse que es algo determinado, algo finito, algo cuya esencia descansa, por tanto, en la negación, tenemos que sólo Dios es lo positivo, lo afirmativo”¹⁰⁸. Pero la idea no sólo se queda aquí, Hegel también escribe que “la simple determinación o negación pertenecen a la forma, pero es algo distinto con respecto a la absoluta determinabilidad o a la negatividad, la negación es negación de la negación y, por tanto, una verdadera afirmación”¹⁰⁹. Entiende que para Spinoza existe una distinción entre la simple

¹⁰⁶ Baruj Spinoza, *Correspondencia*, trad. Atilano Domínguez (Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2020), 270 (Ep. 50). En la carta original, al final de esa cita dice: “*Quia ergo figura non aliud, quam determinatio, & determinatio negatio est; non poterit, ut dictum, aliud quid, quàm negatio, esse*” Cfr. Benedictus de Spinoza, *Opera*. 4, ed. Carl Gebhardt, 2. Aufl., unveränd. Nachdr. d. Ausg. von 1925 (Heidelberg: Winter, 1972), 240.

¹⁰⁷ Zubiri, *Cursos universitarios, Volumen II*, 136.

¹⁰⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. 3, ed. Elsa Cecilia Frost, trad. Wenceslao Roces Suárez, Sección de obras de filosofía (México: Fondo de Cultura Económica, 2002), 307.

¹⁰⁹ Idem.

determinación que es la figura y en otro caso, la pura afirmación, es la realidad absoluta de Dios. Estas ideas lo llevan a aportar que la negación tiene un motivo dialéctico.

Al hilo del curso de Zubiri hay una recuperación de la propuesta de Spinoza que le sirve para analizar a Hegel y su programa sobre los conceptos de indeterminación e inmediatez como problema del *ser* en su ontología formal. Una vez establecida esa concepción, Zubiri cuestiona “¿Cómo es posible la determinación negativa del ser? El poder creador de la negación ha de crear la actualidad entendida del ser. La metafísica clásica entendía esto como cosas finitas, salidas de la nada”¹¹⁰. La negación crea afirmación, porque como hemos dicho la idea de forma sólo es posible en aquello que está negado.

En la determinación negativa del ser es importante decir que el ser para Hegel, desde el curso de Zubiri, abarca la totalidad en cuanto hay y tiene cinco dimensiones que “cada una de ellas contrae el ser en el término en que le ha dejado la dimensión anterior: el ser absoluto se divide en esencial y no esencial, éste, a su vez, en determinado y no determinado, etc.”¹¹¹, y las otras dos dimensiones son sustancial o no sustancial, algo o nada, donde “cada una restringe a la demás”¹¹²; y están dentro de la actividad creadora de la negación. Lo interesante de este punto es ver cómo la influencia de Spinoza entra a colación. La determinación es negación, pero Hegel incluye esa actividad en su estructura doble de movimiento dialéctico.

Para Zubiri, la deuda de Spinoza es importante en el sistema de Hegel porque le permitió ver el proceso dialéctico entre ser y no ser, entre lo indeterminado y lo determinado, lo increado o creado. A esto Zubiri cuestiona:

¿En qué relación se encuentra la inmediatez y la indeterminación? Ya la metafísica clásica había dicho que el ser es lo primero que cae bajo la aprehensión del intelecto y va implicado en todo lo demás. Si intentamos ver lo que entiende por ‘inmediatez’, nos encontramos con que el concepto primero de la inmediatez sería el *Dies da*, ‘eso que está ahí’. Pero esto que parece concreción es la mayor abstracción, porque no es inmediato, sino que media lo sabido. Inmediato es sólo lo indeterminado. Hegel recoge la idea que Spinoza había tomado de los escolásticos, *omnis determinatio, negatio*, invirtiendo el sentido de la negación, que para Hegel es la fuerza creadora.¹¹³

Esta cita mantiene cuatro cosas que valen la pena analizar. Para Zubiri, la relación entre la inmediatez y la indeterminación está en que lo inmediato es lo indeterminado porque es el

¹¹⁰ Xavier Zubiri, *Cursos universitarios, Volumen III (1933-1934)* (Madrid: Alianza Ed, 2012), 401.

¹¹¹ *Ibidem*, 407.

¹¹² *Ibidem*, 409.

¹¹³ *Ibidem*, 411-12.

aspecto central del ser como aquello que está libre de cualquier determinación. Luego dice que toda esta idea sobre la determinación es una herencia de Spinoza que recoge de los escolásticos. Cuando Zubiri asocia y da este tipo de referencias no se detiene a clarificar, pero lo que quiere decir es que ya en la filosofía medieval está presente la *determinatio* como aquello que implica una delimitación, a diferencia de Dios que es *Ipsum Esse*, lo indeterminado porque él es ausencia de cualquier límite¹¹⁴. Para Spinoza la sustancia es algo increado y los modos son expresiones determinadas, definidas y aprehendidas entre otras cosas de las que se diferencia.

En la proposición *Omnis determinatio, negatio* se da la discusión entre las cosas reales como modos delimitados y la realidad absoluta o sustancia única que Spinoza maneja. El punto de esta relación, también convertida en la relación *naturata naturata* y *natura naturans* van a servir de mucho en el horizonte de la creación de Zubiri porque es el punto de la filosofía medieval y en particular moderna sobre cómo de lo infinito existe la finitud. También esta determinación, según Hegel, es la posibilidad de integrar la negación en lo positivo como un paso de su dialéctica sobre las cosas reales y la sustancia. Ambos, Spinoza y Hegel, aportan al tema no sólo de la cosa real sino cómo los conceptos están restringidos por lo que predicán¹¹⁵.

Cuando Spinoza define a Dios como ente absolutamente absoluto, también menciona que esa sustancia no puede ser producida por otra cosa porque es infinita, en cambio las cosas finitas son limitadas por cosas de su misma naturaleza. En la *Ética* lo explica de otra manera: “Puesto que ser finito es, en realidad, una negación parcial y ser infinito una afirmación absoluta de la existencia de cualquier naturaleza, se sigue, pues, de la sola proposición 7, que toda sustancia debe ser infinita”¹¹⁶. Llegados a este punto, el curso de Zubiri sobre el concepto de ser en Hegel que anteriormente explicamos como absoluto, es que el ser no tiene diversidad en sí ni fuera de sí. El ser como sustancia absoluta es “esencialmente indistinto”¹¹⁷. De tal manera que la conciencia humana puede definir al ser, pero no puede quedarse en él¹¹⁸. Para Spinoza, sólo al

¹¹⁴ Cfr. Magnavacca, *Léxico técnico de filosofía medieval*, 209-10.

¹¹⁵ Según Nicola Abbagnano la frase *Omnis determinatio est negatio* sugiere “que cada adición de una nueva nota a un concepto hace que este concepto quede privado de algunos de los objetos de los cuales antes podía ser predicado”, en cambio para Hegel la determinación es “un desarrollo interno y autónomo del concepto y no adiciones”. Cfr. *Diccionario de filosofía*, 3. ed.; 5a. reimpresión (México: Fondo de Cultura Económica, 2003), 311. Con ello explica que el punto de la cosa real o del concepto de esa cosa real mantiene un primer paso en Spinoza y una restructuración en Hegel.

¹¹⁶ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 47 (E1p8e1).

¹¹⁷ Zubiri, *Cursos universitarios, Volumen III (1933-1934)*, 414.

¹¹⁸ Idem.

definir la sustancia absoluta y teniendo conciencia el ser humano encuentra una alegría por el conjunto de la realidad.

Para Spinoza y Hegel hay una indeterminación del ser absoluto. Las demás cosas reales sí son determinadas y varían en cada uno de sus sistemas. Lo creado en Spinoza es producto de una autorregulación constante de la sustancia única y que ella en su realidad rebasa toda determinación porque ella misma “no precisa el concepto de otra cosas por el que deba ser formado”¹¹⁹. Ella es fuerza positiva, en y por sí misma, que se autoafirma y supera cualquier negación determinante¹²⁰. En cambio, Hegel agrega la tensión entre el ser y la nada, para él lo que faltó a Spinoza fue su concepción sobre la determinación como negación. No hay pura actividad positiva, sino que el devenir es la tensión entre la afirmación y la negación, el ser y la nada apunta Zubiri, “Es la forma concreta como el todo (ser más nada) existe”¹²¹.

En el horizonte de la creación hay una preocupación sobre la indeterminación que varía a lo largo de la historia moderna. En Spinoza y Hegel hay un lugar preciso de estudio donde entra en juego determinación y negación. Zubiri mantiene en ese curso la idea de cómo Hegel retoma la frase de Spinoza y reestructura el concepto. Para nosotros esto sugiere el reconocimiento de la filosofía spinozista sobre indeterminación y determinación, increado y creado, Dios y las cosas.

En otro parte de su curso de la década de 1930, Zubiri planteó cómo la proposición *Ordo, et connexio idearum est, ac ordo, et connexio rerum*¹²² fue otra de las ideas que Hegel aplicó a su sistema filosófico y que proviene de Spinoza. Zubiri menciona que los románticos como Schleiermacher cuestionaban si era posible tocar el infinito. Para Schleiermacher, era posible a través del sentimiento. El gran problema de la filosofía moderna fue responder si el ser humano conecta con la infinitud y si existe una vinculación entre *natura naturata* y *natura naturans*. Zubiri al estudiar la relación entre el ser humano y la naturaleza absoluta desde el problema de la infinitud, en la filosofía del siglo XIX, expresa que:

Fichte, Schelling y Hegel, y los científicos románticos, habían tomado la postura de que saber es saber total, entendiendo totalmente. Partiendo de algo y utilizando ciertos principios, pretendían construir racionalmente el pensamiento humano (etapas de la

¹¹⁹ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2020, 41 (E1def3).

¹²⁰ Tal como lo apunta Hardy Neumann “la negación se incluye entre lo superado por la substancia absoluta en Spinoza. Pues bien, pienso que justo eso es algo que Hegel no quiere ni acepta; para él no hay un absoluto, una substancia, sin negación”. Cfr. Neumann, «De Spinoza a Hegel. Una rehabilitación productiva de la negación», 190.

¹²¹ Zubiri, *Cursos universitarios, Volumen III (1933-1934)*, 436.

¹²² Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2020, 108 (E2p7).

mente para conocer la realidad). Si esto se hubiera limitado a la filosofía, la cosa hubiera sido más pasable. Ya Spinoza lo había hecho, y el idealismo tomó a la letra el principio de Spinoza. La evolución de las ideas es la misma que la de la realidad. Los idealistas añadieron que en las ideas se podía llegar al último detalle de la realidad.¹²³

Spinoza consideró la certeza de conocer el saber total a partir del modelo geométrico. Lo total entendido como el conjunto de lo real o saber absoluto, a través de unas bases axiomáticas desarrolladas por el segundo y tercer género del conocimiento era capaz de desentrañar la estructura absoluta de Dios. Para Zubiri, los románticos retomaron esta idea al defender que una serie de principios racionales bien organizados puede alcanzar el saber total. El pensamiento consigue de manera coherente a través de la *enmediatione*, una reforma del entendimiento, purificar y llegar a la idea del ser perfectísimo¹²⁴.

El orden y conexión postulado en la *Ética* se basa en la idea de que “la sustancia pensante y la sustancia extensa es una y la misma cosa, más expresadas de dos modos [...]. Y por ello, ya concibamos la naturaleza bajo el atributo de la extensión, ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo cualquier otro, hallaremos uno y el mismo orden”¹²⁵. La diferencia que marca Zubiri en ese conocimiento de lo absoluto entre Spinoza y los románticos está en que el primero se limita al esquema de su ontología, mientras los románticos pensaron que eso era aplicable al pensamiento humano en general.

Para Spinoza, el orden axiomático de su sistema es la posibilidad de una ontología y ética, entendida como el conocimiento, amor intelectual, del conjunto de lo real en el control racional de las pasiones que impiden ese conocimiento. Existe una diferencia más concreta entre Spinoza y los románticos que Zubiri no ahonda en su alusión y distinción entre ambas perspectivas sobre la totalidad. Spinoza influyó en los románticos. Su lectura motivó a otras interpretaciones filosóficas y religiosas de la experiencia de la totalidad del infinito y el ser humano como criatura dependiente de ese infinito. Algo que no era parte de la idea propia de Spinoza. Víctor Pineda aclara esta influencia del spinozismo en los románticos y la interpretación que ellos realizaron:

La intuición del infinito llegó a ser para Spinoza la clave para avanzar en la idea de Dios y los atributos que le constituyen, es decir, una guía de la racionalización la totalidad de la Naturaleza. Para los románticos, la intuición del infinito tenía un

¹²³ Zubiri, *Cursos universitarios, Volumen III (1933-1934)*, 504.

¹²⁴ Cfr. Baruj Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, trad. Atilano Domínguez (Alianza ed., 2019), 114-15 (TIE, § 38).

¹²⁵ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2020, 109 (E2p7e).

significado completamente opuesto: ‘el sentimiento de ser criatura’ se entiende como una forma radical de subjetivación de la religión y el sentimiento de dependencia frente a lo trascendental [...] mientras que, para Spinoza, Dios no es objeto de ninguna forma de revelación, sino de una rigurosa construcción intelectual, para los románticos el infinito se revela como una conciencia del desamparo y de imposibilidad de la autosuficiencia de la vida humana.¹²⁶

Los principios que los románticos alemanes retomaron sobre la construcción a la idea del ser perfectísimo tienen objetivos que no planteó Spinoza. A diferencia de ellos, él no piensa que la experiencia y la revelación sea la manera de conocer la totalidad de la Naturaleza. Zubiri, como hemos dicho, en su curso deja ver que la recuperación spinozista de los románticos llevó a otro camino. Pero que la formulación oportuna para alcanzar el conocimiento de la totalidad es la fórmula: *ordo et connexio*. Con las ideas o la razón es posible llegar al último detalle de la realidad. Hegel en este punto es un ejemplo claro. Para él todo lo racional es real y todo lo real es racional. Aunque hay diferencias constitutivas en cada una de ellas porque Hegel aporta la impronta de la negatividad, lo que asemeja a ambas ideas es un paralelismo ontológico. La realidad es aprehendida por la razón humana y a la vez lo real es independiente de la comprensión humana. Hay un orden y conexión porque todo se sigue de la naturaleza infinita de Dios.

Frente a este planteamiento de la infinitud y su experiencia “Schleiermacher pensaba que el infinito no puede ser tocado más que por el sentimiento”¹²⁷. El punto, como ya lo decíamos en párrafos anteriores, está en el giro spinozista, religioso y filosófico, de los románticos alemanes. Y que Zubiri deja aún en evidencia para demostrarnos la profundidad del spinozismo en esta época y en particular en la filosofía de Hegel sobre el espíritu absoluto como infinito.

¿Hasta qué punto entra la infinitud? Hay que decir en qué sentido lo es para Hegel. El *λόγος*, diría, o interpretando, la razón es infinita porque no hay nada que en principio pueda escapar a ella (*ordo et connexio*... Spinoza). Todo lo racional es real, y todo lo real es racional. La esencia de la razón es el ser, y el ser trasciende sobre todas las cosas. Si así no fuera, toda otra cosa no sería. El ser abarca todas las cosas sin configurarse con ninguna de ellas.¹²⁸

En esta interpretación de Zubiri sobre Hegel menciona que “el pensamiento es Dios en tanto que infinito y absoluto”¹²⁹, aquí hay una impronta spinozista que influyó a Hegel y su

¹²⁶ Víctor Manuel Pineda Santoyo, «Ironía y geometría. Spinoza y los románticos.», *Revista Conatus* 6, n.º 11 (2011): 57.

¹²⁷ Zubiri, *Cursos universitarios, Volumen II*, 358.

¹²⁸ *Idem*.

¹²⁹ *Ibidem*, 359.

idea de lo divino, problema que viene desde la filosofía medieval. Dios como *aseidad* (Dios no puede proceder o ser causado por otra cosa más que por sí mismo) y que desde Dios emergen las demás cosas. En este análisis “Dios no es sólo *a se*, sino además es creador. Éstas son dos dimensiones de la infinitud divina”¹³⁰.

En este apartado, tanto el postulado *Omnis determinatio est...* como *Ordo et connexio...* son importantes en el análisis de Zubiri respecto al sistema de Hegel. Acepta la influencia de Spinoza en momentos centrales que van desde el esquema de lo indeterminada y lo determinado a la estructura misma en el que las cosas y Dios confluyen. Hegel fue crítico de la filosofía spinozista, pero en ella encontró las razones para hablar de la convergencia dialéctica entre lo infinito y lo finito. Para nuestro propósito este apartado también da otra perspectiva. A pesar de que Zubiri no le dedica un capítulo explícito a Spinoza, su filosofía está presente y cruza diálogo con la filosofía del romanticismo alemán. En particular la de Hegel. Hecho que es reflejado en sus siguientes obras cuando se refiere a la idea de la realidad en tanto que sustantividad absoluta y mundo. Además de centrar en ellos el concepto de panteísmo. Lo que defendemos y planteamos durante esta exposición es la evidencia de la lectura spinozista de Zubiri desde la perspectiva de Hegel.

3.3 Descartes y el problema del cuerpo.

Spinoza y Zubiri respondieron a la filosofía de Descartes y al cartesianismo que prioriza la mente por encima de la corporalidad. Defendemos que ambos son anticartesianos en el sentido que no instauran toda el conocimiento a la razón y al mismo tiempo son cartesianos porque toda filosofía después de Descartes y su teoría del método y el *cogito* reconoce el rigor científico y racional que cualquier ciencia necesita. En la época de Spinoza, el tema sobre los conceptos *res cogitans* y *res extensa* tuvieron influencia por la herencia metafísica de la escolástica y Descartes. Su primer libro, publicado, ya es una interpretación de la filosofía de Descartes y de una cierta separación del filósofo francés de acuerdo con lo que ellos conciben de la mecánica del cuerpo en general y del cuerpo humano en particular.

Spinoza se diferencia del cartesianismo porque valora la acción del cuerpo como una unión de la mente. En la que una no excede a la otra. Cuerpo y mente es unidad psicoorgánica.

¹³⁰ Idem.

En cambio, Descartes defendió la idea de la supremacía de la mente frente al cuerpo. De la influencias y las razones de esta importancia de la corporalidad, Zubiri le debe un reconocimiento a la obra de Spinoza.

la mente y el cuerpo son una y la misma cosa que concebimos ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión. De donde resulta que el orden, o sea, la concatenación de las cosas es uno, ya sea concebida la naturaleza bajo es te, ya bajo aquel atributo. En consecuencia, el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo es simultáneo por naturaleza al orden de las acciones y pasiones de la mente.¹³¹

En el apartado anterior mencionamos uno de los postulados que soporta su sistema inmanente de la naturaleza divina y material, orden y conexión. Mente y cuerpo actúan a la vez, ya sea analizado desde el atributo del pensamiento o en el de la extensión y cualquiera de los infinitos otros atributos de la Naturaleza. Y notamos en la *Ética* cómo su propio sistema es la conexión y orden entre mente y cuerpo. Su filosofía es una ética axiomática. Explica cómo llegar a una felicidad, aceptar que no somos capaces de saber todo lo que puede un cuerpo, crear evidencias para explicar el comportamiento de la realidad material no viva y viva a través de los instrumentos científicos de la geometría, física y química (impronta cartesiana). Y al mismo tiempo construye un hilo euclidiano para concatenar que material y divino es uno, ya sea concebido en el atributo de la extensión o el pensamiento.

La preocupación por la realidad sentiente en la obra de Zubiri es uno de sus hitos. Su repetidas citas a Descartes, desde la obra de juventud a la de madurez cumplen con el objetivo de pasar de una realidad concipiente a una realidad sentiente. Spinoza sale a colación como una de las voces secretas de las que este filósofo vasco no revela en su aparato crítico. Zubiri acude a la línea que plantearon varios filósofos que hablaron desde el cuerpo. Pero si hay alguien que llevó el cuerpo a una preocupación filosófica fue Spinoza, y eso lo sabía Zubiri por la célebre frase “nadie hasta ahora ha determinado lo que puede un cuerpo; esto es, a nadie hasta ahora le ha enseñado la experiencia lo que un cuerpo puede obrar [...]. Pues nadie hasta ahora ha conocido con tanta precisión la fábrica del cuerpo como para poder explicar todas sus funciones”¹³². Para nosotros, esta preocupación y reconocimiento del cuerpo fue retomado en la tradición de la filosofía moderna que llega hasta el siglo XX. La filosofía de la corporalidad que la fenomenología y el vitalismo contemporáneo desarrollaron.

¹³¹ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 187 (E3p2e).

¹³² *Ibidem*, 188 (E3p2e).

En una conferencia que Zubiri dio en París para el tercer centenario del *Discurso del método* se nota un aire spinozista y cartesiano. Menciona: “yo soy el cuerpo. Se podría tal vez decir: yo soy un cuerpo personal, yo soy una persona corporal. La naturaleza humana en lo que tiene de «físico» (en el sentido etimológico de la palabra) es una *natura naturata*”¹³³. Esta inclinación spinozista de encarrilar al cuerpo humano como una estructura compleja que se distingue de los demás cuerpos con los que el ser humano interactúa es uno de los planteamientos que engloban el pensamiento de Zubiri. El ser humano es una *natura naturata* que existe en la realidad con otros cuerpos y en su interioridad. No sólo tiene un carácter físico en el sentido naturalista, esto sólo sería la mitad de la corporalidad humana. También ella es interioridad “porque el hombre existe personalmente”¹³⁴. Una interioridad porque su cuerpo es siempre unión de la mente y viceversa¹³⁵. Aunque, en esta conferencia predomina la idea de la interioridad de la construcción humana en el mundo como psique, el cuerpo juega un lugar fundamental. Años después en la filosofía de Zubiri la unidad cuerpo y alma será el motor principal de la realidad humana.

Lo que distingue entre ambos autores es que Zubiri durante la década de 1930 y en la evolución de su pensamiento tuvo una inclinación teológica. Aspecto que Spinoza rechazó. En su época fue claro y preciso al pensar al cuerpo dentro del atributo de la extensión como una realidad inmanente. En el cuerpo y la mente no hay dualidad, mientras que el joven Zubiri sí va a mantener en varias ocasiones esa dualidad. Ignacio Ellacuría evidenció que los cursos de Zubiri entre la década de 1950 y 1960 hay un cambio en la concepción y la importancia del cuerpo en la estructura de la realidad humana. A nuestro modo de ver, Zubiri respondió con términos rigurosos lo que es capaz un cuerpo luego de salir de algunas influencias religiosas y personales. Según Ellacuría:

Zubiri a lo largo de los años cambió drásticamente su concepción sobre la estructura precisa de las notas constitutivas de la realidad humana. En el famoso curso *Cuerpo y*

¹³³ Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos, 1932-1944*, 298.

¹³⁴ Idem.

¹³⁵ De acuerdo con este punto, hay un artículo que nos da algunas pistas necesarias en esta relación sobre la unión de cuerpo y alma como deuda de Zubiri ante la filosofía de Spinoza: “Zubiri en mera *Sorbona* nos habla de la unidad del hombre y de la importancia del cuerpo desde el horizonte del medieval Eriúgena y del moderno Spinoza [...]. Pero aquí en esta conferencia, aunque se reconoce la importancia del cuerpo todavía, se habla de la persona y de cierta encarnación de un momento en el otro y, de pasada, de cierta inmortalidad del alma en el cuerpo, pero lo novedoso del texto de Zubiri es que sabe que el alma es solamente en el cuerpo”. Cfr. Paula Ascorra Costa y Ricardo Espinoza Lolos, «Cuerpo y alma en Zubiri... Un problema filosófico-teológico», *Pensamiento* 67, n.º 254 (2011): 1063-1064.

alma (1950-1951) y, sobre todo, en el curso *El problema del hombre* (1953-1954) había dado al alma una sustantividad e independencia, que más tarde le parecieron excesivas. Su explicación de la unidad del hombre, a pesar de intentar superar los dualismos, seguía siendo hilemórfica y trataba de asegurar algunas explicaciones tradicionales que atribuían al alma una inmortalidad por su propia naturaleza. Todavía en «El hombre, realidad personal» (1963) y en «El origen del hombre» (1964), a pesar de nuevos esfuerzos conceptuales y terminológicos, no se libera todavía de lo que pudiéramos llamar presiones dogmáticas. Sólo más tarde y expresamente en «El hombre y su cuerpo» empieza a llevar a sus últimas consecuencias su idea de la unidad estructural entre lo psíquico y lo orgánico.¹³⁶

En cambio, Spinoza tuvo claro este reconocimiento del cuerpo desde sus primeros escritos. Su teoría sobre lo material, el cuerpo y los afectos no la construyó desde algún resabio dogmático. Spinoza y Zubiri, en un momento importante de sus bases filosóficas, inclinaron sus obras a una importancia de la materia como principio de la realidad corporal y al cuerpo como una estructura compleja al igual que la mente. Ya en su *Tratado breve*, Spinoza defiende que de las leyes del movimiento (*beweging*) y reposo (*stilte*) surge (*komt*) el cuerpo (*lighamm*) y el alma (*ziel*)¹³⁷. En la misma parte del libro menciona:

Para causar, pues, en el pensamiento sustancial, una idea, conocimiento, modo de pensar, tal como es ahora esta nuestra, se requiere no un cuerpo cualquiera (entonces sería conocido de forma distinta de como lo es), sino un cuerpo tal que esté en esta precisa proporción de movimiento y reposo, y no en otra. Pues cual es el cuerpo, tal es el alma, idea, etc. [...], si un cierto cuerpo tiene y mantiene esa proporción, que es, por ejemplo, de 1 a 3, el alma y el cuerpo estarán igual que está ahora el nuestro, el cual está sin duda constantemente sometido al cambio [...], si otros cuerpos actúan sobre el nuestro tan violentamente, que no puede mantenerse la proporción de 1 a 3 del movimiento, eso constituye la muerte, y una aniquilación del alma.¹³⁸

El tema de la unión cuerpo y alma, o mejor dicho cuerpo y mente, mantienen una impronta del esquema inmanente de la naturaleza como realidad absolutamente infinita o Dios. Nos llama la atención que en la muerte para Spinoza tampoco hay trascendencia. Si el cuerpo muere también muere el alma. Algo que dejó claro en su obra de madurez al decir: “yo entiendo que el cuerpo muere cuando sus partes son dispuestas de manera tal que adquieren otra

¹³⁶ Ignacio Ellacuría, «Presentación», en *Sobre el hombre*, de Xavier Zubiri, Estudios filosóficos (Madrid: Alianza: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986), xvii-xviii.

¹³⁷ La cita dice “por esta proporción de movimiento y reposo viene también a la existencia este *nuestro cuerpo*; y de él también, no menos que de todas las demás cosas, debe existir en la cosa pensante un conocimiento, idea, etc.; y así (surge) también *nuestra alma*” Spinoza, *Tratado breve*, 127 (KV II, Prefacio). Cfr. Benedictus Spinoza, «Opera. 1», ed. Carl Gebhardt, 2. Aufl., unveränd. Nachdr. d. Ausg. von 1925 (Heidelberg: Winter, 1972), 51-52.

¹³⁸ Idem.

proporción de movimiento y reposo entre sí”¹³⁹, esto se sigue porque “tanto el decreto de la mente como el apetito y la determinación del cuerpo son simultáneos por naturaleza o, más bien, una y la misma cosa”¹⁴⁰.

El problema, algo que va a superar Zubiri, es que la unión de cuerpo y alma no se mantiene meramente por el principio de movimiento y reposo como pensaba Spinoza. Teoría construida por la mecánica de Descartes y Newton. A pesar de que la mecánica de Spinoza, en particular lo que respecta a la materia y el cuerpo humano tiene un cierto dinamismo y no una mecánica estática de lo corpóreo. Zubiri, va más allá porque enriqueció su pensamiento desde la física, química y biología de su época. Estas ciencias van a darle otros insumos para llegar a una construcción rigurosa de la unidad orgánica y psíquica del ser humano. Desde eso insumos y la herencia de las concepciones clásicas y filosóficas sobre el cuerpo y el alma demostró cómo estos conceptos pueden ser tratados a través de hechos.

Zubiri diferenció entre la perspectiva física, química, biológica y filosófica de materia y cuerpo. Las primeras tres le ayudaron a ejemplificar y validar su propuesta metafísica de lo primordial en la realidad como materia elemental y corpórea. Y desde una perspectiva biológica entre materia viva y organismo. Distinciones que desarrollamos en el cuarto capítulo, pero aquí podemos decir que hay tipos de materias en el que cada ciencia de la naturaleza se especializa. Ya sea una partícula o un organismo, estamos hablando de estructuras materiales. Zubiri es aún más específico y distingue tres tipos de materia: elemental, corporal y biológica¹⁴¹. En el caso de Spinoza, como dijimos arriba, Spinoza distinguió entre materia como realidad cuantificable y la extensión como realidad cualitativa.

Lo que ambos tienen en común es que para hablar de la estructura de la realidad humana o en este caso del cuerpo humano, primero aceptan y desarrollan que pertenecen a una estructura material y al campo cualitativo de la extensión. Para Spinoza, “Por *cuerpo* entiendo un modo que expresa de cierto y determinado modo la esencia de Dios en la medida en que se considera como cosa extensa”¹⁴². Ese modo o los modos son las expresiones de la esencia de Dios en tanto que extensión. Y también de pensamiento, porque hay una idea material y la realidad puede ser

¹³⁹ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2020, 331 (E4p39e).

¹⁴⁰ Spinoza, 191 (E3p2e).

¹⁴¹ Zubiri, *Sobre el hombre*, 55-56.

¹⁴² Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2020, 101 (E2def1).

aprehendida. De esta manera, dentro del debate de Descartes entre la *res extensa* y *res cogitans* como dos sustancias donde una incide más sobre la otra. En Spinoza la extensión es la realidad cualitativa y los cuerpos son aquellos modos no vivos y vivos que se pueden cuantificar. Zubiri tiene esa misma idea sobre cómo un organismo es una complejidad de realidades sustantivas y a la vez es estrictamente material. Pero ese organismo es estructural y cuantitativamente diferente a otras estructuras materiales como un protón o un elemento como el carbono.

De acuerdo con Spinoza: “El cuerpo humano puede padecer muchas mutaciones, sin dejar por ello de retener las impresiones o vestigios de los objetos y, en consecuencia, las imágenes mismas de las cosas”¹⁴³; queda claro que en la relación cuerpo y alma hay una aprehensión de las cosas. El trabajo de Zubiri fue hablar de esa aprehensión como un sentir intelectual gracias a esa actividad del organismo y psique humana como sistema entero. En definitiva, el cuerpo humano no es una estructura dual como la pensó Descartes. Dos sustancias de las cuales una incide en la otra, sino una unión o unidad intrínseca de la propia estructura humana. A pesar de que reciba una mutación, ya sea el hecho de perder una extremidad o una enfermedad que afecta al cuerpo, el ser humano no pierde su unidad psíquica y orgánica para retener las impresiones, para aprehender sentiente e intelectivamente.

Spinoza es un autor que fue leído por Zubiri como parte de esa transición entre la filosofía medieval y la filosofía moderna. Por ejemplo, en sus primeros escritos comenta:

Junto a las ciencias cosmológicas se extiende el dominio original y oscuro de la conciencia, objeto de las ciencias psicológicas. Ya Leibniz, había concebido el alma como una magnitud escalar; y en el mismo espíritu, aunque independientemente de Leibniz, Espinosa hace una teoría de las pasiones, tratándolas como puntos, líneas, planos y volúmenes.¹⁴⁴

¿A qué se refiere con esa forma que Spinoza tenía de tratar las pasiones? Zubiri no profundiza en este punto, pero nos parece que es importante plantear ¿Por qué Zubiri opina que las pasiones son tratadas como líneas, planos y volúmenes en la *Ética* de Spinoza? La geometría para Spinoza era la fuente para determinar cualquier cuerpo. Mantuvo una visión radical de que toda realidad como el caso de las pasiones también tienen un orden y pueden seguirse de él. El orden de esas pasiones tiene que ver con el mismo orden en que dimensiona todo objeto ancho, largo y profundo. Si bien, la filosofía de Spinoza fracasa en esa axiomatización del cuerpo y las

¹⁴³ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 185 (E3postII).

¹⁴⁴ Xavier Zubiri, *Primeros escritos: 1921-1926* (Madrid: Alianza ed. Fundación Xavier Zubiri, 1999), 94.

pasiones, su gran aporte es el lugar que le otorgó a su filosofía de la corporalidad para superar el centro de una racionalización absoluta que no necesita de un cuerpo para pensar.

El puente trazado hasta este momento sobre el cuerpo lo trabajamos a fondo en el capítulo sobre la riqueza material de la realidad. Pensamos que en ese esquema hay una influencia de Spinoza en Zubiri. No hay cuerpo y mente que no esté dentro del atributo de la extensión. No hay mente y cuerpo que no esté dentro del atributo del pensamiento. Cuerpo y alma es unidad, sistema entero que una vez que el cuerpo muere también el alma. De esta manera, Spinoza ayudó a las dudas dogmáticas de Zubiri al igual que él revitalizó los errores de la corporalidad de Spinoza, sobre todo en el esquema mecánico y axiomático de su filosofía para hablar del dinamismo de la materia en tres dimensiones fundamentales: elemental, corporal y biológica.

Pensamos que ambos autores, posicionaron sus filosofías desde una crítica cartesiana. El tema de la corporalidad es uno de los argumentos que sobresalen porque en Spinoza y Zubiri, hay una unión entre cuerpo y pensamiento, cuerpo y alma, cuerpo y mente, unidad psicorgánica o inteligencia sentiente. Ambas ideas, cada una con matices de paradigmas diferentes, le dan al sentir y al cuerpo la importancia que se merece en una teoría de la realidad y del conocimiento.

3.4 Eriúgena y el problema de la naturaleza.

La distinción entre la *natura naturans* y la *natura naturata* influenciaron en el esquema de realidad que Spinoza y Zubiri desarrollaron. La distinción y relación entre realidad material y divina ya estaba presente en la obra del filósofo Escoto Eriúgena, quien criticaba la dualidad entre el mundo y Dios como realidades divorciadas. Esta idea ayudó a nuestros autores en cuestión a no pensar la divinidad como la gran ausente del mundo intramundano. Para Eriúgena, igual que para Spinoza y Zubiri, Dios no debe pensarse como un creador que abandona su creación sino a un Dios que está divinamente en las cosas. Naturaleza y Dios son pensados unitariamente. El libro *Periphyseon* es un legado histórico y filosófico que ayuda a la comprensión teórica entre Spinoza y Zubiri. En él hay una herencia directa de unidad de lo real entre la riqueza de lo divino y lo material.

En su libro, Eriúgena define que “el nombre general de naturaleza es, como dijimos, el que corresponde a los seres que son y que no son”¹⁴⁵. Y divide la naturaleza en cuatro clases en las que cada una tiene diferencias concretas, “la primera consiste en aquélla que crea y no es creada, la segunda en la que es creada y crea, la tercera, en la que es creada y no crea, y la cuarta, la que ni crea ni es creada”¹⁴⁶. Además, cada una de ellas tiene una oposición, la tercera división que es creada y no crea se opone a la primera que crea y no es creada. Y la cuarta división se opone a la segunda porque la naturaleza creada y que crea es un posible, mientras que la cuarta es una naturaleza imposible “de cuyo ser es propio el no poder existir”¹⁴⁷. Esta clasificación influyó en la obra de Spinoza en particular, al mencionar que Dios o Naturaleza es causa de sí y que de ella se siguen infinitas cosas e infinitos modos.

Hay un texto en la obra temprana de Zubiri donde se pregunta ¿qué es el cuerpo humano? Nos parece interesante cómo parte de la respuesta que él consigue se basa en la idea de *natura naturata* de Eriúgena. Zubiri diferencia entre las cosas, animales y el ser humano. Para él, existe una distinción porque “la persona humana nos aparece como ente natural por razones inversas a aquellas por las que son entes naturales las demás cosas”¹⁴⁸. Si vamos a la clasificación de Eriúgena sobre la división que tiene la propia naturaleza menciona que la tercera división de la naturaleza es aquella que es creada, pero que no crea a diferencia de la segunda que es creada y también crea. Tomamos esta diferencia porque en el mismo texto Zubiri retoma esa impronta del filósofo del siglo IX para decir: “El hombre es, en realidad, un ente naturalizado que emerge de la naturaleza para ser lo que es. En términos de Scoto Eriúgena tiene una naturaleza no sólo *naturata*, sino también *naturans* («*naturata seipsum naturans*»)”¹⁴⁹. El ser humano en el esquema de Eriúgena pertenece a esa tercera división de la naturaleza “a los seres que se conocen en su generación sometidos al tiempo y el espacio”¹⁵⁰, porque la segunda se refiere a las causas primordiales. Eso que Spinoza menciona como atributos. Los modos se siguen de los atributos. En Zubiri, las cosas reales tienen una estructura física, sustantiva, que llama esencia. Como aquello que le es propio a esa realidad.

¹⁴⁵ Juan Escoto Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, trad. Pedro Arias y Lorenzo Velásquez (Pamplona: EUNSA, 2014), 79.

¹⁴⁶ Idem.

¹⁴⁷ Ibidem, 80.

¹⁴⁸ Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos, 1932-1944*, 263.

¹⁴⁹ Idem.

¹⁵⁰ Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, 80.

El punto de esta relaciones está en cómo Spinoza y Zubiri van a definir la estructura total de la naturaleza. También, cómo en la obra de Zubiri fue indispensable el estudio de estos conceptos, los cuales ocupó en cursos y en el resto de sus textos de madurez.

Para Spinoza, la distinción entre *natura naturans* y *natura naturata* está dentro de su sistema inmanente de la reversibilidad de Dios como Naturaleza y la Naturaleza como Dios. Un apartado célebre, al que volveremos en otras ocasiones, es cómo Spinoza divide la naturaleza: “por *naturaleza naturante* hemos de entender aquello que es en sí y se concibe por sí, o sea, aquellos atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es Dios en tanto que es considerado como causa libre”¹⁵¹. En su esquema la *natura naturans* son los atributos de Dios. Extensa y pensante son atributos que el ser humano puede conocer. En él hay una conexión horizontal entre Dios, atributos y modos. Al mismo tiempo, una distinción al modo de Eriúgena.

La concepción de naturaleza que ya Escoto Eriúgena había propuesto en el siglo IX mantiene una aproximación sobre la recuperación de pensar la totalidad del mundo físico desde la concepción de Naturaleza. Para Zubiri, Eriúgena y Spinoza pertenecen a un cierto realismo. En uno de sus cursos menciona:

Mucho más grave es el realismo de Escoto Eriúgena, que atribuye realidad en el mundo a los objetos generales. La dificultad estriba en que esos objetos están en comunidad y, por tanto, son todos igualmente reales. Habría que decir con firmeza que el orden de conexión de las ideas es el de la realidad. Si vamos extendiendo en altura este edificio, llegamos a la idea del ser. Habrá que afirmar que lo plenariamente es el ser, y las cosas son modos especiales del ser. Este realismo no sólo ha vuelto en Spinoza y Schelling, sino que ha gravitado sobre toda la metafísica occidental.¹⁵²

Zubiri entendió muy bien ese realismo. Atribuir realidad a los propios objetos reales, equivale a decir que las cosas reales son suyas porque tienen cualidades propias, notas sustantivas. Y esa comunidad entre las cosas existe porque todas ellas están concatenadas. Para llegar a esa concatenación o estrictamente respectividad entre las cosas reales como lo llama en su obra de madurez, Eriúgena, Spinoza, Schelling, Hegel e igualmente Zubiri aplican, a sus maneras, este principio de correspondencia.

Este párrafo es crucial para la filosofía de Zubiri que apunta a una filosofía de la realidad. Demostrar esta articulación es difícil como él lo menciona en esa cita porque

¹⁵¹ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2020, 80 (E1p29e).

¹⁵² Xavier Zubiri, *Cursos universitarios, Volumen I* (Madrid: Alianza Ed, 2007), 594-95.

cómo es posible identificar y verificar que todos los objetos son igualmente reales. Lo que él más adelante llamó respectividad entre las cosas reales lo aplicó para los conceptos de *natura naturans* y *natura naturata* como relaciones del dinamismo de realidades sustantivas que esa articulación crean lo que la filosofía ha llamado mundo o conjunto de lo real. En Zubiri como en Spinoza hay un realismo esquemático y paralelo. En el dinamismo de las cosas reales se crea una sustantividad total, menciona Zubiri. Parecido a la visión de Spinoza que a través del conocimiento de la estructura del movimiento y reposo de los cuerpos simples y complejos es posible conocer la *facies totius universi*.

Los vínculos entre *natura naturans* y *natura naturante* estarán presentes en diferentes momentos del trabajo de Zubiri. Sobre todo, dentro de su estudio de la modernidad como horizonte de la creación. Según él:

El hebreo habló de “hacer”, *barah*, un mundo. Ahora el verbo *barah* ha adquirido el rigor conceptual de una *creatio ex nihilo*, que los Setenta tradujeron por ποιεῖν. Con ello penetró en el cristianismo todo lo que Grecia vio en la ποιήσις, en la producción. Aquello desde donde las cosas emergen en su “naturaleza”. Por esto lo que griego llamaba φύσις, naturaleza, es ahora, a su vez, una emergencia de Dios. Dios es, en cierto modo, naturaleza de la naturaleza, la *natura naturans* como la llamaba Scotus Eriúgena, a diferencia de la naturaleza del griego, que es producto de aquella, *natura naturata*.¹⁵³

Responder a la creación, lo creado y la creatura, en la filosofía de Eriúgena daba la propuesta de pensar a un Dios que no está afuera de lo que se cataloga como mundo, sino que está entre las cosas. Spinoza desde la tradición hebrea opinaba que el Dios creador no es un ente allende a la Naturaleza, sino la sustancia que soporta el vaivén entre la naturaleza divina y de las cosas.

En esa idea: “Escoto Eriúgena, a diferencia de la Divinidad, a quien llama *natura creans increata*, llama a las ideas *naturaleza creada y creadora* a la vez, porque, creadas por la mente divina, constituyen el ser de las cosas en la realidad”¹⁵⁴. Para Zubiri la filosofía moderna planteó que el problema de esa época era la definición que había de Dios, el planteamiento de la creación y cómo las cosas están en Dios y son diferentes a ellas. En sus cursos analizó que los medievales (en particular Tomás de Aquino) y los modernos plantearon el movimiento transitivo e inmanente de Dios. Dentro de la respuestas al horizonte de la creación, si la realidad es *ex nihilo* o no, el

¹⁵³ Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos, 1932-1944*, 122.

¹⁵⁴ Zubiri, *Cursos universitarios, Volumen II*, 127.

problema ontológico es cuál es la distinción fáctica entre Dios y las cosas reales. La disputa fue entre el carácter transitivo o inmanente de esa relación y distinción. La tradición escolástica, según Zubiri, planteó un problema metafísico sobre esta dirección de la creación:

por mucho que afirme la nihilidad de las cosas, hay unos entes, que son ellas, que tienen que ser distintos de Dios so pena de ser Dios. Hay que subrayar la exterioridad o trascendencia de la creación. La *natura naturans* es un proceso *ad extra*. Este *ad extra* constituye el punto de partida de Santo Tomás. El ente creado no está en el ente divino como un atributo en un sujeto. Las cosas son cosas en Dios. ¿Qué significa ese *en*? No es inmersión de un atributo en un sujeto. La creación como causalidad transeúnte necesita algo donde transitar (Spinoza). Este problema no lo ha desconocido la Edad Media, sino que le da una respuesta. Las ideas de San Agustín no son modos de la mente divina, pero las cosas tampoco. El *extra* no es ente que se baste así mismo, como en Spinoza, pero de acuerdo con la acción creadora existe en sí misma¹⁵⁵,

Para Zubiri, los conceptos de *natura naturans* y *natura naturata* son una manera de visualizar cómo en la modernidad respondieron al horizonte de la creación. La creación para los escolásticos es posible en tanto que Dios es una realidad transitiva a las cosas reales. Para Spinoza y Eriúgena, Dios es una naturaleza inmanente y se expresa en sí misma, en los atributos que constituyen su existencia y en los que él actúa. Y las cosas reales, modos infinitos y finitos, son expresiones en segundo grado de esos atributos¹⁵⁶. La naturaleza activa en sí misma y la naturaleza producida tienen un vaivén en los atributos y dimensionan el conjunto de lo real o el de una univocidad que Spinoza retomó de Eriúgena y que a su vez Zubiri retomó de ambos autores. El punto está en cómo trataron la relación entre *natura naturans* y *natura naturata*. Y cada uno intentó hablar de ellas desde una producción o actuación en la que *natura naturans* y *naturata* están en correspondencia inmanente y no en una jerarquización transitiva. Creación en Spinoza no tiene un significado central porque jerarquiza la producción activa de Dios. Por eso opinamos que es mejor decir que Dios actúa o produce, y esto que produce no existe fuera de los atributos

¹⁵⁵ Ibidem, 179-80.

¹⁵⁶ Para Deleuze hay una estructura importante entre Dios, los atributos y la *natura naturata* en el carácter de expresión. “Si Dios se expresa en él mismo, el universo no puede ser sino una expresión en segundo grado. La substancia se expresa ya en los atributos que constituyen la naturaleza naturante, pero los atributos se expresan a su vez en los modos, que constituyen la naturaleza naturada”, Cfr. Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. Horst Vogel (Barcelona: Muchnik Ed, 1999), 94.

que expresa su esencia y existencia. Lo que nos dice Spinoza es que Dios actúa bajo las leyes de su naturaleza y de ahí se comprende él mismo¹⁵⁷.

4. Conclusiones

Este capítulo fue dividido en dos partes. En primer lugar, expusimos los conceptos centrales que engloban la relación entre Spinoza y Zubiri como Dios, materia, mundo, inmanencia, trascendencia y realidad. Esos son los conceptos que ahondamos en el resto de la investigación. Por eso consideramos que era importante definir y saber desde dónde se están pensando a estos autores.

En segundo lugar, expusimos la presencia de Spinoza en la obra de Zubiri. Nos limitamos prácticamente a las primeras obras y cursos del filósofo vasco. Algunas veces relacionamos sus análisis y posturas con su obra de madurez. Pero, el punto en este capítulo era entender cómo el spinozismo fue retomado en sus primeros años intelectuales, cuáles son sus distanciamientos y reformulaciones. De tal manera que en los siguientes capítulos donde estudiamos sus obras de madurez nos permitan ver el cambio de algunas ideas y mantenimiento de otras.

Afirmamos que Zubiri está en deuda con el pensamiento del autor de la *Ética* porque problematizó algunos de las propuestas de Spinoza y adoptó dentro de su trabajo intelectual la relación de lo divino y las cosas reales. También, notamos cómo Zubiri en su bagaje de la historia de la filosofía nos ayudó a crear puentes con Eriúgena, Descartes y Hegel. Y mostrarnos cómo al pensar y criticar a estos filósofos tiene en mente el sistema de Spinoza.

En el caso de Zambrano es un puente contemporáneo con el propio Zubiri. La tesis doctoral de la filósofa mantiene una cercanía con la lectura spinozista de Zubiri. Así fue como entendimos que algunos calificativos de panteísta o la idea que le acuñan a la sustancia desde un análisis acosmista es una deuda de la herencia hegeliana y el romanticismo alemán. La preocupación de plantear un Dios que lo envuelve todo fue una prolongación de la lectura romántica de Spinoza. Esto dio pie a que Zambrano y Zubiri redujeran al Dios de Spinoza en tanto que causa de todas las cosas y no a un Dios actuante de todas las cosas. Por lo que en este

¹⁵⁷ Volvemos a Deleuze: “Dios no produce porque quiere, sino porque es. No produce porque concibe, es decir porque concibe las cosas como posibles, sino porque se comprende él mismo, porque comprende necesariamente su propia naturaleza. Es una palabra, Dios actúa”. Ibidem, 98.

capítulo tuvimos la finalidad de exponer cómo Zubiri tomó en cuenta su filosofía a través del diálogo con otros autores.

Para especialistas en la obra de Zubiri es importante entender que muchas veces él no quiso delatar algunas influencias de su pensamiento. De hecho, es algo frecuente en varios de sus escritos. Pero, su preocupación sobre la visión acosmista del mundo, el panteísmo y la totalidad, sobre el cuerpo y alma, y la evolución metafísica del concepto de naturaleza entre la antigüedad y la modernidad fueron cruciales para lo que él desarrolló como pensamiento propio sobre la realidad. Fueron radiografías del pensamiento que le ayudaron a plantearse una metafísica encaminada a la riqueza material y divina de la realidad. Spinoza se mueve en esas preocupaciones filosóficas y dejó un legado que ningún filósofo, luego de él, ha podido ignorar.

En los puntos más destacados de este capítulo está el problema de Dios como realidad divina y material dentro del horizonte de la nihilidad. La lectura de Zubiri sobre Spinoza, a pesar de ser atípica crea una disputa teórica sobre cómo abordó y calificó a este filósofo de la modernidad en lo que él denomina el horizonte de la nihilidad. Mientras Zubiri defiende que la creación y la nihilidad son las mayores preocupaciones metafísicas para dar causa de Dios, Spinoza mantuvo la concepción de un Dios que no está distanciado del mundo, diferente al Dios de Descartes o Leibniz que fue transitivo. La esencia de Dios para Spinoza no existe fuera de los atributos que expresan su propia actividad y a su vez las cosas producidas no existen fuera de los atributos que las contienen. En esta correlación es donde está la importancia de hablar de una unidad de lo real y ahondar en los conceptos de Dios y materia en Spinoza y Zubiri.

Zubiri creyó que en la filosofía de Spinoza Dios envuelve todo. La idea acosmista en el que las cosas no tienen valor más que en Dios. Como ya hemos dicho, esto es una lectura sesgada y hasta cierto punto con la pretensión de clasificar un tipo de spinozismo en Spinoza. Mientras que, en su propia obra que veremos a continuación, Zubiri se dio a la tarea de hablar de un Dios actuante, intramundano y de una necesidad de correspondencia. Es ahí, cuando pensamos en la herencia fundamental de Spinoza en Zubiri.

Respecto al horizonte de la nihilidad, significa que la filosofía que se realizó durante esta etapa fue preocuparse por el problema de la creación y la vacuidad de la realidad. Spinoza, por ejemplo, fue de los filósofos que por su horror al vacío niega la nada y propone que los individuos finitos tienen la disposición de permanecer en su ser y Dios, es decir la Naturaleza

tiene la disposición de esos individuos. Para él la sustancia oscila entre la relación de la naturaleza creadora y creada, productor y productos, dentro del paradigma de un principio de paralelismo donde puede ver en los atributos de la extensión y el pensamiento, cuerpo y alma, y en vínculo que uno a los modos con los atributos, o estrictamente hablando en la manera en cómo Dios se expresa. En ese tejido de dinamicidad se encuentra lo que a lo largo de esta investigación llamamos unidad de lo real.

Durante este primer capítulo se realizó una radiografía de cómo Zubiri tuvo presente la filosofía de Spinoza en sus primeros años de creación intelectual. A diferencia de lo que puedan creer algunos especialistas en la obra de Zubiri, la herencia de Spinoza es explícita y sus discusiones posibilitan importantes abordajes sobre los principios de la metafísica occidental. También nos ayudan a responder cómo durante los períodos históricos de la filosofía ha existido una preocupación por renovar algunos problemas conceptuales clásicos y que todavía nos dan en qué pensar.

CAPÍTULO II. SOBRE LA ESTRUCTURA Y PROBLEMA DE DIOS

1. Introducción

En este capítulo trazamos las definiciones que Spinoza y Zubiri tuvieron de Dios en sus propuestas filosóficas para hablar sobre la riqueza divina de la realidad. Esta concepción de Dios no es transitiva sino intramundana. En este capítulo empezamos por los planteamientos que ambos le dieron al problema de Dios, porque Dios es el problema primario y fundamental de la realidad.

Spinoza ha sido interpretado como un representante de la doctrina panteísta porque formuló que lo único que existe es Dios, o sea la Naturaleza; que las demás cosas son modos o maneras en las que ella se expresa y sus atributos la expresión esencial que la razón puede llegar a comprender. Dios como sustancia es el soporte de los modos o características de las cosas, las cuales tienen una conexión esencial con los atributos del pensamiento y extensión, vías con las cuales la razón accede a la sustancia. También ha sido catalogado por tener una doctrina panenteísta porque propone que Dios es una realidad propia que presenta realidad trascendental e inmanente a la vez. Entonces, ¿por qué es importante ver los aciertos y desaciertos de estas clasificaciones? Porque estos principios metafísicos dan cuenta de una organización y relación entre cómo las cosas están estructuralmente vinculadas entre sí y si es posible que exista una realidad que soporte estas vinculaciones. Nos parece importante que para llegar a una definición de una idea panteísta o panenteísta, primero hay que abordar la estructura de Dios en cuanto tal.

El punto que arroja esta interpretación a partir de Spinoza y Zubiri es que por un lado hablan de un Dios ni absolutamente trascendente ni absolutamente inmanente, sino la oscilación entre la inmanencia y trascendencia de Dios como la unidad de una realidad divina que está en el conocimiento, amor intelectual o religación entre las cosas reales y el ser humano. Un Dios pensado desde este punto pasa por una revisión de lo que ellos le dieron a la salida antropomórfica de Dios, también una respuesta desde los insumos de vía cósmica, leyes de la naturaleza y modelos del universo, a una marcha al conocimiento verdadero de ese Dios.

El capítulo está dividido por la definición de Dios que ambos ofrecieron para su salida antropomórfica. Los conceptos de causalidad, naturaleza y mundo son importantes para hablar de

tipo de salida que le dieron a un Dios antropológico. Luego, exponemos una vía cósmica de Dios que pudo existir en ambos, para continuar con el aspecto metafísico y comprender el principio fundamental que tuvo para sus filosofías. Después abordamos la actitud filosófica del conocimiento de ese Dios, desde el amor intelectual que hay hacia él y la probación física de religación que también lleva al ser humano a un tipo de conocimiento. Por último, damos cuenta de los distanciamientos que existen en cada una de sus propuestas como oscilaciones filosóficas que nos pueden arrojar algunas similitudes.

2. La definición de Dios.

El Dios de Spinoza se ampara bajo una definición lógica sobre un tipo de sustancia que se comprueba por sí misma. Esta definición crea un modelo metafísico con una estructura variada de atributos, modos infinitos y modos finitos. Dios aquí es la expresión de las leyes de la naturaleza o sistema general de la realidad.

El Dios de Spinoza no es un dios del misterio, sino un Dios que puede ser racionalmente explicado, “un ente absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita”¹⁵⁸. Spinoza distingue entre la definición de Dios a través de la imaginación y la razón. La primera cae en un prejuicio y asociación de Dios con atributos antropomórficos. Según él los que “confunden la naturaleza divina con la humana fácilmente atribuyen a Dios afectos humanos”¹⁵⁹. Esto ha llevado a una contradicción y al problema de “La distinción vulgar entre Dios y la naturaleza, fundada en la imaginación y no en la razón, ha ido siempre ligada a la distinción entre el creador y su creación; Dios es imaginado como un artífice, y la naturaleza, incluido el hombre, como su artefacto”¹⁶⁰. Según los estudios sobre el Dios de Spinoza, que Dios sea la naturaleza significa una divinización de la naturaleza que desapareció en la perspectiva judeo-cristiana, medieval y moderna, entre lo mundano y lo sagrado. Para Spinoza la naturaleza es mundana y divina, ahí apunta su radicalidad y al rechazo que tuvieron sus lectores contemporáneos y de siglos posteriores al respecto¹⁶¹.

¹⁵⁸ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 42 (E1defVI).

¹⁵⁹ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 48 (E1p8eII).

¹⁶⁰ Hampshire, *Spinoza*, 31.

¹⁶¹ Las cartas entre el teólogo Blijenbergh y Spinoza (1664-1665) son un ejemplo claro de la polémica teológica y filosófica que Spinoza en varias ocasiones aclaró para la comprensión de su sistema filosófico. Opinaba que la idea de un Dios con atributos humanos es imposible y en varias ocasiones demostró a Blijenbergh que sus críticas teológicas para refutar su propuesta de un Dios como sustancia única eran incongruentes y carecían de una propuesta metafísica. En varias ocasiones Spinoza evitó que su

El problema con esa idea de Dios antropomórfica es que adquiere todas las características de los seres humanos: un comportamiento volitivo y temperamental, aspectos que no amplían una concepción del todo, sino que la reduce. Esta vía antropomórfica también fue rechazada por Zubiri desde otro análisis. Sostuvo que la filosofía clásica le ha atribuido a Dios aspectos parciales del ser humano: inteligencia, voluntad y sentimiento¹⁶². Estos tres aspectos conllevan a una idea insuficiente de Dios porque parece que sólo por esos momentos de la realidad humana se puede llegar a un hecho de la realidad, porque “Zubiri era bien consciente que aquello que llamamos Dios no es sólo fundamento de la vida humana, sino también fundamento del mundo”¹⁶³. Ambos filósofos buscaron una integración de la realidad humana y la realidad del universo al momento de hablar sobre un Dios dentro del mundo, es decir intramundano. Si existe un fundamento del mundo ha sido ese Dios en las cosas reales.

Dios tiene una concepción más amplia y no está en contradicción con la idea de naturaleza. Para Diego Tatián:

Spinoza podría haber prescindido perfectamente de la palabra “Dios”, a lo largo de todo el texto de la *Ética*, y no hubiera cambiado en nada su filosofía. Cuando en filosofía se habla de “naturaleza”, en general, no se habla meramente de la naturaleza sensible, sino de lo que es, de lo real, de la realidad. Y a la realidad se accede, desde una perspectiva empirista, únicamente a través de percepciones; y, desde una perspectiva racionalista -y Spinoza, en este punto, es un racionalista-, a través del pensamiento. La naturaleza puede y debe ser pensada.¹⁶⁴

Spinoza desarrolló ese Dios – Naturaleza – Realidad a través del método analítico y sintético. Si estos conceptos se siguen como sinónimo, acceder a Dios significa que se accede en una realidad inmanente que carece de voluntad humana. Más bien es fuerza activa. Aquí hay una cercanía a lo que Zubiri propuso como realidad absolutamente absoluta para pensar a Dios.

Spinoza le dedicó toda su obra a la existencia de Dios. Y en sus textos presentó diferentes definiciones. Distinguió entre la imaginación construida del Dios de los creyentes y de ahí

definición de Dios estuviera abordada por nociones teológico. Su objetivo era proponer una metafísica sin un Dios trascendental. Cfr. Baruj Spinoza, *Correspondencia* (Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2020) (Ep. 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 27). También, es interesante el análisis de uno de sus críticos de la primera ilustración francesa, Pierre Bayle, quien refutó sus tesis filosóficas expuestas en el Tratado teológico-político al denunciar que el objetivo de Spinoza era “destruir todas las religiones y en particular la judaica y la cristiana, así como introducir el ateísmo, el libertinaje y la libertad de las religiones [...] Dios no es un ser dotado de inteligencia, infinitamente perfecto y feliz como nos lo imaginamos, sino únicamente esa fuerza de la naturaleza que está esparcida por todas las criaturas” Cfr. Pierre Bayle, *Diccionario histórico y crítico: selección*, trad. Jordi Bayod, Biblioteca universal Filosofía (Barcelona: Círculo de Lectores, 1996), 404.

¹⁶² Zubiri, *El Hombre y Dios*, 123-27.

¹⁶³ Antonio González, «La vía cósmica hacia Dios según Xavier Zubiri», *The Xavier Zubiri Review* 7 (2005): 104.

¹⁶⁴ Diego Tatián, *Una introducción a Spinoza* (Buenos Aires: Quadrata, 2009), 49.

desarrolló su sistema metafísico para hablar sobre sus atributos y los modos, la unión de cuerpo y alma en el ser humano, la importancia de las pasiones y su dominio a través de la razón, el bien y el mal, y la felicidad intelectual a Dios. Su obra fue un esfuerzo por definir a Dios como un ente absolutamente infinito, esta definición se identifica con la de sustancia única que igualmente está “identificada con la naturaleza concebida como un todo”¹⁶⁵. Esta identificación en la lógica de Spinoza entre Dios y naturaleza dio varias interpretaciones, entre ellas la lectura de un “panteísmo” místico en la recepción de los románticos alemanes. Sin embargo, su propuesta no es mística sino el resultado de un orden de ideas verdaderas, a través de un método lógico y definiciones.

Spinoza demostró de manera apodíctica que, para pensar a Dios, la naturaleza y el ser humano acorde a su tiempo era preciso reformular la concepción de este principio metafísico. El estudio que realizó en el *Tratado teológico-político* fue una interpretación de las escrituras judeocristianas para demostrar cómo el Dios de los hebreos y los cristianos se había convertido en la imagen de un legislador, príncipe y rey misericordioso, al punto que estas características de la naturaleza humana se perpetuaron en la concepción popular y teológica de la naturaleza divina¹⁶⁶.

Entonces Dios es la sustancia única y tiene una estructura de infinitos atributos, modos infinitos y modos finitos. La esencia de Dios es pensamiento y extensión, dos de los infinitos atributos y los que el ser humano puede conocer. También, no hay nada afuera de este Dios porque no es trascendente. La naturaleza equivale a Dios porque ella es divina y mundana. El pensamiento radical de Spinoza es decir que la naturaleza es Dios mismo. De aquí se puede seguir que:

todas las cosas son en Dios y que todas las que se hacen, se hacen por las solas leyes de la infinita naturaleza de Dios, y que se siguen de la necesidad de su esencia (como enseguida mostraré). Por lo que no hay ninguna razón para poder decir que Dios padece en virtud de otra cosa o que la sustancia extensa es indigna de la naturaleza divina, aunque se la suponga divisible, con tal que se conceda que es eterna e infinita.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Hampshire, *Spinoza*, 30.

¹⁶⁶ Baruj Spinoza, *Tratado teológico-político* (Madrid: Alianza, 2019), 176-77 (§ IV).

¹⁶⁷ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 64 (E1p15e).

Al partir de esta aclaración sobre Dios y darle un lugar importante a la extensión, Spinoza se aleja del pensamiento cartesiano que estaba latente en su época para abogar por una relación divina y mundana en la naturaleza. A esto le añadimos que la naturaleza de Dios es absolutamente infinita, es decir “que no se puede concebir nada afuera de ella”¹⁶⁸ y el ser humano como las demás cosas es un modo finito más. Segundo, que ser causa de los modos no es lo mismo que ser creador trascendente porque al ser un Dios creador está separado del mundo. Más bien es inmanente, “Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas”¹⁶⁹. Esto quiere decir que “el Dios de Spinoza es una causa inmanente de todas las cosas, una causa que permanece en las cosas mismas que produce. Dios es causa de todas las cosas en el mismo sentido en que es causa de sí mismo (*causa sui*)”¹⁷⁰.

2.1 *Causa sui* y causalidad.

La *causa de sí* o *causa sui* es el principio elemental en su obra para plantear que si algo cuya esencia implica su existencia significa que su concepción no implica de otra cosa para existir. Esta es la primera definición con la que comienza su *Ética*. De hecho, sustancia es la tercera definición y Dios es la sexta definición, cada una de ellas implican primero una noción simple para el desarrollo de las demás. Según Ramos-Alarcón “El concepto que está formando aquí es el de una cosa que existe por sí misma y que es concebida por sí misma, que es la definición de sustancia”¹⁷¹. En este sentido, Dios como causa de sí misma propone “Una sustancia cuyos atributos y modificaciones completos pueden deducirse de su naturaleza esencial propia”¹⁷². Aquí Spinoza ha reformulado el concepto de sustancia, al igual que le ha dado un cambio a la definición de Dios desde una de sus propiedades¹⁷³, porque “Una sustancia no puede ser producida por otra cosa. Será, pues, causa de sí, esto es, su esencia implica necesariamente la existencia, o sea, que a su naturaleza pertenece el existir”¹⁷⁴. No se desvivió por si Dios es un problema de existencia o no, sino que Dios es una necesidad que está encima de cualquier credo religioso y que esa necesidad no está afuera de la naturaleza. El principio de *causa sui* es el de

¹⁶⁸ Tatián, *Una introducción a Spinoza*, 51.

¹⁶⁹ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 70 (E1p18).

¹⁷⁰ Tatián, *Una introducción a Spinoza*, 51.

¹⁷¹ Ramos-Alarcón Marín, *La teoría del conocimiento de Spinoza*, 52.

¹⁷² Hampshire, *Spinoza*, 28.

¹⁷³ Rodrigo Miguel Benvenuto, «Los usos de la noción de causa sui en el sistema de Spinoza», *Círculo Spinoziano. Revista de Filosofía*, n.º 1 (2018): 13-31.

¹⁷⁴ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 47 (E1p8d).

una producción constante o activa de Dios, su funcionalidad es ser causa de sí misma o dicho de otra manera que la naturaleza es pura actividad, se produce por sí misma.

En esta visión del principio de causalidad Zubiri mantiene algo que es interesante para este estudio. Para él la causalidad es la funcionalidad de lo real y es un momento del dinamismo entero de las cosas reales: un *dar de sí*. Zubiri entendió que: "...la causalidad reside en la unidad respectiva de lo real en tanto que real"¹⁷⁵. Las cosas reales están montadas respectivamente entre otras. Y la sede de estas sustantividades dinámicas que están en respectividad es lo que Zubiri comprendió y definió como mundo (ahí reside el carácter de este dinamismo)¹⁷⁶. Spinoza y Zubiri mantienen el principio de causalidad como actividad de sí misma de lo real. La diferencia es que la *causa sui* en Spinoza es de la sustancia y en el caso de Zubiri, la causalidad es de las cosas reales. Pero la expresión de la sustancia como causa de sí de Spinoza está en sus cualidades, es decir en los modos o cosas reales. Para Zubiri "todo lo real es activo por sí mismo"¹⁷⁷, y esto significa que este todo dependen de la interacción entre las cosas reales¹⁷⁸, es decir que a una realidad "le basta su conexión con otra realidad para entrar en actividad"¹⁷⁹. En términos metafísicos, ambos filósofos plantean un principio de actividad de la realidad, uno en cuanto sustancia expresa en sus modos y una *implicación* entre ellos. La causa de sí misma está en actividad constante en cada uno de sus modos, los cuales están en choque y conexión. Y la causalidad de Zubiri está en actividad constante en cuanto la *respectividad* de una sustantividad entre otras sustantividades. Ambas posturas solo se pueden dar desde una idea intramundana de la realidad, sin dios transitivo y sin primer motor inmóvil.

Pierre Macherey, citado por Benvenuto, explicó que el verbo implicar "*involvit*" de Spinoza considera una interconexión entre:

¹⁷⁵ Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, 317.

¹⁷⁶ Idem.

¹⁷⁷ Ibidem, 87.

¹⁷⁸ Zubiri propuso el concepto de éxtasis, un concepto que responde a la respectividad del "dar de sí" como unidad y que corresponde al carácter del dinamismo. Las cosas reales dan de sí con el resto de las realidades en el mundo, en el que cada sustantividad es constitutivamente extática porque "Ninguna realidad está aislada del mundo, del resto de las realidades del mundo, sino que está constitutivamente referida respectivamente en intrínseca constitución a las de más realidades". Ninguna realidad está aislada, pero en cada sustantividad se distingue su anchura de "dar de sí" Idem. Lo que les distingue es su opción para ser determinante; para ser virtualmente causa. Por lo tanto, el éxtasis, pensado como libertad, es el carácter del "dar de sí" de las cosas. Para Zubiri las sustantividades son libres, aquí libertad no tiene una connotación política o moral; sino que es el carácter de soltura de una unidad sustantiva. Por ejemplo, en el caso de la realidad humana es más causa, más libre y extática porque sus funciones son mayores que las demás sustantividades. El ser humano es esencia abierta porque aprehende las cosas en tanto que realidades y su dinamismo es de posibilitación, apertura y apoderamiento.

¹⁷⁹ Ibidem, 88.

la idea de una relación necesaria que vincule las cosas absolutamente entre ellas, en condiciones tales que ellas no pueden ser la una sin la otra [...] la definición de causa de si consiste en la afirmación de una relación necesaria pasando entre la esencia y la existencia: es causa de si la cosa cuya naturaleza consiste en el hecho de que su esencia implica necesariamente la existencia.¹⁸⁰

Entonces, *causa sui* y causalidad como funcionalidades de implicación de la sustancia o realidad con sus atributos y modos en el esquema de Spinoza y funcionalidad-de las cosas reales en tanto que reales en el esquema de Zubiri, proponen una unidad real de sus sistemas. Es el hecho que a pesar que Zubiri ya no habla de una sustancia, porque quiere dejar a un lado el concepto de magna sustancia y afirmar que no hay más cosas que cosas reales, lo que sí mantiene y a mi parecer es una actualización del spinozismo es que estas cosas reales que están en respectividad constante envuelven el carácter talitativo y real de lo que Zubiri llamó Todo, sobre esta noción que apunta al desarrollo de una implicación y respectividad de lo real que a lo largo de esta investigación se toma en cuenta desde diferentes dimensiones de la realidad. Por el momento hay que decir:

hablamos en plural de muchas sustantividades, cuando la verdad es que en realidad (...) ninguna cosa tiene plenitud de sustantividad: todos son momentos más o menos abstractos y extractos de una única sustantividad que compete al todo. De ahí que la determinación de una causa está siempre pendiente de la variación del punto de vista según se considere la sustantividad de una cosa en plenitud –cosa que sería falsa– o en la respectividad del todo. Este todo no es un sujeto ni tampoco una raíz; en él consiste la pura estructura de la respectividad en tanto que en y por sí misma es activa. De ahí que, en definitiva, la verdadera causalidad se encontraría en el todo en cuanto tal.¹⁸¹

Aquí hay equivalencias sinceras y que a lo mejor se han pasado de alto entre ambos autores. A pesar de que en su curso *Estructura dinámica de la realidad*, Zubiri describe los dinamismos y sus estructuras, de alguna manera sale a colación que no más que las cosas reales, si estricta y metafísicamente se tratara el tema de la sustantividad hay que tomarlo en cuanto en cuanto la unidad de esas cosas concretas. Spinoza sí empezó con una idea de Dios y sustancia, pero en su *Ética* como dijimos anteriormente empezó con la propiedad de esa sustancia: *causa sui*. Ella implica su esencia en cuanto en sí y su existencia en cuanto “Todas las cosas que son, o

¹⁸⁰ Cfr. Pierre Macherey, *Introduction à l'Étique de Spinoza. La première partie. La nature des choses*. (Paris: PUF, 2015), 32. Citado en el artículo de Benvenuto, «Los usos de la noción de causa sui en el sistema de Spinoza».

¹⁸¹ Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, 98-99.

son en sí, o son en otra cosa”¹⁸². En esta interpretación la respectividad del todo equivale a la implicación de los atributos, modos y la sustancia como unidad real.

Zubiri planteó el problema de Dios desde el orden trascendental de lo real y la construcción personal del ser humano. Esta fue la propuesta de madurez del autor y que durante varias etapas de su obra desarrolló tomando en cuenta que la realidad es un momento físico de las cosas que determina al ser humano, un carácter de las cosas o la formalidad de cada cosa y un modo de exceder aquello que es cada cosa real¹⁸³. Este momento en el que la realidad excede es lo físicamente trascendental que determina al ser humano como relativamente absoluta en relación con la realidad absolutamente absoluta. La propuesta en torno al planteamiento sobre Dios tiene que ver con el orden trascendental de las cosas reales como formalidad de realidad y la dimensión de la religación como experiencia del ser humano que está *en* “la” realidad *con* las cosas reales.

Aquí hay una serie de términos en los que Zubiri reparó que son cruciales esclarecer para no darle otro sentido. El concepto de trascendental, como dijimos en el capítulo anterior, no accede a la misma propuesta de la tradición filosófica. Dios no es una realidad transitiva de las cosas y el ser humano, sino una realidad a profundidad que está en las cosas mismas. Trascendental en Zubiri no es transitivo, no es allende a la realidad sino aquende a ella misma. Dicho esta conceptualización especializada de lo trascendental puede decirse que el Dios de Zubiri es trascendental *en* las cosas. Las cosas reales tienen la posibilidad de arrastrar al ser humano y religarlo a su más íntima estructura, ya sea para dar marcha a una explicación más concreta de ellas o para vivir un vínculo con las cosas.

Exponemos estas propuestas para saber cuáles continúan o discontinúan por las que Spinoza planteó en su obra. Primero centro mi explicación en la vía cósmica que Zubiri desarrolló en ese artículo y luego la vía de la religación que compete al carácter trascendental de lo real para pensar el problema de Dios.

2.2 Dios: naturaleza y mundo.

Zubiri tiene un tipo de equivalencia entre este Dios y naturaleza spinoziano, pero con otros términos. La distinción de *mundo* y *cosmos*. Uno pensado desde la dimensión cualitativa y

¹⁸² Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 43 (E1ax1).

¹⁸³ Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, 2a ed., Estudios filosóficos (Madrid: Alianza: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1985).

el otro de manera cuantitativa, abre el estudio comparativo con Spinoza desde varios flancos. Cuando hablamos sobre la relación de causalidad y funcionalidad de lo real también tiene una razón de ser en esta distinción entre cosmos y mundo. Si Dios es la realidad en Spinoza y este tipo de realidad tiene infinitos atributos que producen infinitos modos, los cuales son la producción de la realidad misma, o sea la producción misma de Dios. En Zubiri esa concepción de Dios – realidad va en otro término, realidad – mundo el cual es un sistema metafísicamente respectivo con la realidad – cosmos, ambas partes de un mismo sistema dice Zubiri “Podría llamarse *natura naturans*, Todo, pero siempre que se hicieran graves correcciones”¹⁸⁴, ¿cuáles son esas correcciones? Zubiri va a plantear que este sistema mundo y cosmos “Se trata pura y simplemente de una estructura, de algo puramente estructural, que es activo en sí mismo y por sí mismo. Y en esa actividad abarca precisamente todas las estructuras parciales que comprende”¹⁸⁵. Zubiri y Spinoza tienen en cuenta que el sistema de lo Total ya sea naturaleza o mundo en respectividad con el cosmos o como Spinoza le llamó al modo infinito mediato *facies totius universi*; aquí habla de una actividad global en sí misma y por sí misma del universo. Hablar de Dios en estos términos significa pensar la actividad del todo. Y en esa actividad, la búsqueda intelectual da las posibilidades para conocer esa actividad del todo, o sea, Dios. Desde un carácter cualitativo o desde un carácter cuantitativo.

Bajo esta lógica hay un planteamiento metafísico de la realidad en cuanto tal como una unidad entre las cosas, dentro de una sustancia inmanente. Pero no de una sustancia que está debajo de los accidentes como el *ὑποκείμενον* de Aristóteles que en la tradición filosófica se traduce como aquello que está debajo de las cualidades y los accidentes, sino que la sustancia de Spinoza es la que se expresa en los accidentes, es decir en sus modos. La realidad en cuanto tal es la expresión misma de los modos finitos, porque ellos son la sustancia. Este es un Dios que “actúa en virtud de las solas leyes de la naturaleza y no coaccionado por nadie”¹⁸⁶, además algo novedoso y retador para su época que tanto el pensamiento como la extensión son atributos de Dios¹⁸⁷. Dios es cosa pensante y extensa. Esto significa “una misma sustancia que expresa las mismas cosas bajo atributos diferentes, dos de los cuales, los que conocemos, son el Pensamiento

¹⁸⁴ Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, 91.

¹⁸⁵ Idem.

¹⁸⁶ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 65 (E1p17).

¹⁸⁷ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 103-4 (E2p1, p2).

y la Extensión”¹⁸⁸. Decir esto, como mencioné en los párrafos anteriores, sobre la equivalencia de Dios y la naturaleza, es decir que la materialidad es una expresión de lo divino desde un orden cuantitativo.

La definición de *mundo* es posible porque las estructuras de las realidades están en respectividad, son ellas las que forman el mundo de orden cualitativo. No al revés, no hay un mundo dado, una sustancia absoluta; sino que la estructura de mundo está organizada gracias a los dinamismos de la realidad, como un montaje en el que los dinamismos se integran formando una unidad metafísica. En Spinoza tampoco el mundo está dado, éste se comprueba a través de los modos que son las expresiones de los atributos, y estos a la vez son las expresiones de la naturaleza.

Los atributos son las formas más radicales de la cualidad, tienen un continuum infinito, mientras todas las cosas que coexisten en el espacio son cuantificables. Se pueden medir. El cosmos se puede medir, el mundo se puede intuir. Este tipo de análisis y paralelismo nos abre al espectro de lo divino. Dios no es medible, pero en la medición de las cosas se puede apreciar su aspecto inconmensurable que el intelecto percibe.

El mundo es una estructura interna y cuya estructura interna consiste en las estructuras de las realidades en respectividad. Por lo que la estructura del mundo es la estructura organizada de los dinamismos de las estructuras de tales o cuales modos de realidad¹⁸⁹.

Llegado a esta aclaración sobre la definición de Dios y por qué es central en la obra de Spinoza nos parece importante analizar cómo sale de la idea del Dios antropomórfico para proponer un Dios equivalente a la naturaleza. Y por último cómo es posible el amor intelectual de Dios a través del segundo y tercer género del conocimiento, razón e intuición. Cada uno de estos apartados sostienen la importancia que yace desde Spinoza por formular un Dios intramundano que Zubiri también construyó.

3. Salida al Dios antropomórfico y antropológico.

Spinoza identificó cómo la construcción propia de los profetas hebreos, compiladores y doctores cristianos habían convertido la concepción de Dios como legislador y características

¹⁸⁸ Tatián, *Una introducción a Spinoza*, 50.

¹⁸⁹ Cfr. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, 322.

antropomórficas cuando lo que importaba en esos libros era difundir y aprender un mensaje. Su propuesta hermenéutica en el *Tratado teológico-político* aportó a una concepción distinta de Dios que no está afuera de la realidad y tampoco es producto de la imaginación.

En el caso de Zubiri, planteó que hay dos vías que desarrollan la idea de Dios. Una es la vía cósmica y la otra la vía antropológica. Pensó que cada una era insuficiente para plantear el problema de Dios desde un orden filosófico. Él propone una tercera vía que es la de *religación*, término que significa la vía en cómo el ser humano conoce a Dios. La religación es un término de la estructura intramundana que desarrolló Zubiri. Al igual que el sentido de respectividad o funcionalidad de las cosas reales entre otras cosas reales, planteó un acceso al conocimiento de ese Dios. La realidad en su poder o fuerza arrastra al ser humano, lo religa para que ahonde en su propia realidad.

Aquí hay dos vías distintas, pero que tienen en común combatir la vía antropomórfica y antropológica de Dios. Para los fines de esta investigación ambas críticas postulan un Dios mundano.

3.1 La crítica de Spinoza.

La razón según Spinoza da los insumos para conocer un Dios que está en sintonía con una naturaleza divina y mundana, en vez de “un Dios a la manera de un hombre que consta de mente y cuerpo y [que está] sometido a las pasiones”¹⁹⁰. Para él esta concepción de Dios era predominante y muchos filósofos, entre ellos Descartes, promovieron dogmáticamente esa concepción. Por lo tanto, la manera en cómo las matemáticas y la filosofía seguían un método de ideas claras y distintas podía dar una nueva concepción de Dios.

Uno de los problemas antropomórficos que identificó fue que esta manera de imaginar a Dios era cotidiana y de un vulgo que:

imagina el poder de Dios como la autoridad de cierta majestad real y el poder de la naturaleza como una fuerza o un ímpetu. De ahí que el vulgo llama milagros u obras de Dios a las obras insólitas de la naturaleza; y, en parte por devoción, en parte por deseos de oponerse a aquellos que cultivan las ciencias naturales, se gloria de ignorar las causas naturales y sólo quiere oír lo que ignora y, por tanto, lo que más admira (...) ¡A qué no se atreverá la estupidez del vulgo, cuando no tiene ningún concepto sano ni sobre Dios ni sobre la naturaleza, confunde los designios de Dios con los de los

¹⁹⁰ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 59 (E1p15e).

hombres y finge, finalmente, la naturaleza tan limitada, que cree que el hombre es su parte principal!¹⁹¹

En una época de descubrimientos y nuevos modelos científicos la imagen de un Dios como majestad real que obra de manera obsoleta y mística empezó a debilitarse. Sin embargo, las mayorías o el vulgo estaba sometido por la pasión del miedo y la ignorancia. Su crítica al antropomorfismo es la de un rechazo a la asignación de una voluntad de Dios como han hecho teólogos y metafísicos, incluso Descartes, al caer en *asylum ignorantie* que menciona en el Apéndice de la primera parte de la *Ética*. Esta visión de que Dios está por encima de la comprensión del ser humano era insuficiente. Este tipo de actitud dogmática está en el vulgo y en los teólogos que no conciben que Dios pueda ser comprendido a través de la razón, pero aún más esta reducción a la ignorancia perjudica en la búsqueda de ideas claras y no da las condiciones para responder a través de las ciencias. Spinoza vivió en una época donde el dogma, la filosofía y la ciencia estaban en choques constantes, al punto que el asilo de la ignorancia incide en cómo responder a un objeto que necesita de un análisis y comprobación. Es el ejemplo del cuerpo humano sobre su estructura y de qué manera está constituido. Al dar una respuesta clara, apelan al asilo de la ignorancia. En la siguiente cita hay dos puntos importantes para ahondar esta crítica al misterio y a lo que conlleva el antropomorfismo de Dios y el dogma de la fe como argumentos evidentes:

cuando ven la fábrica del cuerpo humano quedan estupefactos y concluyen, pues ignoran las causas de tanto arte, que está fabricada con arte no mecánico, sino divino o sobrenatural, y que está constituida de modo tal que ninguna parte perjudique a otra. Y de aquí resulta que quien investiga las verdaderas causas de los milagros y trata de entender las cosas naturales como sabio, pero no admirarlas como un necio, pasar por hereje y es tenido por impío, y proclamado tal por aquellos a quienes adora el vulgo como intérpretes de la naturaleza y de los dioses. Pues saben que una vez suprimida la ignorancia se suprime el estupor, esto es, el único medio que tienen para argumentar y preservar su autoridad.¹⁹²

Este ejemplo sobre el cuerpo humano da dos puntos importantes. Spinoza tiene una visión de la mecánica del cuerpo y en general de la extensión. Puntos que desarrollamos en el capítulo 4. Y lo que respecta a este apartado que aquello de lo que no se puede hablar es mejor dejarlo bajo los designios de lo divino y lo sobrenatural son actitudes de un rechazo a un conocimiento desde una perspectiva científica. Spinoza y algunos filósofos contemporáneos a él, pensaron que las

¹⁹¹ Spinoza, *Tratado teológico-político*, 208-9 (§VI).

¹⁹² Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 95-96 (E1Ap).

ciencias ocupadas en la naturaleza a través del cálculo, la medición y observación podían explicar racionalmente los fenómenos naturales. Esto se debía a una actitud de la época, la modernidad rechazaba el error.

Spinoza fue radical y sostuvo que era posible explicar a Dios, a través del orden de las ideas, que es el mismo orden de las cosas. Para él, ese orden es la garantía a la verdad y a la idea del ser más perfecto. En su intento de eliminar el dualismo entre idealismo y materialismo planteó que al ser el orden de las ideas el mismo orden de las cosas ya estamos anclados a la verdad de la realidad divina. Esta es la razón por la que su *Ética* empieza con la idea de sustancia como *causa sui*. Esa sería la idea verdadera, luego el orden metódico es cómo despliega esa idea verdadera. Y el orden geométrico es su herramienta para comprender ese orden de la naturaleza divina.¹⁹³ En su primer libro menciona este objetivo de cómo llegar a conocer a través de la mente el orden de la Naturaleza, es decir, Dios.

como es evidente por sí mismo que la mente se entiende tanto mejor cuantas más cosas entienda sobre la Naturaleza, resulta que esta parte del método será tanto más perfecta cuantas más cosas entienda la mente, y que alcanzará su máximo grado de perfección cuando fije su atención en el ser perfectísimo o reflexione sobre él. [...] Por otra parte, cuantas más cosas ha llegado a conocer la mente, mejor comprende también sus propias fuerzas y el orden de la Naturaleza; y cuanto mejor entiende sus fuerzas, tanto mejor puede también dirigirse a sí misma y darse reglas; y cuanto mejor entiende el orden de la Naturaleza, más fácilmente puede librarse de esfuerzos inútiles.¹⁹⁴

El asilo a la ignorancia sirvió para que los gobernadores de sistemas autocráticos pudieran gobernar a través del dogma. Ese conjunto de creencias fue rechazado por Spinoza a través de su defensa a lo que la mente era capaz de conocer y controlar. En el *Tratado teológico-político* criticó el misterio de los profetas y los milagros, además el de un Estado que no puede contradecir al rey o soberano. La idea de vulgo es la de un pueblo sometido por la pasión del miedo y de aquellos que ignoran la naturaleza de las cosas. Hay una distinción entre imaginación e intelecto, y una atribución de esa imaginación a Dios que fue uno de los motores de su obra.

Para Spinoza que conocía bien el principio de la religión hebrea de un Dios personal y no el de un ser que impone miedo fue necesario destejer el *asylum ignorantie*. Spinoza comprendió que esa concepción sobre Dios como un ser que está afuera de la naturaleza, omnipresente y

¹⁹³ Cfr. Ramos-Alarcón Marcín, *La teoría del conocimiento de Spinoza*.

¹⁹⁴ Baruj Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, trad. Atilano Domínguez (Madrid: Alianza Editorial, 2019), 115 (TIE §39, §40).

dispuesto a castigar al que esté en contra de él fueron los cimientos para una idea de Estado inquebrantable y al hilo de la superstición. La palabra vulgo va de la mano con el primer género del conocimiento: la imaginación. La imagen de Dios fue tergiversada y utilizada como motivo de dominación. Y debido a eso consideró la necesidad de promover el entendimiento, ideas claras y verdaderas, para amar a Dios y no vivir el miedo que el Estado y la Iglesia han construido. En este contexto, como menciona Étienne Balibar, hay una crítica radical a la idea de Dios.

El miedo (*Metus*) es un afecto que atañe al ser humano y a partir de su definición entrevió cómo actúa y por qué el Estado envuelto en los credos y dogmas de una institucionalización religiosa construyen un temor que perpetúa a las servidumbres y que es promocionada a través de la superstición. Para Spinoza *Metus est inconstans Tristitia*¹⁹⁵, y la tristeza es una pasión que “consiste en una transición a una perfección menor”¹⁹⁶ que en referencia a la mente y al cuerpo le llamó dolor o melancolía. El punto al que quiere llegar Spinoza es ¿por qué existe un Dios que provoca miedo, concretamente dolor, melancolía y que además disminuye la potencia de obrar del cuerpo y la mente del ser humano? Además, ¿por qué ese Dios se parece al Estado y los monarcas? Para él, este tipo de Dios es una representación de los afectos humanos que está gobernada por la superstición, “los hombres sólo sucumben a la superstición, mientras sienten miedo; que todos los objetos que han adorado alguna vez sin fundamento no son más que fantasmas y delirios de un alma triste y temerosa”¹⁹⁷. La superstición se convierte en un problema porque crea una confusión del carácter propio de la divinidad en tanto que Dios y una imaginación de este hasta concebirle rasgos humanos, de la manera en cómo lo explica Spinoza al analizar los libros de la tradición judía menciona “la Escritura suele pintar a Dios a imagen del hombre y atribuirle alma (*mens*), ánimo, afectos incluso cuerpo y aliento, a causa de la débil inteligencia del vulgo”¹⁹⁸.

Sobre la ignorancia y el vulgo hay un giro que Spinoza ofreció en su crítica al Dios antropomórfico. El vulgo no es solo la masa ignorante, el vulgo tiene una carga política y representa a los que gobiernan a través de la superstición y la ignorancia. Este sistema político

¹⁹⁵ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 264 (E3DGAXIII).

¹⁹⁶ Idem, (E3DGAXIIIEx).

¹⁹⁷ Spinoza, *Tratado teológico-político*, 78 (Prefacio).

¹⁹⁸ Ibidem, 109 (§ 1).

tiene una carga dogmática del modelo bíblico. Aquel que gobierna bajo el nombre de Dios tiene una “Ley” que debe ser respetada y aplicada. Para Balibar:

Esta idea, según Spinoza, es al mismo tiempo *antropomórfica y monárquica*: Dios es pensado como un monarca sobrehumano con poder ilimitado (*Deum rectorem, legislatorem, regem*), lo cual también abre la posibilidad de que los monarcas humanos sean vistos como “imágenes” de Dios, investidos de un mandato divino para gobernar a otros humanos (o incluso como “Dioses mortales” a la manera hobbesiana). Este “imaginario teológico-político” se basa por supuesto, en una idea totalmente inadecuada de Dios: Spinoza no se cansa de denunciar *la inversión del orden natural* que efectúa.¹⁹⁹

Este Dios antropomórfico es desarrollado por la imaginación. Para Spinoza se trata de un conocimiento vago e inconstante, no brinda una seguridad y es fácil de ser engañado a través de ella. La superstición es utilizada para gobernar a través del miedo y el castigo. Por eso critica que los modelos teológicos y políticos han dado una imagen errada de Dios que disminuye el cultivo de la alegría. Mientras el Estado y cierta imagen de Dios provoquen miedo no habrá una satisfacción de vivir en libertad y mucho menos una definición más propia de lo que es Dios. Miedo no es sinónimo de ser controlados por leyes que cumplan un bien común. El problema está cuando:

los hombres sólo actúan por miedo, hacen lo que rechazan de plano y no se fijan en la necesidad o utilidad de la acción a realizar, sino que sólo se cuidan de no hacerse reos de muerte o de ser castigados (...) en cualquier Estado hay que establecer de tal modo las leyes, que los hombres sean controlados, no tanto por el miedo, cuanto por la esperanza de algún bien que desean vehementemente, ya que entonces todo el mundo cumplirá gustoso su oficio.²⁰⁰

La necesidad de definir a Dios no sólo es por un problema metafísico, también es un problema político. El miedo a Dios es un utensilio de dominación que está sujeto a otro tipo de afecto que es la esperanza. Esta es el panorama hermenéutico que realiza Spinoza sobre cómo se ha utilizada las Escrituras para crear una servidumbre que es convencida por el discurso de los profetas, quienes “percibieron las revelaciones de dios en virtud de su imaginación”²⁰¹.

Spinoza también evidenció cómo ese Dios, imagen y semejanza del ser humano, se ha convertido en una imagen limitada que no explica cuál es el principio y soporte de la realidad en tanto que *extensa* y *cogitans*. El problema que trata en esta obra es cómo algunas interpretaciones

¹⁹⁹ Étienne Balibar, «Los tres dioses de Spinoza», *Spinoza político. Lo transindividual* (España: Gedisa, 2021), 273.

²⁰⁰ Spinoza, *Tratado teológico-político*, 193-94 (§ V).

²⁰¹ *Ibidem*, 114 (§ I).

de las sagradas escrituras de la religión hebrea²⁰² y cristiana han utilizado un Dios antropomorfo para sus bienes políticos. En una carta a Willen van Blijenbergh le explica este asunto sobre la imaginación de un Dios construido por los profetas:

la Escritura, al estar principalmente al servicio del pueblo común, habla de ordinario al modo humano, ya que el vulgo es incapaz de entender las cosas sublimes. Y por eso creo que todas aquellas cosas, que Dios reveló a los profetas como necesarias para la salvación, están redactadas en forma de leyes, y por eso también los profetas imaginaron toda una parábola. En primer lugar, como Dios habría revelado los medios de salvación y de perdición, que él mismo causa, lo presentaron como rey y legislador; a los medios, que no son sino causas, les llamaron leyes y los describieron en forma de leyes; la salvación y la condenación, que no son más que efectos que fluyen necesariamente de esos medios, la presentaron como premio y pena. Y así, como conformaron todas sus palabras a estas parábolas, más que a la a verdad, dibujaron permanentemente a Dios a imagen del hombre: ora enojado, ora misericordioso, ya deseando cosas futuras, ya presa de celos y sospechas, e incluso engañado por el mismo diablo. De ahí que los filósofos y todos aquellos que están por encima de la ley, es decir, aquellos que practican la virtud, no como una ley, sino por amor, porque es lo más excelente, no tienen que preocuparse por tales expresiones.²⁰³

Esta aclaración de Spinoza es importante y es motor de su *Tratado teológico-político*. Lo que él realizó fue un análisis exhaustivo de cómo el Dios de las religiones en la construcción y mejoramiento de la religión judía, los profetas imaginaron a través de parábolas la manera de educar al pueblo y también la manera de someterlo desde la imagen de un Dios lleno de pasiones humanas.

El vulgo que Spinoza señala no es meramente para despreciarlo sino para señalar que parte del problema de la superstición como la creencia en los milagros, por ejemplo, explicaba fenómenos o hechos insólitos que no son respondidos de otra manera y cuya actitud no permitió que las ciencias de la naturaleza avanzaran con libertad. Es por eso, su necesidad por dar una definición de Dios y la naturaleza, acorde a hechos y no a meras opiniones, o lo que es igual para Spinoza, imaginaciones distorsionadas sobre Dios. Y acorde a un carácter de libertad de Estado, antes que una imposición dogmática.

²⁰² Sobre esta idea: “*Dieu est, selon la tradition juive, a la fois le principe supreme de l’existence et de l’intelligibilité des choses. Mais Dieu existe-t-il et existe-t-il nécessairement? Un juif n’a pas à se poser des questions sur l’existence de Dieu. C’est pour lui une obligation que de penser que est l’Etre premier et que c’est lui qui impartit l’existence a tout ce qui existe*”. Cfr. Sylvain Zac, *Lo Spinozismo ieri e oggi* (Padova, Italia: A. Milani, 1978), 12. Dios como principio supremo de la existencia como de la inteligibilidad de las cosas, nos importa reconocer que la concepción del Dios de Spinoza también tiene una fuerza de la tradición judía a la que él pertenece, pero se separa al poner en tela de juicio su naturaleza. Sintió la libertad de cuestionar la necesidad de su existencia, hecho que le costó la expulsión de la comunidad judía.

²⁰³ Spinoza, *Correspondencia*, 92-93 (Ep. 19).

Aquí entra en juego dos cosas importantes en el sistema de este filósofo: su concepción sobre la imaginación y la determinación que Dios tiene de la naturaleza. Por imaginación Spinoza entiende la experiencia inadecuada que el ser humano tiene de algo, imagen en este momento, no es creación ficticia, sino un primer modo de conocer las cosas sin entrar en un entendimiento. La imaginación, en este caso que va en estrecha relación con el actuar de los profetas y sus profecías, no es la manera idónea para llegar a un conocimiento adecuado de Dios, debido a que en el sistema filosófico de Spinoza la imaginación equivale al primer género del conocimiento, que “acostumbro a llamar a tales percepciones *conocimiento de experiencia vaga*”²⁰⁴, porque equivale a las representaciones no concretas, sino confusas del conocimiento. También, a aquellas percepciones que el ser humano forma a través de los sentidos y quedan como una imagen similar a lo que una vez experimentó, y se transforma en opinión o imaginación. Al no ser el tipo de conocimiento adecuado para definir a Dios y al tratarse de un conocimiento profético que no lleva a conocer la esencia de Dios, sino una idea vaga del mismo. Spinoza aboga por tener ideas claras y distintas de Dios, y cuando una profecía o milagro son tomados como hechos que no se pueden comprobar, sino dejar a la imaginación del creyente, entonces la idea entre naturaleza y Dios tiende a confundirse y tomarse como cualquier tipo de interpretación. Hasta aquí lo que he dicho es el tipo de Dios que Spinoza abandona, cuáles son sus consecuencias metafísicas y políticas. Sin embargo, esta solo es una parte de la estructura que Spinoza monta sobre Dios y que tiene alcances metafísicos que expongo a continuación.

En ningún momento la crítica antropomórfica que hace Zubiri sobre el problema de Dios tuvo una impronta política, pero sí un alcance metafísico que también está de fondo en la crítica hermenéutica que hizo Spinoza porque el punto de ambas vías es el planteamiento de un Dios mundano. Casi que Zubiri, aún con sus distanciamientos en los fines, piensa en un Dios equivalente o propio de la naturaleza, es decir como realidad intramundana.

3.2 La crítica de Zubiri.

El proyecto metafísico de Zubiri entorno a Dios es una justificación de su realidad. Mencionó que hay dos vías que la filosofía ha pensado: vía cósmica y vía antropológica. Al igual que Spinoza no estaba satisfecho con estas vías porque limitaban un estudio de Dios en cuanto

²⁰⁴ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 156 (E2p40e2).

tal. El Dios, o sea, Naturaleza, del filósofo neerlandés es una categoría más amplia que la de cosmos y universo. Así mismo, pasa en la obra de Zubiri.

Cuando Zubiri se refiere al punto de partida del problema de Dios sienta unas bases. Discute con las concepciones de la tradición para confirmar que esas vías son insuficientes. Ciertamente en autores como Santo Tomás de Aquino que parte de los hechos cósmicos y las cinco vías o primariedades; y en Duns Escoto nos encontramos con un ente supremo que parte de los entes finitos sensibles²⁰⁵. Sin embargo, cuando Aquino y Escoto hablan de un este supremo desde una estructura cósmica que confunde entre un ente infinito, primer motor, causa eficiente o primer ente necesario “Pero lo que todos entendemos por Dios, cuando lo buscamos, no es una esencia metafísica, sino algo más sencillo: es una realidad última, fuente de todas las posibilidades que el hombre tiene, y de quién recibe, suplicándole, ayuda y fuerza para ser”²⁰⁶. Aquí va a promover la idea de un Dios personal de corte cristiano que se separa del Dios de Spinoza. Sin embargo, el Dios de Spinoza tampoco es reducido al cosmos. Dios es más que eso.

Luego, Zubiri se pregunta por la vía antropológica en la que, el ser por ser distinto al cosmos puede llegar a Dios a través de poseer ciertas verdades (San Agustín), de la voluntad de querer categóricamente realizar deberes porque existe un bien en sí, y Dios es sumo bien (Kant) o por los sentimientos de una dependencia incondicional por el infinito (Schleiermacher). Son tres autores que Zubiri recoge de la tradición para observar cómo “Inteligencia, voluntad y sentimiento serían los tres aspectos que el hombre posee de hecho, y que *como hechos* conducirían a una verdad subsistente, a un bien óptimo, a una realidad infinita”²⁰⁷. Pero, se tratan de aspectos del ser humano que conducen a una vía insuficiente de Dios. Primero, segrega su lugar en el cosmos al fijarse sólo en los aspectos antropológicos y segundo, al fijarse en esos aspectos la tradición ha parcelado la manera en cómo conocer a Dios.

De esta manera, llega a la conclusión:

el Dios a que esta vía antropológica conduce es formalmente una realidad segregada del mundo y por tanto yuxtapuesta a él y sólo posteriormente convergente con él. Ahora bien, el Dios a que todos nos referimos no es sólo posibilitante y impelente (sea de un modo intelectual, volente o sentimental) sino que es también formalmente y a una la ultimidad de lo real, de esta realidad que es cosmos y con el que todos hacemos

²⁰⁵ Zubiri, *El hombre y Dios*, 122.

²⁰⁶ *Ibidem*, 123.

²⁰⁷ Zubiri, 124.

nuestro ser de lo sustantivo. Si la vía cósmica no llega a un Dios posibilitante y impelente, esta vía antropológica no llega a un Dios como ultimidad de lo real. En ambos casos, el punto de llegada no es Dios en tanto que Dios.²⁰⁸

Por esa razón, Zubiri plante la necesidad de recurrir a otras rutas. La que él propone es la de religación que veremos en los siguientes apartados. En la religación se da la vinculación del poder de lo real como fundamento de la vida personal del ser humano. Zubiri considera que la religación es el hecho mismo que consiste la vida de cada persona porque afecta toda su realidad, desde caracteres físicos como rasgos espirituales. Lo que intenta Zubiri, con esta propuesta es la de no parcelar como realiza la vía antropológica y no dejar a un lado al ser humano como parte del cosmos. Llega a decir que la religación “no es formalmente ni cósmica ni antropológica, pero es ambas cosas por eminencia”²⁰⁹. Hasta aquí dejaremos el aspecto de la religación que exponemos en otro apartado de este capítulo. Consideramos pertinente seguir con este tipo de análisis y vías que Zubiri tomó en cuenta sobre el problema de Dios.

En un momento de su trabajo intelectual intentó responder a la posibilidad del problema de Dios desde la vía física. Se planteó si a través de la ciencia actual sobre el universo se podía contestar la existencia de una realidad propia en y por sí misma distinta del universo. Para Spinoza esto era posible por el principio de causalidad, pero no significaba que fuera distinta. El universo es parte de la expresión de la Naturaleza. Zubiri pensaba que el planteamiento de causalidad de Spinoza necesitaba de un hecho *primo et per se*. Por lo tanto, hay que explicar cuál fue la contribución de una vía cósmica al problema de Dios en este filósofo vasco y relacionarlo con algunos puntos de Spinoza.

La distinción en cosmos y mundo significa que el cosmos es la unidad de las cosas en virtud de sus contenidos, si existe una verdadera sustantividad sería el cosmos porque hablaría de que todas las cosas están estructuralmente vinculadas entre sí. En el caso de mundo es la unidad de las cosas en su carácter de realidad.

Es interesante ver cómo Spinoza tenía presente cómo las cosas reales forman el cosmos. En una carta a Henry Oldenburg sobre el universo y los cuerpos de la naturaleza le explica: “todo cuerpo, en cuanto que esté modificado de alguna manera, debe ser considerado como una parte de

²⁰⁸ Ibidem, 127.

²⁰⁹ Ibidem, 128.

todo el universo, y debe estar acorde con su todo y en conexión con los demás cuerpos”²¹⁰, algo que Zubiri también mantuvo en su relación de las estructuras de las cosas reales, para él ninguna cosa del universo reposa sobre sí misma, sino que para ser lo que ellas son requieren de todas las demás. Aquí hay una noción de respectividad o conexión entre las cosas reales que Spinoza y Zubiri van a mantener en su idea física de entender la totalidad de Dios como vía cósmica. Más adelante en la misma carta Spinoza dice que la naturaleza del universo no es limitada, sino que absolutamente infinita “sus partes son de mil maneras moduladas por esa naturaleza del poder infinito y son forzadas a sufrir infinitas variaciones. En cambio, si atendemos a la sustancia, concibo que cada una de las partes tiene una unión más estrecha con su todo”²¹¹. Me llama la atención la distinción entre universo y sustancia en Spinoza, una visión por un lado física y otra metafísica. Parecida a la distinción entre mundo y cosmos de Zubiri.

En un artículo publicado con el título *Trascendencia y física* Zubiri reflexionó una posible vía física del cosmos para abordar el problema de Dios como una realidad propia en y por sí misma²¹². Me parece que esta vía física al tomar en cuenta los estudios científicos de su tiempo, demuestran otra herencia y actitud spinozista de responder a un Dios que no está fuera de las leyes de la naturaleza y que puede ser problematizado desde ese panorama científico, como lo fue para Spinoza al aclarar que la sustancia extensa es un atributo de Dios que no se puede separar o interpretarse como indigna de las leyes de la infinita naturaleza divina²¹³. Esto significa que puede plantearse una vía de la realidad física para acercarse al problema de Dios que no sea fuera de la dimensión material de la realidad.

La sustancia única es una realidad total interconectada en la expresión de sus atributos, y ellos en sus modos. También es una propuesta más amplia de un Dios sobrehumano. Zubiri tuvo la misma intuición en su tiempo. Por un lado, argumentó que no era posible equiparar al cosmos con la realidad absoluta de Dios porque esta concepción parte de una interpretación metafísica de la realidad sensible. San Tomás de Aquino y Duns Escoto, para Zubiri, partieron de conceptos

²¹⁰ Spinoza, *Correspondencia*, 203 (Ep. 32).

²¹¹ Idem.

²¹² Zubiri publicó en 1961 un artículo, *Trascendencia y física*, donde realiza este ejercicio filosófico a través de los hallazgos científicos sobre el universo en su época. Según Antonio González, hay una diferencia de la problematización que da de Dios en este artículo en comparación con su libro *El hombre y dios*. Según González “Zubiri entiende que la vía que él plantea en *El hombre y Dios* no es ni cósmica ni antropológica, sino que arranca de un nivel más inmediato, que es el más radical, porque ahí precisamente tienen su raíz todas las consideraciones cósmicas o antropológicas ulteriores”. Cfr. «La vía cósmica hacia Dios según Xavier Zubiri», 93.

²¹³ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 64 (E1p15e).

metafísicos de la realidad sensible y del ente divino. Tampoco lo convenció una vía donde Dios es un ente con una supra inteligencia, voluntad y sentimiento porque estos momentos fragmentados segregan lo que es una única realidad humana. Ni un Dios que una vez creado el cosmos se alejó de todo.

Lo que Zubiri va a responder a las críticas que llegó es el siguiente. El problema de Dios no tiene que ver con algo externo, allende, un más allá de la realidad, sino con el carácter de búsqueda y construcción personal del ser humano “Porque según el modo como esté articulada ‘la’ realidad en cada cosa real, así también será distinta la actitud humana ante lo real, y también será distinto el horizonte de posibilidades que se abre a una intelección para que la persona cobre su figura de realidad”²¹⁴; ante esta interacción física del ser humano *con* las cosas reales *en* “la” realidad, aparece el problema de cómo están articuladas estas cosas reales en la realidad, esta dificultad de no saber cómo está articulada la construcción de la persona no aparece el problema de la realidad-fundamento, es decir el fundamento último de la articulación de cosas reales en “la” realidad. Dicha articulación es lo que Zubiri entiende por Dios porque es la búsqueda misma de la verdad de lo real en el ser humano entre la realidad de este mundo y la realidad personal en ese mundo.

El Dios de Zubiri es la *realidad absolutamente absoluta* que la inteligencia humana puede conocer en su carácter personal. No es un Dios de las religiones como tampoco lo fue para Spinoza, no se trata de un Dios providencialista y antropomorfo. Tampoco de un Dios que entra en una vía meramente cosmológica o antropológica, sino como ultimidad Para Zubiri es la realidad más lejana y a la vez la más próxima a todas las realidades²¹⁵, por un lado, está la vía en que las cosas pueden llevar a la inteligencia humana a Dios, de qué manera:

En nuestro problema las cosas no nos dan conceptos representativos de Dios, pero nos dan a elegir diversas vías con que situarnos en dirección hacia El. La labor de la inteligencia consiste en discernir las vías posibles de las imposibles. Lo que con esto se quiere decir es que hay unas vías tales, que si lográramos llevarlas hasta su término encontraríamos en él la realidad de Dios, infinitamente desbordante de todo concepto representativo, pero una realidad que justificaría de modo eminente, por elevación, lo que de una manera tan sólo direccional ha concebido de ella la inteligencia (...) Filosóficamente, la inteligencia emprende justificadamente, desde el hombre mismo y desde las cosas, una marcha según aquellos tres pasos ya indicados: deidad, realidad

²¹⁴ Ibidem, 110.

²¹⁵ Zubiri, *Naturaleza. Historia. Dios*, 416.

divina, Dios. Solamente en esta marcha está intelectivamente justificada la realidad de Dios. Ni la simple deidad, ni la realidad divina son, sin más, Dios. Sólo tenemos habiendo entendido la deidad como carácter de la realidad divina, y la realidad divina como carácter de la personalidad libre de Dios.²¹⁶

La vía para encontrar la realidad de Dios en este texto es a través de la inteligencia porque ella es la que aprehende lo real en tanto que real, es decir: en las cosas está lo que realmente son ellas y cómo ellas están presentes van a dar pie a la realidad divina. ¿De qué manera y cómo esta marcha tiene que ver con el Dios de Spinoza? Para Zubiri la realidad es *en* las cosas, lo que ellas tienen de realidad. Por eso, cuando afirma que Dios puede ser discernido por las vías posibles de la inteligencia es que, para Zubiri, Dios está *en* la realidad de las cosas y la realidad humana, porque la realidad se abre a sí misma, ya sea la de las cosas y la humana, de manera intramundana. En Spinoza, aun siendo la *causa de sí* la puerta que abre la realidad de Dios como Naturaleza, en ningún momento habla de una realidad extramundana, fuera del soporte en el que los modos (finitos e infinitos) están perseverando en su ser. Más bien, y es lo que veo importante, tanto el carácter de la realidad divina de Spinoza como de Zubiri es el de un orden intramundano, inmanente porque está en las cosas y trascendental porque las potencia.

Con una fuerte influencia de Heidegger y su propuesta de la relación de las cosas con el ser humano, Zubiri en *Naturaleza, Historia, Dios* plantea que las cosas nos ayudan a tener conceptos de ellas, a representarlas y a ir hacia otras cosas, el momento de respectividad tan señalado en la obra de Zubiri es el dinamismo de la estructura de la realidad, sea humano o no, porque respectividad es “ir hacia”²¹⁷; es una marcha a la realidad sea lejana o cercana para la inteligencia sentiente. La respectividad es la vía primera a cualquier tipo de relación en la que están las cosas en tanto que “nota-de”²¹⁸ como constructo en el que la realidad es un sistema con otros sistemas de realidades. En este libro Zubiri habla de “vía”, en otras de sus obras de madurez planteará el concepto de “marcha” que a su vez es el hecho físico direccionalidad con el que las cosas reales se dinamizan. Por lo tanto, para Zubiri el ser humano emprende el camino para ir

²¹⁶ Ibidem, 414-15.

²¹⁷ Idem.

²¹⁸ Hay un ejemplo famoso que Zubiri propone sobre la respectividad: la función de la glucosa en el ser humano es “nota-de”, el sistema de una nota es “de” todas las demás notas con las que se implica. En el caso de la glucosa está en constructo, cuando el ser humano come una fruta le da energía a su cuerpo, y la glucosa en el cuerpo humano no desaparece, sino que es monosacárido que es transportado por una proteína celular, es “glucosa-de”. La respectividad de Zubiri sugiere que ninguna realidad está montada sobre sí misma como el ejemplo de la proteína celular que transporta a la glucosa para ejercer su función como principal fuente de energía. Este ejemplo grafica bien esta marcha de apertura que hay entre la realidad humana hacia la realidad divina.

hacia Dios porque tiene esa capacidad dinámica como realidad abierta. ¿Cuál es la vía? O ¿cómo el ser humano marcha hacia la realidad divina? Me parece importante llevar esta pregunta a las consecuencias radicales que también se encuentran en la experiencia de beatitud del Dios de Spinoza.

4. Vía metafísica de Dios.

Para Spinoza Dios es pura actividad y una verdad autoevidente, a través del principio autogenético. En el apartado anterior dijimos que Spinoza estaba en desacuerdo con una concepción antropomórfica de Dios porque tiene más las características de un legislador que de una realidad mundanal cuya estructura son los atributos y modos. El Dios de Spinoza es la naturaleza, es decir realidad en cuanto inmanente. Naturaleza es tanto a nivel divino como a nivel de las cosas. Y la naturaleza tiene leyes universales que pueden ser comprobadas desde el segundo género del conocimiento, la razón. En este caso, comenta:

...dado que la virtud y el poder de la naturaleza son la misma virtud y poder de Dios, y que las leyes y reglas de la naturaleza son los mismos decretos divinos, hay que creer absolutamente que el poder de la naturaleza es infinito y que sus leyes son tan amplias que se extienden a todo cuanto es concebido por el entendimiento divino. Ya que, de no ser así, se afirmaría sencillamente que Dios creó la naturaleza tan impotente y le impuso unas leyes y unas reglas tan estériles, que se ve forzado a venir con frecuencia en su ayuda.²¹⁹

La idea de un Dios de la providencia o controlador de la naturaleza a su antojo equivale a una concepción sesgada de la infinitud de la naturaleza y de ver a Dios desde una visión incongruente, no se puede cambiar el orden del universo de un día para otro como sí consideró Descartes en su concepción de Dios. Para Spinoza Dios es el soporte inmanente de la naturaleza y la naturaleza (divina y de las cosas) es la expresión de este soporte. No hay un Dios que va y viene por el mundo, como si fuera una especie de auriga. Concebir la naturaleza de Dios, equivale a conocer adecuadamente la naturaleza de las cosas que los modos y atributos ofrecen al entendimiento humano²²⁰. La manera en cómo explica a Dios tiene en cuenta dos cosas:

²¹⁹ Spinoza, *Tratado teológico-político*, 211-12 (§ VI).

²²⁰ Aquí es importante remarcar este conocimiento de los modos y atributos para concebir la naturaleza de Dios: “la relación de Dios con el mundo es como la de una esencia con sus propiedades: Dios no puede decidir un día hacer las cosas de un modo distinto, del mismo modo que un círculo no puede elegir no ser redondo, o una montaña renunciar al valle que se forma en su

comprobar que su existencia es una verdad autoevidente (definición de la sustancia) y segundo que los atributos (extensión y pensamiento) son el carácter propio por el que puede el entendimiento humano acceder a la comprensión de Dios.

La carga de un Dios teológico es la figura que rige las distinciones entre infinito y finito, naturaleza divina y naturaleza de las cosas. Cada una de ellas con matices que regían las doctrinas religiosas de la época y la tradición medieval de la búsqueda por definir a Dios. Sin embargo, en la medida en que las ciencias de la naturaleza empezaron a esclarecer la anchura del universo y por lo tanto la visión de mundo, entonces empezó una preocupación por dar razón a lo que es ese Dios en un mundo científicamente explorado. Spinoza demostró la superación del conflicto entre Dios y Naturaleza, realidad divina y realidad material, al desestructurar el resabio metafísico de una entidad absoluta y trascendental de la realidad mundanal.

Las primeras definiciones que Spinoza ofrece en su obra son los principios que modelan la concepción que él busca de mundo. En Descartes retomó la división que realizó de la realidad, la *res cogitans* y *res extensa*. La diferencia estriba que para Spinoza cada *res* no es sustancia, sino atributos de una única sustancia. Llega a este modelo desde sus definiciones donde define la *causa de sí*, la cual entiende como aquello cuya esencia implica la existencia,²²¹ esto significa que lógicamente algo que es causa de su propia existencia es porque el resultado de esa causa está implicado en sus premisas. Cuando tengo un triángulo o un círculo puedo llegar a su esencia o naturaleza, la cual va a implicar su existencia; su verdad está implicada ya en la definición que existe de triángulo o círculo.

Las definiciones genéticas²²² consiste en llegar a la esencia íntima de las cosas sin tener otro recurso o característica para definirla. Spinoza sostiene que esta es la manera evidente y necesaria para llegar a una definición de Dios y de ahí a una comprensión de la realidad. El desarrollo de Spinoza es dar cuenta que se puede llegar a la concepción de Dios porque sus

ladera". Matthew Stewart, *El hereje y el cortesano: Spinoza, Leibniz, y el destino de Dios en el mundo moderno* (Barcelona: Biblioteca Buridán, 2006), 159.

²²¹ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 41 (E1d1).

²²² La definición genética es un recurso necesario para Spinoza y que viene de su influencia por el pensamiento de Thomas Hobbes, el cual puede deducir la esencia íntima de estos principios y de ahí sus propiedades. Cfr. Ramos-Alarcón Marcín, *La teoría del conocimiento de Spinoza*, 50.

modificaciones (los modos) dan cuenta de ellas. Los modos dependen de la sustancia para existir y en la medida que se entiendan los modos se puede comprender la idea de Dios²²³.

Para Spinoza, Dios es entendido como “el ser absolutamente infinito, es decir, la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita”²²⁴. Con esta definición Spinoza presenta la regla de juego de su obra. Según esta definición Dios es igual a la sustancia y sus atributos son infinitos que se expresan en sí mismos. La sustancia es el sostén inmanente de los atributos expresados. Según Curley, la diferencia entre Descartes y Spinoza está en la definición que cada uno tiene de Dios. El Dios de Spinoza no es *creador* de todas las cosas, y para Descartes Dios no tiene *extensión* porque ser extenso implica ser divisible, es decir imperfecto²²⁵. Por un lado, el Dios de Descartes tiene atributos como: omnipotente, creador de todas las cosas aparte de él mismo, bondad suprema, infinito, eterno, independiente. Y por el lado de Spinoza, sus atributos son: pensamiento y extensión²²⁶. Esta diferencia nos ayudan a ver el conflicto que Descartes tiene entre Dios y las demás cosas, y la solución que Spinoza busca entre Dios y Naturaleza, misma que explicó a Oldenburg en la misiva anteriormente citada.

Descartes divide tres tipos de sustancia: cosa extensa, cosa pensante y Dios, mientras que Spinoza solo considera una sustancia necesariamente infinita. Las sustancias de Descartes son finitas e infinitas a la vez, en el caso de Spinoza esto es una contradicción porque para él lo infinito es “una afirmación absoluta de la existencia de cualquier naturaleza”²²⁷, y porque la esencia de la sustancia es existir por sí misma (*causa sui*), existir es su naturaleza²²⁸. Si fuera una sustancia finita, como piensa Descartes que son la *res extensa* y la *res cogitans*, entonces sus esencias no serían el existir, tarde o temprano dejarían de ser. Y esa postura le parece absurda a Spinoza: existir es ser causa de sí y estar naturalmente existiendo de manera infinita. Al menos esa es la definición de sustancia: “aquello que es en sí y es concebido por sí, esto es, aquello cuyo concepto no precisa del concepto de otra cosa por el que deba ser formado”²²⁹ que él propone para dar paso a una equivalencia entre Dios y Naturaleza, y como deduce (produce) las demás cosas

²²³ Como hemos expuesto, la explicación sobre el método geométrico sintético de Spinoza y su definición sobre Dios es posible, a partir de una “mayor comprensión de las ideas y de los cuerpos, debería de corresponder una mayor comprensión de la idea de Dios”. Ibidem, 51.

²²⁴ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 42 (E1d6).

²²⁵ Edwin Curley, *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics* (Princeton University Press, 1988), 23.

²²⁶ Idem.

²²⁷ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 47 (E1p8e1).

²²⁸ Idem, (E1p7d).

²²⁹ Spinoza, 41 (E1def3).

en sus atributos. De esta manera, la división cartesiana de las sustancias de Descartes, donde Dios crea o modifica a su antojo, en la propuesta de Spinoza Dios está expresado en los atributos, al punto que al entender mejor estos atributos (extensión y pensamiento) en sus diferentes maneras de expresarse, entonces se entenderá mejor a Dios. Para Spinoza experimentar la realidad divina es posible desde estos atributos, para Descartes es imposible porque la mente humana sólo es capaz de ver parcelariamente la realidad divina. Aquí me parece importante mencionar que la modificación de las sustancias de Descartes, extensión y pensamiento, serán para Spinoza las vías por las cuales el entendimiento accede a la sustancia.

Los atributos son las formas en que la esencia de la sustancia se manifiesta al entendimiento, el cual percibe dos tipos de atributos, extensión y pensamiento. Esta definición tiene actualmente sus matices, porque le suelen dar una interpretación subjetiva del atributo que es aprehendido por el entendimiento como esencia de la sustancia, pero no el punto de vista ontológico como aspecto constitutivo de la realidad²³⁰ cuando para Spinoza “aquello que está contenido en el intelecto debe necesariamente darse en la naturaleza”²³¹, hay un aspecto intelectual y ontológico de los atributos de Dios que para los objetivos de esta investigación me parece importante tener en cuenta porque son la mediación entre la realidad de la sustancia y los modos.

El Dios de Spinoza es la sustancia única que es en sí y se concibe por sí misma, esta sustancia no necesita de otra cosa para ser formada. Al seguir el primer axioma de su obra, propone esta visión autoevidente en el que “Todas las cosas que son, o son en sí, o son en otra cosa”²³² La necesidad de esta sustancia única entendida como Dios se rige en ser efecto de su propia causalidad. Esto significa que la *causa de sí* es principio y causa de su propia existencia, y siguiendo el análisis de Ramos-Alarcón, Spinoza propuso un tipo de verdad autoevidente²³³ que

²³⁰ El tema de los atributos ha dado pie a muchos estudios. Herman De Dijn comenta que para que Spinoza llegue a su definición de Dios, él tiene que clarificar sus conceptos fundamentales que entran en juego: sustancia, atributos y modos. Sobre los atributos es importante destacar, según Dijn, la distinción entre la “*subjectivist interpretation of attribute*” y la “*ontological status*”, ambos enfoques han sido orientados por diversos especialistas de Spinoza. Dijn defiende el *ontological status* porque el intelecto sólo percibe lo que las cosas realmente son. Sobre este punto expresa: “*To say that "in Nature" there are only substance and modes is not to deny that there are real constituting principle or aspects of things. Furthermore, the intellect is, for Spinoza, that which perceives things as they really are; so if it perceives an attributes as constituting the real essence, as the "objectivist" interpretation holds*”, Cfr. Herman De Dijn, *Spinoza: The Way to Wisdom* (West Lafayette, Ind, 1996), 197.

²³¹ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 81 (E1p30d).

²³² *Ibidem*, 43 (E1ax1).

²³³ Ramos-Alarcón Marcín, *La teoría del conocimiento de Spinoza*, 47-48.

no requiere demostración, sino que se establece en el principio de razón suficiente. El Dios de Spinoza se rige bajo el principio autogenético de la sustancia inmanente. ¿Qué significa esto?

De la misma manera que la definición de *causa de sí* para comprender al Dios de Spinoza está la de sustancia la cual es “en sí” misma y “por sí”, que no depende de otro concepto. El giro que le da a la sustancia en referencia a como la entiende Aristóteles es clave, en primer lugar, como dijimos en párrafos anteriores, porque pertenecen a una nueva concepción del término y en segundo lugar porque Spinoza busca su propia manera de responder a esta situación metafísica que aborda a lo largo de la *Ética*.

Sólo hay una única sustancia infinita y es Dios, lo demás son atributos infinitos que la sustancia expresa y es constitutivo a su esencia, y modos que son las afecciones de la sustancia²³⁴. Como el método de Spinoza es partir de certezas para continuar con el desarrollo de su trabajo, en estas definiciones presenta cómo va a tratar estos términos. Gueroult aclara que hay dos maneras de dividir las definiciones de Spinoza (*Définitions de mots et Définitions de choses*²³⁵), esta distinción es importante porque expresa que el punto de partida filosófico de la *Ética* es una perspectiva nominalista.

Aquí hemos dado la definición o esencia propia de Dios en cuanto a la definición y las proposiciones que abordan el hecho de la sustancia única. Primero, que sólo hay una única sustancia, no se puede dar dos o más de la misma naturaleza²³⁶, tampoco puede ser producida por otra sustancia que tengan el mismo atributo o ser causa de la otra²³⁷, porque dependería de esa otra cosa y ya no sería el soporte de la realidad, y se rompería el principio de causalidad cuya esencia implica su existencia²³⁸, y tampoco precisa el concepto de otra cosa para ser formado porque de lo contrario ya no sería sustancia. La sustancia es necesariamente infinita. Ella es como se ha dicho anteriormente una afirmación absoluta de la existencia de cualquier naturaleza, y porque es un principio que puede ser definido por su propia naturaleza, existe por sí misma y es concebida por sí mismo como Spinoza propone en la definición de la sustancia.

Según Gueroult en las primeras 15 proposiciones de la *Ética*, Spinoza se concentró en construir la esencia de Dios, dividió las ocho primeras para *deducir* que la sustancia tiene un sólo

²³⁴ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 41-42 (E1def4, def5).

²³⁵ Martial Gueroult, *Spinoza, I. Dieu (Ethique, I)* (Paris: Aubier-Montaigne, 1968), 21.

²³⁶ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 45.

²³⁷ *Ibidem*, 46 (E1p6d).

²³⁸ *Ibidem*, 47 (E1p7d).

atributo y las siguiente siete proposiciones para *construir* la esencia de Dios por la integración de sustancias en un sólo atributo de una sustancia constituida en una infinidad de atributos²³⁹.

La segunda división está articulada en la deducción de la potencia (*potentia*) de Dios. Siguiendo la propuesta de Gueroult en la preposición 16 a la 20 Spinoza realiza una deducción de Dios como causa o *Natura naturante*, y luego de la proposición 21 a la 29 Dios como efecto o *Natura naturata*. Al estilo de Eriúgena dividió la natualeza en *natura naturante* y *natura naturata*. En el caso de la *naturante* ya no evoca a una idea de una naturaleza extramundana que sí habían propuesto en la filosofía escolástica. Spinoza entendió por *natura naturante* “un ser que captamos clara y distintamente por sí mismo y sin tener que acudir a algo distinto de él, como todos los atributos que hemos descrito hasta aquí, y ese ser es Dios”²⁴⁰. Y en el caso de la *natura naturata* “debemos dividirla en dos: una universal y otra particular”²⁴¹, cada una tiene una distinción por el hecho que una pertenece a los *modos universales* que llamó modos inmediatos y que “dependen inmediatamente de Dios”²⁴² y al respecto de la particular “consta de todas las cosas particulares que son causadas por los modos universales”²⁴³. En la explicación de la naturaleza naturante sostuvo que los modos universales corresponden al “movimiento en la materia y el entendimiento en la cosa pensante”²⁴⁴. El movimiento es concebido por medio de la extensión y el entendimiento por medio del pensamiento, los atributos que el hombre es capaz de conocer.

Esta idea de Spinoza sobre un Dios en términos naturalistas dice Balibar, evidencia el objetivo de plantear un Dios activo que actúa en su propio seno, desarrollando y diversificando infinitamente sus propios modos de existencia²⁴⁵. A esto Balibar llama la reversibilidad del *sive* que consiste:

Dios es agente o activo, pero sólo actúa en su propio seno, desarrollando y diversificando infinitamente sus propios modos de existencia. También podemos llevar esta idea en la otra dirección (y esta misma reversibilidad define la inmanencia): individualidad o *res singulares* infinitamente múltiples producen cada una su

²³⁹ Cfr. Martial Gueroult, *Spinoza, I. Dieu (Ethique, I)*, 29.

²⁴⁰ Baruj Spinoza, *Tratado breve*, 123 (KV I, 8).

²⁴¹ Idem.

²⁴² Idem.

²⁴³ Idem.

²⁴⁴ Idem, (KV I, 9/1).

²⁴⁵ Balibar, *Spinoza político. Lo transindividual*, 270.

singularidad a través de sus interacciones entre ellas y de las nuevas combinaciones resultantes.²⁴⁶

La reversibilidad del *sive* es la búsqueda entre Dios y las cosas singulares. Puede captarse esta realidad a través de sus modos y ellos, en su interacción, expresan la totalidad. Dios aquí es una realidad abierta y no es posible conocerla sin sus singularidades.

En una carta a Henry Oldenburg le comentó esta superación del conflicto entre ambos términos: “yo no separo a Dios de la naturaleza tanto como lo hicieron todos aquellos de que tengo noticia”²⁴⁷, porque Naturaleza es la esencia de todas las cosas que hacen mundo y esta Naturaleza puede ser comprensible a través de un método sintético y que da garantía a las ciencias de la naturaleza. Aquí hay un rechazo de la concepción cartesiana de un Dios aún de la providencia, es decir un Dios que se caracteriza por ser bondadoso, regir el universo y cambiar el orden del universo a su libre albedrío²⁴⁸. Y más bien la propuesta de una “productividad infinita de la naturaleza (...) la relación de lo finito con lo infinito: la idea de Dios es la idea de una multiplicidad infinita de potencias”²⁴⁹.

Con relación a los objetivos de esta investigación, la división entre *naturaleza naturante* y *naturaleza naturata*, distanciada de lo que él llamó como filosofía tomista o mejor dicho aquello que engloba una filosofía escolástica o filosofía de la trascendencia, va a tener eco en la propuesta de estos términos que desarrolló Zubiri en algunas páginas de su obra. Zubiri acudió a estos términos para hablar de un Dios, no transitivo, sino de un Dios o naturaleza naturante que está en interacción permanente con las cosas reales. Al igual que Spinoza rompe con la tradición escolástica trascendental donde “Dios no es una cosa que está allende las cosas mismas, ni esta sólo una especie de causa eficiente, como *natura naturans*, que subyace a todas ellas”²⁵⁰. Ante esto realizó algo que Spinoza no hizo porque no era parte de sus objetivos. Zubiri ofreció una nueva definición de trascendencia en el que Dios ya no es una realidad extramundana o “transcendente *a las cosas*, sino trascendente *en las cosas*”²⁵¹, donde el papel renovador de la trascendencia es en el sentido transversal de lo real. Esta renovación con la idea de trascendencia de la filosofía medieval y moderna, entre ellas la idea que tuvo Spinoza, es que, en el sentido

²⁴⁶ Ibidem, 270-71.

²⁴⁷ Spinoza, *Correspondencia*, 88 (Ep. 6).

²⁴⁸ Cfr. Ramos-Alarcón Marcín, *La teoría del conocimiento de Spinoza*, 34; Stewart, *El hereje y el cortesano*, 157.

²⁴⁹ Balibar, *Spinoza político. Lo transindividual*, 271.

²⁵⁰ Zubiri, *El hombre y Dios*, 308.

²⁵¹ Idem.

estricto de este concepto, aquello que es trascendental sugiere lo “transfísico” o allende lo físico. Aquello que no se puede conocer o en vocablo kantiano, el noumèno que está fuera del conocimiento porque sólo se puede conocer el fenómeno. Sin embargo, en la nueva propuesta de Zubiri que está dentro de lo que él llamó inteligencia sentiente “el momento de realidad y trascendencia son estricta y formalmente físicos”²⁵², por lo que no son “un conjunto de caracteres de lo real fijo y fijados de una vez para todas. Por el contrario, es un carácter constitutivamente *abierto*”²⁵³. Pensar lo físico como “trans” y de manera dinámica propone un carácter trascendente en la inmanencia de lo real. Esto es posible y es, me atrevo a decir, un eco spinozista que Zubiri reformuló. Ambos no sólo son filósofos que van a superar el dualismo de un Dios allende la realidad de las cosas y el ser humano, sino que van a proponer una dinámica de esa realidad en cuanto a su estructura interna y de interconexión entre las cosas reales.

El Dios de Spinoza no está fijado, tampoco el Dios de Zubiri porque para ellos la realidad no es estática. Movimiento en el caso de Spinoza y dinamismo en el caso de Zubiri serán los fundamentos claves para que las cosas particulares se actualicen constantemente.

Consideramos que es importante señalar que, en la definición del Dios de Spinoza, no hay un tiene entendimiento ni voluntad como el ser humano. Dios no es alguien que está pensando y creando las cosas, sino que este Dios es pura actividad. No organiza el mundo como lo pensó Descartes, tampoco crea el mundo moralmente feliz de Leibniz, sino que esta actividad es un irse actualizando constantemente entre las cosas o modos. De esta manera, el Dios de Spinoza está presente en los modos y se puede inteligir su esencia a partir de sus atributos. Es la distinción que realizó en las demás proposiciones como consecuencias de la única sustancia.

Si Dios es Naturaleza o realidad inmanente la vía en clave monista de esta sustancia es un modelo metafísico para hablar de la realidad en su totalidad. Spinoza propone en la primera parte de la *Ética* una vía cosmológica de Dios o precisamente una propuesta metafísica sobre la realidad como sustancia infinita, la cual es causa de sí y no de otra cosa. Pero esto no es suficiente y en la quinta parte de la *Ética* va a seguir con la importancia que tiene el amor intelectual de Dios.

²⁵² Zubiri, *Inteligencia sentiente*. **Inteligencia y realidad*, 130.

²⁵³ Idem.

5. El amor intelectual y religación.

5.1 Amor intelectual

La definición de Dios como sustancia única, en sí, independiente, no es lo único que Spinoza demostró. El Dios de Spinoza además de ser la causa inmanente que soporta los modos, este Dios puede ser conocido por el ser humano a través del tercer género del conocimiento. En el modelo metafísico que se planteó Spinoza sobre Dios hay dos momentos, uno tiene una idea general y el otro tiene una idea particular. En la quinta parte de la *Ética* propuso una idea particular sobre cómo el ser humano logra el amor intelectual a Dios y construye a través del intelecto una religión verdadera. Este tipo de recurso ya está en su *Tratado breve* y la manera en cómo dividió este texto: “Así como hemos tratado en la primera parte de Dios y de las cosas universales, así pasaremos ahora a tratar, en esta *segunda parte*, de las cosas particulares y limitadas”²⁵⁴. Este tipo de estructura intelectual le permitió tomar en cuenta cómo el hombre, en tanto que modo finito, conoce racionalmente la realidad total o Dios.

Para Spinoza hay un amor intelectual a Dios. ¿Qué significa este registro intelectual? Hay un esfuerzo de la mente y el cuerpo para “conocer a Dios, o sea, entender las cosas por el tercer género del conocimiento”. En este inicio de la demostración hay algo que es parte de la fórmula de Spinoza *sive* (*o sea*), entender las cosas es conocer a Dios y conocer a Dios es entender las cosas. Esta fórmula, *Deus sive natura* y que aparece hasta la cuarta parte de su *Ética* es el enlace aparentemente contradictorio de dos sustantivos “Dios” / “cosas”, pero que Spinoza mantiene la conjunción disyuntiva del *sive* como una unidad de sentido. Spinoza enfatizó: “hemos mostrado en el apéndice de la primera parte que la naturaleza no obra por un fin, pues aquel Ente eterno e infinito al que llamamos Dios o Naturaleza obra con la misma necesidad por la que existe”²⁵⁵, significa que Dios o la Naturaleza es una y la misma.

En la quinta parte de la *Ética* propone la felicidad como beatitud y cómo conocer a Dios desde el tercer género del conocimiento de la razón. Aquí Spinoza propone el amor intelectual a Dios: “En efecto, el tercer género de conocimiento es eterno. Y así, el amor que surge de él es

²⁵⁴ Baruj Spinoza, *Tratado breve*, 125 (KV II, Prefacio).

²⁵⁵ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 283 (E4pref).

también necesariamente eterno”²⁵⁶. Miche Henry en su estudio sobre Spinoza explica que este Dios tiene diferentes definiciones y que la mente humana puede conocerlo. Sobre la vía de la unión del ser humano con Dios, Henry planteó:

el intelecto juega en el Libro V un rol determinante y ciertamente desproporcionado con su humilde condición, puesto que permite la unión consciente de las almas con Dios, conciencia sin la que no habría para nosotros más que la nada. Pero, en el interior de la inteligencia misma, una simple modalidad particular, el Amor, toma un lugar cada vez más grande hasta confundirse, en la beatitud, con el Ser absoluto, que decididamente, se humaniza. Es la Alegría, y no algún atributo metafísico sin ninguna medida común con el hombre, lo que constituye ahora la esencia del Todo. Esta sustancia impasible se parece cada vez más al Dios viviente, al Dios amante, al Dios de la Biblia.²⁵⁷

Esta explicación de Henry sobre los conceptos que Spinoza va dando sobre Dios a lo largo de su obra, y particularmente cómo llega a una intención práctica en la última parte de la *Ética* es crucial para hilar en esta investigación algunas oscilaciones positivas que existen entre Spinoza y Zubiri. Lo que Henry está mencionando es cómo ya hay un Spinoza que en la búsqueda de la relación entre Dios y el ser humano comienza a tomar mayor relación con el de un Dios viviente y del amor. Aquí entra en juego una unión necesaria con Dios para escapar de la nada. Es el Amor el que logra esta vinculación, experiencia o beatitud como tercer género de conocimiento. En este caso Spinoza expresa en el siguiente escolio; “cuanto más capacitado está cada cual para este género de conocimiento, tanto más consciente es de sí mismo y de Dios, esto es, tanto más perfecto y feliz es”²⁵⁸. La felicidad es uno de los objetivos principales de la *Ética* y la de crear una unión con Dios que supere los conocimientos de la superstición, las pasiones que generan el miedo y los abusos interpretativos de un Dios antropomorfo. Esta vía es importante para dar cuenta que la sustancia única como Naturaleza y el ser humano como modo están en constante hilvanación física, emotiva e intelectual.

En la dominación de las pasiones hay una constitución estable y que vitaliza una felicidad que el ser humano alcanza en se amor intelectual a Dios. Esto se da si el hombre perfecciona su intelecto o razón. Para Spinoza esto “no es nada otro que la satisfacción misma del ánimo que surge del conocimiento intuitivo de Dios. Y perfeccionar el intelecto no es ninguna otra cosa que

²⁵⁶ Ibidem, 414 (E5p33d).

²⁵⁷ Michel Henry, *La felicidad de Spinoza*, trad. Axel Cherniavsky (Buenos Aires: La Cebra, 2008), 155.

²⁵⁸ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 413 (E5p31e).

entender a Dios y los atributos y acciones de Dios”²⁵⁹. Lo que él quiere es perfeccionar la vida intelectual para disfrutar de esta vida racional. La propuesta ética que Spinoza propuso es la de una actitud latente de esa perfección intelectual, es decir la naturaleza.

A qué tipo de Dios se parece no es el punto más interesante como hace ver Henry en su tesis, el amor intelectual de Dios está por encima de los dogmas de fe que Spinoza analizó y criticó en su *Tratado teológico-político*. El amor intelectual a Dios no oculta un misticismo en su obra, más bien si Dios está en las cosas, en los modos finitos o individuos, tener una perspectiva eterna de las cosas es la manera en cómo enfatiza la vinculación de los individuos y Dios. Esta vinculación ya es un registro intelectual y compete al tercer género del conocimiento. El Dios antropomorfo y que vela su creencia a través de la superstición perdió el partido al analizar cómo la imaginación controla a través del miedo y el asilo de la ignorancia.

Pensar a Dios desde esta propuesta del amor intelectual llevó a Spinoza a plantear una religión verdadera y reconocer que fundar una religión “bajo la subjetiva imaginación, pues con el término comprende también la verdadera religión: el amor intelectual a Dios que se manifiesta, entre otras acciones, con amor al prójimo”²⁶⁰. Lo central en esta propuesta es la búsqueda de un amor constante y eterno hacia Dios, o sea, a la Naturaleza que propuso al inicio de su *Ética*. En el que el ser humano al ser un modo finito y lograr ese amor, entonces hay un paralelismo que sigue su lógica del orden y conexión de las cosas en el que Dios se ama así mismo, o bien:

El amor intelectual de la mente hacia Dios es el amor mismo de Dios con el que Dios se ama a sí mismo, no en tanto que es infinito, sino en la medida en que puede explicarse por medio de la esencia de la mente humana considerada bajo la especie de la eternidad; esto es, el amor intelectual de la mente hacia Dios es una parte del amor infinito con Dios se ama a sí mismo.²⁶¹

Esta fuente y proyecto que trazó Spinoza sobre cómo el ser humano puede llegar hasta el amor intelectual a Dios es la de tratar una religión diferente a las religiones imaginativas.

Este modelo del amor intelectual puede ser rastreado en el *Tratado breve* donde ya menciona la importancia del amor como el fundamento de todo bien y mal. Además, que este tipo de amor a Dios abre las puertas para que el hombre no caiga en el gobierno de las pasiones que le impidan un amor pleno. Spinoza tiene como objetivo apuntar hacia una fe verdadera y para ello

²⁵⁹ Ibidem, 370 (E4cap4).

²⁶⁰ Ramos-Alarcón Marín, *La teoría del conocimiento de Spinoza*, 217.

²⁶¹ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 416 (E5p36).

es necesario “investigar si, mediante el conocimiento que ya tenemos (como de lo qué es el bien y qué el mal, qué es la verdad y qué la falsedad, y de la utilidad de todo esto), podemos llegar a nuestra felicidad, es decir, al amor de Dios, que hemos observado que es nuestra suprema beatitud”²⁶². Este amor a Dios, este tipo de llegada a la felicidad, o de otra manera: este amor a la naturaleza tiene sentido en el tipo de religación que Zubiri propuso.

5.2 Religación

Cuando Zubiri menciona que la experiencia personal de Dios es transcendental difiere de otras definiciones de la tradición filosófica que han propuesto transcendental como allende lo físico, como distintos modos de decir ente o lo que se predica del ser. Tampoco son los transcendentales de la tradición escolástica. En la obra de Zubiri hay que entender transcendental o trascendental como transversal en la realidad física y no en el ente²⁶³, además como un rebasamiento de la realidad misma extendida entre las otras cosas reales. Para él las cosas-reales atraviesan otras cosas-reales y viceversa. De tal manera que:

la transcendentalidad no sólo no es *a priori*, y no sólo es abierta, sino que de hecho esta apertura es *dinámica*. Ciertamente podría no serlo, pero de hecho se trata de una *apertura dinámica*. No se trata solamente de que puedan ir apareciendo nuevos tipos de realidad, y con ello nuevos tipos de realidad en cuanto realidad, sino de que esta aparición es dinámica. Es la realidad misma como realidad la que desde la realidad de una cosa va abriéndose a otros tipos de realidad en cuanto realidad. Es la *trascendentalidad dinámica*, es el dinamismo transcendental de lo real.²⁶⁴

Los nuevos tipos de realidad que aparecen y se extienden son posibles porque la realidad es formalidad propia de todo lo que el hombre aprehende intelectivamente. A este carácter transcendental, al igual que toda su concepción del orbe de lo real ya sea humana, cosa-real o Dios está implicada desde una estructura noológica de cómo la realidad es aprehendida físicamente de manera intelectual y sentiente. El problema de la realidad en Zubiri es un estudio de la inteligencia sentiente. Sobre cómo el ser humano aprehende los contenidos de las cosas reales como “de suyo”, sus cualidades. La realidad no es meramente aquello físico, externo de la

²⁶² Baruj Spinoza, *Tratado breve*, 162 (KV II, 19/1).

²⁶³ Villa, *La actualidad de lo real en Zubiri*, 279.

²⁶⁴ Zubiri, *Inteligencia sentiente. *Inteligencia y realidad.*, 131.

inteligencia sentiente, sino la formalidad propia de las cosas reales que el ser humano aprehende intelectivamente. Inteligir es “tener presente lo aprehendido como un ‘de suyo’”²⁶⁵.

Las cosas reales están dadas en impresión de realidad, tanto los contenidos o cualidades de lo aprehendido como la formalidad de ser real. Contenido y formalidad de realidad son dos momentos del mismo carácter de impresión de realidad que no es más que el momento físico de la cosa. En el caso del contenido una cosa puede ser azul, pesada, ancha y su formalidad plantea que esa cosa es real “en propio”, hay una independencia mayor en comparación a la formalidad de estimulidad de otros seres vivos que solo aprehenden signos de respuesta. Aquí el punto es que en el ser humano los caracteres de las cosas son aprehendidas como caracteres que pertenecen a la cosa misma²⁶⁶. Zubiri da un ejemplo concreto sobre la formalidad del calor para comprender de cómo la realidad es aprehendida “en propio” y la diferencia de la mera estimulidad del calor como “alteridad perteneciente signitivamente al proceso del sentir, sino de una alteridad que como tal no pertenece sino al calor por sí mismo. El calor aprehendido ahora no consiste ya formalmente en ser signo de respuesta, sino en ser caliente ‘de suyo’”²⁶⁷. Esta es la propuesta de realidad desde la noología de Zubiri sobre cómo las cosas quedan en y por sí mismas de manera sentiente e intelectual en el ser humano.

Al tener en cuenta que la realidad es la formalidad propia de lo que el ser humano aprehende sentiente e intelectivamente como “de suyo”, hay que encaminar la investigación al tema de Dios al decir que el ser humano está “entre” las cosas, aloja el proceso de su vida en “la” realidad y así inscribe su propia realidad. Para Zubiri “El hombre es una realidad sustantiva que gracias a su tipo de inteligencia vive sentientemente en la realidad”²⁶⁸, el ser humano hace su vida con las cosas, los demás seres humanos y consigo mismo.

Es fundamental tenerlo en cuenta para hablar del problema de la realidad como trascendental y Dios como *realidad absolutamente absoluta*. Este punto de partida le ayuda a sentar las bases para afirmar que el ser humano está *entre* las cosas y está *en* la realidad. ¿Por qué

²⁶⁵ Zubiri, *El hombre y Dios*, 39.

²⁶⁶ Sobre la formalidad de realidad Villa Sánchez aclara que: “Formalidad de realidad es independencia de lo sentido en tanto otro respecto del sentiente. Formalidad es el modo de ser independiente de lo que impresiona respecto de lo impresionado. Esta independencia de lo que impresiona respecto de lo impresionado en el caso de una inteligencia sentiente es realidad: aquello que impresiona a la inteligencia sentiente es real, tiene “en propio” eso que me es dado en impresión y que es real sólo en impresión”. Cfr. Villa Sánchez, *La actualidad de lo real en Zubiri*, 75.

²⁶⁷ Zubiri, *Inteligencia sentiente. *Inteligencia y realidad.*, 56-57.

²⁶⁸ Zubiri, *El hombre y Dios*, 135.

es importante esta base noológica?, porque una vez que se marcha al orden trascendental de lo real queda claro que el ser humano aloja su vida en *la* realidad, vive en el campo de realidad y mundo real; y que *entre* estas cosas que atañen su vida construye su propia realidad sustantiva.

El hecho que el ser humano este entre las cosas significa que “Cada nueva cosa que llega no sólo sucede a la anterior o se junta con ella, sino que es una nueva cosa en la realidad: el hombre va alojando todo el curso de su vida en la realidad”²⁶⁹, el carácter trascendental de lo real es la extensión de atravesar respectivamente entre las cosas, las cuales en esa respectividad construyen lo que Zubiri definió como mundo, que es “la unidad respectiva de todas las realidades en tanto que realidades”²⁷⁰, a diferencia de cosmos que también es respectividad física de las cosas reales, pero que no es la respectividad radical como mundo. Para Zubiri en el mundo pueden existir diferentes cosmos.

El ser humano está constantemente en una probación física que lo lleva a desarrollar su propia vida, hacer su “Yo”, autoposeerse en la realización de su propia personalidad. Y es ahí, en la construcción personal del ser humano, donde problematiza vivencialmente su propia realidad de manera fundamental porque “Mi Yo, mi ser, es algo que se configura respecto de la realidad *en* que estoy y *en* la que me muevo [...]. Frente a toda realidad en cuanto realidad soy Yo quien soy. En su virtud, el ser del hombre, su Yo, es un ser ‘absoluto’”²⁷¹, porque es propio de esa persona. Aquí absoluto quiere decir mío y de nadie más, además de estar determinado ese Yo en *la* realidad.

Hay actualidad de lo real porque las cosas reales “están” presentes de manera física²⁷² y gracias a ello el ser humano puede “darse cuenta” de lo que está presente. Esta propuesta de la realidad como un “estar” presente es importante en la obra de Zubiri porque enriquece al carácter intelectual del ser humano y dimensiona el “estar” de las cosas reales, en tanto que “precede y funda toda presencia y toda conciencia”²⁷³. Por eso, lo que es aprehendido en la inteligencia sentiente es la realidad, que a su vez ella es “una formalidad de alteridad de lo aprehendido

²⁶⁹ *Inteligencia sentiente. *Inteligencia y realidad*, 135-36.

²⁷⁰ *El hombre y Dios*, 25.

²⁷¹ *Inteligencia sentiente. *Inteligencia y realidad* 137.

²⁷² Zubiri, *Inteligencia sentiente. *Inteligencia y realidad.*, 22.

²⁷³ Villa, *La actualidad de lo real en Zubiri*, 78.

sentientemente. Y este momento consiste en que lo aprehendido queda en la aprehensión como algo “en propio”, algo ‘de suyo’²⁷⁴, como lo más propio o radical de la cosa.

Para entender el problema de Dios que Zubiri planteó en su obra es necesario sostener el problema de la trascendentalidad de la realidad como abierta y dinámica para comprender por qué la realidad aprehendida rebasa el mero contenido de las cosas. Aquí el “trans” rebasa el carácter interno del contenido de las cosas reales.

El sentido de trascendental no algo allende lo físico, sino lo físico mismo, pero en dimensión formal distinta. No es un trans de lo físico, sino que es lo físico mismo como trans²⁷⁵, mantiene la capacidad intelectual y sentiente de atravesar hacia el interior de las cosas reales, o en palabras de Zubiri en “aprehensión sentiente de la física trascendentalidad de lo real”²⁷⁶ que está abierta y dinámica a los distintos modos de realidad²⁷⁷. De ese modo:

trascendentalidad es pura y simplemente el carácter de realidad. El momento de impresión de realidad, propio de toda sensación y de toda percepción, es trascendental, a) porque está por encima o trasciende el contenido específico en que se nos presenta; b) pero, además, porque el momento de “hacia”, que envuelve a toda percepción sensible, nos lleva no sólo a otras cosas, sino a otras dimensiones de la realidad y por lo menos en principio, pueda alojar a todas las demás cosas. Es la razón trascendental (...) porque es algo que afecta a la impresión de realidad y, también, porque nos lleva al todo unitario y primario de lo real.²⁷⁸

El carácter trascendental de la realidad tiene que ver por un lado la estructura formal de las cosas reales en respectividad con otras cosas y por otro lado la marcha de la razón sentiente hacia el carácter primario de las cosas. Aquí lo trascendental de la realidad es aquello que determina su formalidad. Si el orden talitativo está determinado por el contenido de las cosas reales como el color, tamaño, sabor, peso, etc., ordenadas en formas y modos; en el caso del orden trascendental no es un orden específico, sino de apertura. Según Diego Gracia lo trascendental al estar determinado por la formalidad de lo real no significa que saca hacia afuera de lo ya aprehendido como si expulsara de lo real, sino que se trata de sumergirse en su realidad

²⁷⁴ Ibidem, 191. También aclara que “Realidad es algo sentido, es formalidad de alteridad, es la formalidad según la cual lo actualizado en la inteligencia sentiente es “de suyo” eso actualizado” Ibidem, 79.

²⁷⁵ Zubiri, *Inteligencia sentiente*. **Inteligencia y realidad*., 129.

²⁷⁶ Ibidem, 130.

²⁷⁷ Ibidem, 132.

²⁷⁸ Xavier Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (Madrid: Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1994), 345.

misma al punto de rebasar el carácter específico del contenido²⁷⁹. Y además aclara que Zubiri propone este orden trascendental diferente a la concepción histórica que ya tiene ese concepto para darle un nuevo uso, una propuesta intra-aprehensiva como apertura, respectividad, suidad y mundanidad. Estos son los cuatro momentos trascendentales de lo real que son importantes tenerlos en cuenta para saber cómo el ser humano está en *la* realidad y desde ahí “hace su Yo, su ser absoluto”²⁸⁰.

Al tener en cuenta el argumento anterior sobre el papel de lo trascendental en tanto que lo real aprehendido por el ser humano, hay que tener en cuenta que el campo noológico distingue entre el contenido de lo real aprehendido y la formalidad de esa realidad aprehendida. No son dos cosas diferentes, ambas pertenecen al mismo acto de impresión de realidad en la inteligencia sentiente. Y desde ahí me parece importante recalcar que “En la aprehensión de una cosa real la formalidad rebasa, trasciende esa cosa real concreta y se extiende a todas las otras cosas concretas”²⁸¹. Por eso dije al principio de este apartado que trascendentalidad es atravesar las cosas reales en cuanto extendidas a las demás cosas reales. Ahora bien, ¿cuál es la relación entre la trascendentalidad de las cosas reales y el problema de Dios?

La relación entorno a Dios y el sentido trascendental de Zubiri es resuelta con el problema de la realidad²⁸² desde el orden talitativo y trascendental de las cosas reales aprehendidas en una inteligencia sentiente capaz de construir su Yo personal. Desde ahí plantea que el problema de Dios sea una experiencia, una probación física²⁸³. El carácter personal de Dios parte de la construcción del hombre al estar *en* la realidad *con* las cosas reales, mientras se las tiene que haber con esas cosas reales, la realidad se apodera de uno debido a que las cosas reales quedan actualizadas en la inteligencia sentiente. La dimensión de la religación es fundamental en el orden trascendental porque es la experiencia que posibilita estar sumergido *en* la realidad mientras hay una interacción *con* las cosas reales. Esta unidad o articulación que tiene el ser humano es el carácter de religación para buscar el fundamento de su persona.

²⁷⁹ Diego Gracia, *Voluntad de verdad: para leer a Zubiri*, 1a edición, Labor universitaria. Monografías (Barcelona: Labor, 1986), 175-78.

²⁸⁰ Zubiri, *El hombre y Dios*, 139.

²⁸¹ Gracia, *Voluntad de verdad*, 179.

²⁸² Cfr. Blanca Castilla Cortázar, «El orden trascendental en Xavier Zubiri», *Anales de la Real Academia de Doctores* 6, n.º 1 (2002): 33.

²⁸³ Zubiri, *El hombre y Dios*, 134.

Así como el ser humano está con las cosas, con otros y consigo mismo, también el ser humano está religado personalmente a Dios. Para problematizar a Dios, Zubiri plantea el carácter personal humano “En la religación estamos más que sometidos; porque nos hallamos vinculados a algo que no es extrínseco, sino que, *previamente, nos hace ser*”²⁸⁴, este movimiento o ir de la religación es hacia la personalidad humana en cuanto realidad con todas las cosas en las que está respectivamente abierto. Por lo tanto, la religación (*religatum esse, religio, religare*) es la “dimensión formal del *ser* personal”²⁸⁵, o también expresada por él como la dimensión trascendental del ser humano. En esta dirección plantea:

El hombre está abierto a las cosas; se encuentra *entre* ellas y *con* ellas. Por eso va *hacia* ellas, bosquejando un mundo de posibilidades de hacer algo con esas cosas. Pero el hombre no se encuentra así *con* Dios. Dios no es cosa en este sentido. Al estar religado el hombre, no está *con* Dios, está más bien *en* Dios. Tampoco *va hacia* Dios bosquejando algo que hacer con El, sino que está viniendo desde Dios, “teniendo que” hacer y hacerse. Por esto, todo ulterior *ir hacia* Dios es un *ser llevado* por El. En la apertura ante las cosas, el hombre *se encuentra* con las cosas y se pone ante ellas. En la apertura que es la religación, el hombre *está puesto* en la existencia, implantado en el ser, como decía al principio, y puesto en él como viniendo “desde”. Como dimensión ontológica, la religación patentiza la condición de un ente, el hombre, que no es, ni puede ser entendido en su mismidad sino desde fuera de sí mismo.²⁸⁶

En esta cita hay una clarificación de la manera en cómo el ser humano y todas las cosas en las que está vinculado. El ser humano está *en* Dios, porque es una experiencia personal y al mismo tiempo viene *desde* de Dios para realizarse. Así pues, el problema de Dios es un momento constitutivo de la existencia humana²⁸⁷, más allá de ser probado de manera teológica. Sobre la religación también hay que decir que Dios es el acto fundante de la realidad humana. La religación es apertura en la que Dios lleva al ser humano a ser planteado, vivido e interiorizado²⁸⁸.

Para plantear a Dios desde la filosofía de Zubiri hay que plantear la cuestión de la dimensión humana. Aquí hay un punto de partida diferente, una discontinuidad metafísica, entre

²⁸⁴ Zubiri, *Naturaleza. Historia. Dios*, 428.

²⁸⁵ *Ibidem*, 431.

²⁸⁶ *Ibidem*, 433.

²⁸⁷ González, «La vía cósmica hacia Dios según Xavier Zubiri», 93.

²⁸⁸ Vale la pena plantear sobre la relación del ser humano y Dios, lo siguiente: “Si bien Dios no es el hombre, el Dios del que trata la reflexión es uno que pertenece, en alguna medida y de alguna manera, al mundo del hombre; o más bien: la realidad humana pertenece al mundo de lo divino, emana de ese mundo. La dimensión teologal del hombre no conecta, pues, con una realidad divina que fuera ajena al mundo humano, sino simplemente muestra que Dios en tanto realidad es el momento fundante de esa realidad humana. Han de tenerse, pues, las precauciones necesarias para no identificar a Dios con alguna de las figuras antropomórficas de la tradición -sobre todo religiosa-, pero tampoco con alguno de los conceptos ya consagrados por la filosofía -motor inmóvil, causa incausada, etc.”, Villa, «Aproximación Al Problema de Dios En Zubiri», 5.

mis autores porque Spinoza empieza su metafísica demostrando a Dios desde el principio de causalidad como sustancia que soporta la realidad, y de ahí presenta los atributos y modos de dicha sustancia. En el caso de Zubiri su concepción de Dios es personal, el ser humano está religado al ser entero del hombre. En *El hombre y Dios*, Zubiri primero describe el carácter principal del ser humano y luego cómo existe una vinculación a Dios. En este sentido es importante tener en cuenta lo que ya decía en *Naturaleza, Historia, Dios*:

así como el estar abierto a las cosas nos descubre, en este su estar abierto, que ‘hay’ cosas, así también el estar religado nos descubre que ‘hay’ lo que que religa, lo que constituye la raíz fundamental de la existencia. Sin compromiso ulterior, es por lo pronto, lo que todos designamos por el vocablo *Dios*, aquello a que estamos religados en nuestro ser entero. No nos es patente Dios, sino más bien *la deidad*. La deidad es el título de un ámbito que la razón tendrá que precisar justamente porque no sabe por simple intuición lo que es, ni si tiene existencia efectiva como *ente*. Por su religación, el hombre se ve forzado a poner en juego su razón para precisar y justificar la índole de Dios como realidad.²⁸⁹

El hombre está abierto a las cosas; se encuentra *entre* ellas y *con* ellas. Por eso va *hacia* ellas, bosquejando un mundo de posibilidades de hacer algo con esas cosas. Pero el hombre no se encuentra así *con* Dios. Dios no es cosa en este sentido. Al estar religado el hombre, no está *con* Dios, está más bien *en* Dios.²⁹⁰ Y a consecuencia de ello, décadas más tarde va a fundamentar que: “Dios no es una realidad que nos está presente como una cosa lo está a la vista, ni su intelección es la propia de una realidad que encontramos en nuestra vida, esto es, en la construcción de mi ser de lo sustantivo, de mi Yo. Sin embargo, hay cierta presencia de Dios en la realidad y con ello hay cierta intelección de El en la vida humana”²⁹¹.

Sin embargo, aún en estas propuestas Zubiri planteó en *El Hombre y Dios* algo más radical como vía para llegar a Dios: la *religación*²⁹². En esta obra plantea que las vías cósmicas y antropológicas que se han planteado en la filosofía son insuficientes para llegar a Dios porque dejan de lado uno de estos dos caminos. Por lo tanto, el punto con el que comienza Zubiri la marcha de la experiencia de Dios está en la religación como “versión constitutiva y formal al

²⁸⁹ Zubiri, *Naturaleza. Historia. Dios*, 431.

²⁹⁰ *Ibidem*, 433.

²⁹¹ Zubiri, *El hombre y Dios*, 228.

²⁹² En la obra de Zubiri el problema teologal entre realidad humana y Dios está imbricado por la religación. Alfonso Villa Sánchez define que la religación es “...la experiencia teologal de todo hombre”. Cfr. Villa, «Aproximación Al Problema de Dios En Zubiri», 3. En varias partes de este artículo, aclara que teologal no es lo mismo que teológico para diferenciar el estudio sobre Dios y la experiencia divina que sería lo teologal. Para él de manera circular hay una relación entre lo divino y lo humano. Este es el punto fundacional de la explicación de Dios en la obra de Zubiri, y que me parece puede asimilarse a la relación entre el ser humano y la naturaleza divina que Spinoza propone en la quinta parte de la Ética.

poder de lo real como fundamento de mi vida personal”²⁹³; el ser humano es realidad personal y va haciendo su vida. La religación no es una relación entre el hombre y las cosas, sino que “es la “estructura respectiva” misma en que acontece el poder de lo real. Yo hago mi yo entre cosas reales y con cosas reales, y esta versión a ellas no es una relación *consecutiva* a mis “necesidades” (o cosa parecida) sino la *estructura respectiva constitutiva* de mi acción misma. El poder de lo real es el poder de toda cosa en cuanto realidad, sea cósmica o humana (...) La religación es a una y radicalmente algo humano y cósmico”²⁹⁴.

6. Oscilaciones sobre Dios.

A simple vista la propuesta de Zubiri sobre Dios no tiene relación con el Dios de Spinoza porque la concepción del filósofo neerlandés es una sustancia inmanente que soporta la realidad de los modos, los cuales son conocidos por los atributos que están esencialmente en las cosas. Mientras la concepción del Dios de Zubiri es trascendental y personal. Sin embargo, nos parece que la manera en cómo el ser humano conoce a Dios tiene en común con ambos autores, además que Zubiri muestra un interés a lo largo de su obra por pensar a Dios como sustancia para criticarlo y de ahí dar cuenta de Dios como sustantividad absolutamente infinita.

Spinoza habla de la sustancia única absolutamente infinita, sinónimo de la Naturaleza como soporte de todas las cosas. Y el segundo piensa a Dios como una experiencia personal a partir de la religación que abre paso a comprender la sustantividad absolutamente absoluta. Hay dos matices importantes que dan continuidades entre el Dios de ambos autores. En primer lugar, que ambos, durante un momento de la construcción de sus obras, dieron respuestas a una vía cósmica para abordar a Dios. Las leyes mecánicas de la naturaleza fueron importantes para que Spinoza pensara su sustancia, igualmente Zubiri abrió una reflexión (en los años 60, antes de publicar *Sobre la esencia*) que problematizaba una relación con la ciencia de su tiempo y “la existencia de una realidad propia en y por sí misma, distintamente del universo y sin la cual éste no podría existir”²⁹⁵, aquí distinta no quiere decir absolutamente diferente, sino que cada una traza teóricamente vías diferentes.

²⁹³ Zubiri, *El hombre y Dios*, 128.

²⁹⁴ *Ibidem*, 129.

²⁹⁵ Xavier Zubiri, «Trascendencia y física», en *Gran enciclopedia del mundo*, vol. 18 (Bilbao, 1961), 419.

Y, en segundo lugar, me parece fundamental ver cómo ambos aceptan que el hecho de entender las cosas de la realidad es posible entender y experimentar a Dios. Spinoza aborda esto en la quinta parte de su *Ética*, cuando dice: “Cuanto más entendemos las cosas singulares, tanto más entendemos a Dios”²⁹⁶, y esta manera de entender las cosas es gracias al tercer género del conocimiento. Y en el caso de Zubiri hay una accesibilidad de Dios tanto en el ser humano y “Se encuentra a Dios “en” las cosas y sólo en ellas. De ahí que la trascendencia de Dios en las cosas sea ya un acceso a Dios”²⁹⁷; y más adelante expresa Zubiri: “Dios, según vimos, está intrínseca y formalmente presente en toda cosa real, es trascendente “en” ella. Y por esto su presencia en la realidad de cada persona humana es también intrínseca y formal a ésta”²⁹⁸. Teniendo en cuenta la proposición anterior, Spinoza demuestra que parte fundamental de su teoría es que el tercer género del conocimiento ayuda a conocer los atributos de Dios que son la esencia de las cosas “Y cuanto más entendemos las cosas de este modo, tanto más entendemos a Dios y, por tanto, la suma potencia o naturaleza de la mente, o sea, su sumo esfuerzo, es entender las cosas por el tercer género de conocimiento”²⁹⁹. En este sentido la experiencia a Dios “en” las cosas tiene una continuidad en ambos autores que es importante destacar en este estudio.

Zubiri no define a Dios, lo problematiza y Spinoza sí lo define para desarrollar su universo filosófico. Y aunque Zubiri no define a través de una vía que busque dar cuenta de su existencia, sino que el objetivo en su obra fue demostrar que “la “aprehensión mediata” y racional de Dios puede producirse”³⁰⁰, en un sentido más amplio y acorde a las (dis)continuidades con las que desarrollamos esta investigación, es que existe una relación del ser humano con la realidad divina. La vía de sustancia absoluta o Naturaleza como Dios es experimentada a través de la razón en Spinoza, el género capaz de saber la esencia de los modos con los que los atributos de la sustancia se expresan.

Otra de las oscilaciones metafísicas que tienen ambos autores está en una preocupación sobre la filosofía medieval en cuanto a los términos de *aseitas*³⁰¹ y *perseitas*³⁰². La aclaración del

²⁹⁶ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 408 (E5p24).

²⁹⁷ Zubiri, *El hombre y Dios*, 194.

²⁹⁸ *Ibidem*, 202.

²⁹⁹ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 408 (E5p24d).

³⁰⁰ Zubiri, *Naturaleza. Historia. Dios*, 418.

³⁰¹ Cfr., en el diccionario de José Ferrater Mora: Mora “la aseidad puede afirmarse de un modo general, como un rasgo de todo ente que procede de sí mismo —y, por lo tanto, del ente, o de un modo (ontológica-formalmente) menos general, como el *constitutivum metaphysicum* de un ente determinado, pero único, Dios”, *Diccionario de filosofía*. Primera parte, p. 26.

concepto de sustancia era importante para Spinoza porque respondía si la sustancia tiene cierta autonomía ontológica, *perseitas*, en el que ella misma es un todo completo y no tiene necesidad de inherir en otra cosa como son los casos de los accidentes. Y en el caso de la *aseitas* (*a se*) en el que Dios no puede ser causado por otra cosa más que por sí mismo. Para los escolásticos Dios es la causa como realidad divina exclusiva. De esta herencia terminológica Spinoza realizó su propuesta sobre “Dios como causa eficiente de todas las cosas”³⁰³ y de aquí se sigue que “Dios es causa por sí, no por accidente”³⁰⁴.

Para Zubiri, Spinoza cayó en una confusión entre la *perseitas* y *aseitas*. Esta crítica nos ayuda a ahondar en la oscilación filosófica que existe entre estos autores, además de reconocer por qué Zubiri prefirió utilizar el concepto de sustantividad por el de sustancia. Frente a este problema deja ver lo siguiente:

lo que he llamado sustantividad es una suficiencia en un orden que no se identifica ni con la capacidad para existir [...] Los escolásticos entendían por esta capacidad, la aptitud que una sustancia tiene por sí misma para tener existencia propia. Es la *perseitas*, bien diferente de la *aseitas*, porque no es igual tener por sí mismo capacidad para existir (perseidad) que tener existencia por sí mismo (aseidad). Confundir ambas cosas fue, como es sabido, el grave error de Spinoza en este punto. Como los escolásticos jamás distinguieron entre sustancialidad y sustantividad, pero afirmaban que la razón formal de la sustancialidad es su perseidad, resulta que fácilmente podría pensarse que lo que he llamado sustantividad sería justamente idéntico a esta perseidad escolástica, es decir, que sustantividad sería la suficiencia que algo posee para tener existencia propia.³⁰⁵

De esta cita nos interesa saber por qué dice que el error de Spinoza fue confundir entre estos términos. Sobre los conceptos de *perseitas* y *aseitas* hay una tradición que viene de la filosofía escolástica. ¿Qué tan cierto es que Spinoza cayó en ese error?³⁰⁶

³⁰² También Ferrater Mora expresa: “En un sentido eminente, el ser per se compete solamente a Dios, el cual es per se ipsum y per se subsistens. Pero en otro sentido el ser per se puede competir a una substancia creada. Lo que no puede competir a tal substancia en ningún caso es el ser a se, o la aseitas, aseidad. En efecto, el ser a se es el que existe por sí mismo y, por así decirlo, “desde sí mismo”: es la verdadera causa sui (...) Un uso de per se idéntico al de *a se* se encuentra en Spinoza por razón de su idea de la sola existencia de la Substancia; en efecto si no hay sino Deus sive Natura, será a la vez per se y a se, o si se quiere, su per se será lo mismo que su a se”, Diccionario de filosofía. Segunda parte, p. 390.

³⁰³ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 65 (E1p16cI).

³⁰⁴ Idem, (E1p16cII).

³⁰⁵ Zubiri, *Sobre la esencia*, 155.

³⁰⁶ Hay una tesis doctoral sobre el concepto de trascendentalidad de Zubiri que el autor remite a un apartado para hablar de la cita anterior y de otras citas en las que Zubiri reflexiona sobre Spinoza. Me parece superficial la distinción que realiza entre ambos autores, decantado hacia una crítica de cierto spinozismo. En primer lugar, en ningún momento acude a la propia obra de Spinoza, recurre a las citas de Zubiri para criticarlo. Este es el error en el que caen varios *scholars* al leer al pie de la letra lo que Zubiri dice en su obra. Analiza el error que Zubiri le otorga a Spinoza al no distinguir entre perseidad y aseidad como desarrollamos dentro del cuerpo del texto.

El Dios de Spinoza es la sustancia o Ente absolutamente infinito, cuya estructura esencial es conocida por los atributos infinitos de la extensión y el pensamiento, los cuales se expresan en modos o afecciones que él clasificó como modo inmediato infinito que equivale al movimiento y al reposo en el caso de la extensión y al entendimiento infinito en el caso de la razón; modo mediato infinito o todo, que equivale a la figura total de universo de la extensión y la idea de la figura total del Universo; y por último el modo finito o duración como los cuerpos humanos y las mentes. Esta estructura de Dios refleja que es pura actividad y está actualizándose en sus modos. A partir de este sistema, hay que decir que el Dios de Spinoza no es antropomórfico y tampoco transitivo, sino que es causa inmanente.

Este Dios o Naturaleza tiene la capacidad de actualizarse, crea variaciones de su propio ser a través de los modos. Por eso los modos están en Dios “Todo cuanto es, es en Dios, y nada puede ser ni ser concebido sin Dios”³⁰⁷, esto quiere decir que si los modos son *en* Dios hay una relación o dependencia de una cosa que está en otra, depende de esa cosa para ser lo que ella es. Aquí hay un plano intramundano entre las cosas y Dios. Por un lado, Dios es sustancia y causa de sí, pero por otro lado Dios es el efecto de sí mismo expresado en los modos. Esta es la distinción entre naturaleza naturante y naturada que Spinoza explica de la siguiente manera:

naturaleza naturante es aquello que es en sí y se concibe por sí, o sea aquellos atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, estos es Dios que es considerado como causa libre. Por *naturada*, sin embargo, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios en tanto que considerados como cosas que son en Dios y que sin Dios no pueden ni ser ni ser concebidas.³⁰⁸

Aquí hay un binomio de la naturaleza que implica una parte medular de la investigación porque desde esta propuesta se puede hablar de un Dios intramundano y no de un Dios apartado de la realidad. Aquí hay una propuesta sobre cómo existe una interconexión entre las cosas reales o los modos en la Naturaleza. En esta concepción, despliegue y estructura sobre Dios, hay que enfrentar cómo Zubiri mantuvo esta visión que Spinoza aportó en el transcurso de la filosofía. Zubiri también distinguió entre *natura naturans* y *natura naturata*, tanto para el orden de Dios

³⁰⁷ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 59 (E1p15).

³⁰⁸ *Ibidem*, 80 (E1p29e).

como en su estudio sobre la materia y el brote físico de la materia elemental, orgánica y biológica que son explicadas en el capítulo 4 de esta investigación.

Al tener estas primeras definiciones y características del sistema metafísico de Spinoza sobre Dios hay que tener en cuenta que esta estructura no es meramente una construcción lógica, sino la explicación de cómo esta sustancia única está presente y puede ser conocida a través de su propia actividad y esquema inmanente. Este Dios equivale a decir que el ser humano y las demás cosas son parte de esa realidad infinita, o aún más radical que el Dios de Spinoza es la realidad. Aquí hay una reforma del concepto de sustancia que había propuesto Aristóteles y también Descartes, porque ya no se trata de múltiples sustancias y tampoco de tres grandes sustancias, sino la equivalencia de aquello que se concibe por sí mismo y está en actividad constante.

Aunque el despliegue del sistema de Spinoza empieza con Dios, debido a su concepción sobre la causa, nos parece interesante que ese principio genético y lógico le ayuda a demostrar cómo operan los modos, cada uno en su nivel estructural. En el caso de Zubiri, podría decirse, empieza directamente con los modos para luego hablar de Dios. Como estudio oscilatorio hay que decir que sus puntos de partidas son diferentes, pero dentro de una misma preocupación. La de responder a este Dios intramundano en el sentido de cómo las cosas están concatenadas con la naturaleza divina. Los *modos* son parte esencial de la estructura del *Ente absolutamente infinito*. En la obra de Spinoza hay una relación afectiva del ser humano con la totalidad de la naturaleza.

Gracias a este aterrizaje y aporte de la sustancia, en su sistema no hay un rechazo o discriminación de lo real en cuanto materialidad, lo interesante de la definición de este Dios es el carácter de la extensión como un atributo central de la estructura de la realidad al igual que el atributo del pensamiento, porque para él “El orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas”³⁰⁹, proposición que explica con mayor claridad en su escolio: “ya concibamos la naturaleza bajo el atributo de la extensión, ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo cualquier otro, hallaremos uno y el mismo orden, o sea, una y la misma conexión de causas”³¹⁰. Este paralelismo o carácter de mismidad es parte central de su doctrina filosófica y en esta investigación juega un papel importante, porque invita a pensar que Dios está *en* las cosas, es decir que puede conocerse a través de las leyes físicas de la naturaleza. Quien da ese orden y

³⁰⁹ Ibidem, 108 (E2p7).

³¹⁰ Ibidem, 109 (E2p7e).

conexión de las cosas entre la naturaleza naturante y la natura naturada es la materia, porque ésta no es indigna de Dios, “todas las cosas son en Dios y que todas las que se hacen, se hacen por las solas leyes de la infinita naturaleza de Dios [...] no hay ninguna razón para poder decir que Dios padece en virtud de otra cosa o que la sustancia extensa es indigna de la naturaleza divina”³¹¹.

De ahí se sigue que el *Deus sive natura*, equivale a decir que estudiar este modelo de Dios es entrar en la nervadura de lo real³¹², en la esencia física e intelectual de lo que es la materia. Gracias a los nuevos descubrimientos de las ciencias de la naturaleza en la modernidad, Spinoza consideró que era posible conocer las estructuras esenciales de la realidad física. Parte de esta idea filosófica está latente cuando Spinoza dice que “Dios actúa en virtud de las solas leyes de la naturaleza y no coaccionado por nadie”³¹³; gracias a los modos puede entenderse lo que es el movimiento y el reposo, la figura total del universo y los cuerpos de los seres vivos. Los modos no son Dios, pero tampoco él está alejado de sus modos, no se fue de ellos. Los modos son parte del desenvolvimiento de la sustancia, pero no la sustancia. Desde esta postura el sistema de Spinoza se vuelve actual y tiene una relación estrecha con el modelo estructural de la realidad sustantiva de Zubiri, porque aquí también hay una relación estrecha entre la realidad divina y las cosas reales.

El Dios de Zubiri tampoco es transitivo ni antropomórfico, sino intramundano. El problema de Dios es un problema de la realidad porque para él es entendido como realidad absolutamente absoluta. La diferencia con el Dios de Spinoza que se expuso en los párrafos anteriores es que el Dios de Zubiri es una tensión dinámica interpersonal entre Dios y cada ser humano, debido a que el ser humano está religado al poder de lo real, lo cual quiere decir que el ser humano hace su yo “entre cosas reales y con cosas reales, y esta versión a ellas no es una *relación consecutiva* a mis “necesidades” (o cosa parecida) sino la *estructura respectiva constitutiva* de mi acción misma”³¹⁴. Para Zubiri “la realidad humana, en su esencia, está fundada

³¹¹ Ibidem, 64 (E1p15e).

³¹² Cfr. el estudio de Marilena Chaui, ella sostiene que “para Spinoza la Naturaleza es la estructura autorreguladora, el sistema ordenado de la relaciones o leyes de composición entre las partes y el todo”, en *La nervadura de lo real: imaginación y razón en Spinoza* (México: Fondo de Cultura Económica, 2020), 82. También en este sentido de “nervadura del pensamiento y de la realidad, es la fibra a la cual se aferran y de donde irradian las ideas spinozianas, entrelazadas en una estructura dinámica que diseña la articulación inédita entre lo especulativo y lo práctico, o entre la teoría y la praxis” Ibidem, 119.

³¹³ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 65 (E1p17).

³¹⁴ Zubiri, *El hombre y Dios*, 129.

en la realidad divina”³¹⁵, esta fundamentación se da en las cosas reales porque en Zubiri de una manera más sofisticada y acorde a su tiempo sigue la propuesta de Spinoza, que Dios está *en* las cosas de manera inmanente y trascendental, es decir que la realidad de Dios y la realidad del ser humano, y más aún la realidad de las cosas es sumergirse “más y más en ella, en su propio fondo trascendente [...]. Ir a Dios es, como veremos, penetrar cada vez más en la cosa misma”³¹⁶. Pero no desde una vía transitiva, sino intramundana. En esta propuesta hay una aclaración importante que Zubiri realizó y que ayuda a esta investigación. Para él hay 2 errores cuando se dice que Dios está *en* las cosas, error que también se comete al señalar a Spinoza como un panteísta sin más:

El primer es el error de pensar que la presencia de Dios en las cosas hace de éstas momentos de la única realidad de Dios: es el panteísmo. Esto es imposible. Dios está formalmente en las cosas, pero ‘haciendo’ que ellas sean en Dios realidades distintas de Él. Aquí ‘hacer’ significa simplemente ‘fundar’. El ‘en’ es un ‘en’ (si se me permite la expresión) ‘alterificante’. Las cosas son distintas de Dios precisa y formalmente porque Dios es ‘en’ ellas, pero trascendente. El segundo error es de signo opuesto al primero. Consiste pensar que, por ser radicalmente distinto de las cosas, Dios es el gran ausente, el gran extranjero del mundo: es el agnosticismo en todas sus variadísimas formas. Es en todas ellas, la forma extrema de concebir a Dios como ‘más allá’ de las cosas. Pero es igualmente imposible. Que Dios no sea las cosas no consiste en que esté alejado de ellas. Si así fuera, las cosas no serían reales. Que Dios esté en las cosas consiste en que las cosas sólo son reales ‘incluyendo’ formalmente, en su realidad, a la realidad que es más que ellas, a Dios. *Dios es trascendente, pero en ellas*. La trascendencia de Dios no es ni identidad ni lejanía, sino trascendencia en las cosas. La *realitas fundamentalis* es ante todo trascendencia en este sentido. La trascendencia ‘en’ hace que Dios sea en cierto modo intramundano.³¹⁷

En esta aclaración que Zubiri realiza sobre Dios *en* las cosas hay una cuestión importante para crear un momento de interferencia con la propuesta de Spinoza. Dios se expresa *en* las cosas cuando el ser humano va al fondo de las cosas y sienta esa necesidad de conocer a Dios como una realidad absolutamente absoluta. Para Spinoza ir hacia el fondo de las cosas es la capacidad de ir a lo constitutivo de la esencia de la sustancia, a través de los modos, en el caso del modo infinito inmediato, por ejemplo, el de movimiento y reposo, o desde otro punto de vista las leyes físicas. Lo que está de fondo es que ambos autores para explicar el problema de Dios tienen que sumergirse en el orbe de la realidad en tanto que material y a la vez cómo esa realidad material es inteligida, porque ambos mantienen la idea de que el orden y conexión de las cosas es el mismo

³¹⁵ Villa, «Aproximación Al Problema de Dios En Zubiri», 3.

³¹⁶ Zubiri, *El hombre y Dios*, 175.

³¹⁷ *Ibidem*, 175-76.

que el orden y conexión de las ideas. Zubiri es más preciso en el caso de la idea de cuerpo y alma (organismo y psiquis) al mantener que la unidad de la realidad humana se sostiene porque “todo lo psíquico es corpóreo; y lo corpóreo es psíquico”³¹⁸. El problema de Dios es algo que Villa Sánchez expresa muy bien y da ánimo para encontrar una de las varias oscilaciones metafísicas entre Spinoza y Zubiri: “Aunque el hombre es, en un sentido superlativo, un mero brote de la naturaleza, la realidad humana es más bien una emanación, no mitológica ni racional, sino real, desde la realidad divina”³¹⁹. La realidad divina emana del ser humano porque él está sumergido en la realidad y al sumergirse en ella experimenta a Dios. Algo muy parecido es el sistema de Spinoza, el ser humano emana de la realidad divina y la experimenta cuando se sumerge en el conocimiento de las cosas y en el control de sus pasiones, en esa experiencia con las cosas conoce a Dios que es naturaleza naturante y naturaleza naturada.

Sobre el primer error que menciona Zubiri sobre no relacionar su propuesta con cierto panteísmo, tampoco se puede catalogar a Spinoza como un panteísta que cree que Dios y las cosas fueran lo mismo en el sentido que cualquier objeto es igual a Dios. Para Spinoza la suma de todas las cosas no es Dios. Cuando explica que la naturaleza naturante está en la naturaleza naturada, quiere decir que en las cosas está permaneciendo la actividad de Dios. Encontrar esa actividad ha sido el reto tanto de Spinoza como de Zubiri. Spinoza desde su época lo encuentra en las leyes físicas de la naturaleza y en la experiencia de beatitud del ser humano con la relación afectiva de la totalidad. Zubiri en la búsqueda profunda de las cosas reales, no sólo desde un orden talitativo que refiere al contenido de las cosas, sino desde el orden trascendental que es el carácter de formalidad, lo propio de la realidad misma.

El problema de Dios desde estos autores está en la dimensión insondable que lleva a cualquier ser humano a su desviación y respuesta sobre Dios. Tampoco significa que la realidad humana y la realidad divina sean lo mismo, sino que son lo mismo en el caso de Zubiri porque son *formalmente* reales, aunque sean dos cosas diferentes están implicadas en la respectividad de las cosas reales y en la religación del ser humano con la profundidad de lo real. Ahí entra el problema de Dios, porque a pesar de ir a profundidad de las cosas reales a través de la ciencia y sus técnicas “de lo que se halla necesitada la inteligencia contemporánea es de una reversión

³¹⁸ Zubiri, *Sobre el hombre*, 456.

³¹⁹ Villa, «Aproximación al Problema de Dios En Zubiri», 12.

hacia los problemas y las razones últimas del universo de sí mismo”³²⁰; en esa excavación hacia las cosas reales busca dar cuenta y razón de la realidad Divina.

6.1 Dios: *natura naturans* y *natura naturata*

El problema filosófico que atañe y comunica la filosofía de Spinoza con la de Zubiri es el problema de las *naturas*: *natura naturans* y *natura naturata* como ya se ha mencionado anteriormente. Un legado medieval que permitía distinguir entre las realidades de las cosas y la realidad divina. En la búsqueda de Spinoza por definir a Dios como sustancia única, toma en cuenta estos términos medievales e innova su significado para la construcción metafísica de lo que él entiende como Naturaleza.

Lo mismo le sucedió a Zubiri, recurrió a la distinción de estos términos clásicos para refrescarlos en su sistema filosófico. Y en esa reconstrucción aparece la presencia de Spinoza y Escoto Eriúgena. Ambos, como filósofos que le ayudaron a clarificar esta distinción y comprender las relaciones entre la realidad de las cosas y la realidad divina.

Zubiri constituye su filosofía en función de dos totalidades: la totalidad menor que es la persona (*natura naturata*)³²¹ y la totalidad mayor que es el Todo (*natura naturans*). Sobre el dinamismo de la suidad, la persona, por ejemplo, la realidad humana “se abre hacia sí misma en su aspecto trascendental (y) esa apertura acontece en formal personal”³²²; en el caso del Todo se trata de la unidad de las sustantividades en respectividad como mundo.

El ser humano es *natura naturata naturans*, porque su capacidad de persevera en el ser le posibilita controlar sus pasiones y construir una libertad. Tiene una escala cuantitativa y cualitativa, o de elevación, distinta a las demás realidades de la materia de la *natura naturata*³²³.

³²⁰ Zubiri, *Naturaleza. Historia. Dios*, 399.

³²¹ Para Diego Gracia, es posible interpretar el concepto de *natura naturans* en el pensamiento de Zubiri “con la realidad intramundana como un todo, o mejor, con el cosmos [...] A su vez, por *natura naturata* entiende las cosas reales concretas, y en este caso la realidad biológica del ser humano” Diego Gracia, «Zubiri en los retos actuales de la antropología», en *Zubiri desde el siglo XXI*, de Antonio Pintor-Ramos (España: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2009), 127.

³²² Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, 217.

³²³ En otro sentido y que nos compete desarrollar en el último capítulo sobre la materia. Diego Gracia propone un estudio actual de esta distinción entre *natura naturans* y *natura naturata* en la filosofía antropológica de Zubiri. Para él: “El problema está entonces en saber cómo puede una *natura naturata*, como es un gorila, un chimpancé o un orangután, dar de sí por elevación el psiquismo del primer hombre. La respuesta de Zubiri es que la *natura naturata* del chimpancé da de sí «desde sí misma» el psiquismo humano, pero no «por sí misma». Esto último no puede hacerlo más que la *natura naturans*, que es el único «de suyo» plenario y por tanto capaz de «dar-de-sí» un dinamismo nuevo tan esencialmente distinto de todos los anteriores con es el de elevación. Esta acción de algún modo conjunta de la *natura naturans* y de la *natura naturata* es la que explica que el resultado sea algo que en el rigor de los términos ya no es una simple y mera *natura naturata* nueva, sino una *natura naturata* que es «de suyo» plenario y tiene un plenario «dar de sí». Y como estas son características propias y exclusivas de la *natura naturans*, cabe decir

Posibilitación de realidades; tiene la capacidad de crear libremente una perspectiva posible de otros individuos, de otras sociedades.

El primer libro que publicó Zubiri, *Naturaleza Historia Dios*, fue novedoso en su época porque ofrece la concepción física de la naturaleza de Aristóteles, Galileo y de la nueva física de primera mitad del siglo XX. En esta obra analiza cómo se fue entendiendo la noción de naturaleza. Cuando Zubiri habla de Galileo se nota su conocimiento sobre el resultado de la física moderna. Lo curioso es que al tener en cuenta este legado de la nueva física, deje la filosofía de Spinoza a un lado.

La filosofía tiene temas clásicos que se ahondan con el pasar de la historia. La naturaleza es de los primeros problemas que los griegos entendieron como *physis* y los medievales como *natura*. Baruj Spinoza, dentro de esta tradición pensaba que sólo hay una sustancia y que ella es la naturaleza. Una naturaleza en el que las demás cosas están en ella; la materia es un atributo de esta sustancia y es cuantificable.

Los cuerpos de Spinoza pueden analizarse desde la física de su tiempo. Estos cuerpos están en reposo, se mueven y afectan entre sí. Y la nueva ciencia de la modernidad tenía las condiciones para afirmar el movimiento de los cuerpos dentro de un campo en el que un cuerpo ocupa un espacio frente a otros cuerpos. Pero ¿cómo se mueven estos cuerpos? La nueva física contribuyó al movimiento de los cuerpos desarrollados por Spinoza en la *Ética*.

Los cuerpos se desplazan en un plano, ellos están en reposo o se mueven, afectan a otros cuerpos y sus choques tienen una orientación en un espacio geométrico. El objetivo de Spinoza es explicar la relación entre el cuerpo y el alma del ser humano, debido a que su obra busca una ética de la felicidad de este. Sin embargo, su trabajo metafísico lo obligó a desarrollar una naturaleza de los cuerpos para comprender cómo cualquier cuerpo es afectado, y entre más complejidad tienen un cuerpo, mayor capacidad tienen para padecer las cosas que están en el espacio que se relaciona.

En Spinoza *natura naturans* es pura actividad, pura vida; y las modificaciones son sus productos, lo que él llama *natura naturata* que es necesidad de la naturaleza divina. Si para el

que el hombre no es, en el rigor de los términos, una simple *natura naturata*, sino una *natura naturata naturans*. En eso consideramos lo que Zubiri llama «elevación». «Prólogo», en *Cuerpo y alma*, de Pedro Laín Entralgo (Madrid: Austral, 1991), 27.

panteísmo todas las cosas reunidas dan Dios, entonces se irrespeta esta distinción de Spinoza entre sustancia única, atributos y modos (infinitos y finitos). La suma de todas las cosas no deja de estar en las distintas manifestaciones que se dan en la *natura naturata*. En las cosas o modos está permaneciendo la actividad de la *natura naturans*³²⁴. Esta distinción es clave para plantear su estructura entre la realidad divina y de las cosas. Para él:

por *naturaleza naturante* hemos de entender aquello que es en sí y se concibe por sí, o sea, aquellos atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es Dios en tanto que es considerado como causa libre. Por *naturada*, sin embargo, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea de cada uno de los atributos de Dios, esto es, de todos los modos de los atributos de Dios en tanto que considerados como cosas que son en Dios y que sin Dios no pueden ni ser ni ser concebidas.³²⁵

La *natura naturans* y *natura naturata* componen la estructura de la realidad de Spinoza. En la *natura naturans* se tiene a Dios, sustancia única o causa libre; este Dios no tiene voluntad ni pensamiento; como es pura actividad se expresa en los atributos infinitos, como el de la extensión y pensamiento, que a su vez se expresan en los modos o afecciones. Estos se producen de la necesidad de la sustancia. Por ejemplo, la materialidad es una expresión de lo divino y no lo divino mismo. En el caso de los modos como *ser humano*, tiene una dependencia doble, porque dependen de otros modos (otros cuerpos, otros seres humanos, otros afectos) y se depende de la naturaleza de Dios. En esta cita la realidad finita se afirma en la realidad infinita que se desarrollará en el apartado sobre el legado de las *naturas* en Spinoza y Zubiri.

Ambas propuestas se articulan en la actualización de la realidad material: la naturaleza en tanto que naturante y naturada. En esta similitud del carácter físico y trascendental de la realidad, la apuesta de la sustancia de Spinoza y la de un Cosmos identificado en las leyes de la naturaleza y la de Zubiri es la de un Cosmos en su carácter talitativo, específico, de las cosas reales ordenadas y concatenadas entre sí³²⁶.

³²⁴ Ramos-Alarcón Marcín, *La teoría del conocimiento de Spinoza*, 65.

³²⁵ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 80 (E1p29e).

³²⁶ En esta dimensión hay un aporte significativo: el propio Spinoza piensa la materia desde Dios (como *natura "naturans"*) cuando la piensa como *natura "naturata"*. Y en ello esa *natura naturata* lleva dentro de sí la otra *natura*, la *naturans*, lo que permite ser principio de actualidad de toda la realidad, aunque no sea divina, pero es que ahora, y esto es muy novedoso respecto al pensamiento griego clásico y medieval, el concepto de materia se amplió y ya no es mero concepto privativo, vacío, mecánico, peyorativo, sino "expresión" misma divina: *Deus sive Natura*. Cfr. Ricardo A. Espinoza Lolas y Braulio Rojas Castro, «Naturaleza, materia y lo estético... Zubiri lector "radical" de Spinoza», *Revista de Filosofía Aurora* 32, n.º 56 (2020): 438, <https://doi.org/10.7213/1980-5934.32.056.ds07>.

A esta propuesta entre la *natura naturans* y *natura naturata* para pensar la materia desde Dios, Zubiri mantuvo que el Cosmos es la unidad primaria de las cosas reales y que si se habla de una sustantividad estricta sólo la tendría el Cosmos. Cierta oscilación cuando Spinoza menciona que sólo hay una sustancia, pero aún es más interesante esa idea porque Zubiri traslada el concepto de Cosmos al de Naturaleza:

El Cosmos no es sino una especie de melodía dinámica que se va haciendo en sus notas. Si llamamos Naturaleza al Cosmos, esta Naturaleza tiene dos momentos, uno el momento de sus notas: las cosas naturales. Otro el momento de su unidad primaria. Esta unidad no es una magna cosa natural, sino que es lo que debe llamarse, al modo medieval, *natura naturans*, naturaleza naturante. Las cosas en que dinámicamente se expresa esta naturaleza primaria son *natura naturata*, naturaleza naturada³²⁷.

De aquí que se puede notar directamente, en uno de los últimos escritos de Zubiri, que su idea de Cosmos como Naturaleza da un movimiento alternativo que al principio se puede ver como una línea en sentido contrario a la línea que propone Spinoza, pero que en esas intersecciones entre sus textos hay una repetición problemática entre Dios, materia y naturaleza. El despliegue o extensión de la naturaleza naturante en la naturaleza naturada, sintetizada en el enunciado *Deus sive natura*, propone la de una actualización constante de esa realidad material y divina. En este caso Dios está *en* las cosas de manera trascendental en Zubiri y de manera inmanente en Spinoza. Hay algo en común, que el Dios de cada uno como realidad intramundana está fundado en la estructura material. Por esa razón Dios es causa inmanente que se actualiza en los modos y Dios está trascendentalmente *en* las cosas porque se va hacia lo más profundo de esos modos. En esta sintonía la estructura de Dios en cuanto realidad absolutamente absoluta de Zubiri es la de un esquema inmanente trascendental³²⁸.

Como se ha dicho ninguno busca una explicación transitiva ni antropomórfica de Dios, tampoco meramente cosmológica pero sí de una realidad material radicalmente sostenida en sus principios metafísicos. Leer así a ambos autores empalma dos momentos importantes de esta investigación: la estructura panenteísta de sus sistemas filosóficos y la estructura dinámica de la materia. Cada uno trabajado como capítulos en este trabajo para encontrar otras oscilaciones filosóficas en Spinoza y Zubiri.

³²⁷ Zubiri, *Sobre el hombre*, 466.

³²⁸ Lolas y Castro, «Naturaleza, materia y lo estético», 445.

Mientras el Dios Zubiri es entendido como realidad absolutamente absoluta, las estructuras de la realidad, cada una de ellas como sistemas de notas reales que están en respectividad constante de manera interna y externa de una única sustantividad que compete al todo. Esta única sustantividad es en y por sí misma, las cosas actúan por sí mismas y en dependencia de esta sustantividad que compete al todo.

Otro de los puntos de encuentro en la problematización de Dios *en* las cosas es la actualización misma de la sustancia de Spinoza de la que se siguen los modos infinitos inmediatos, y que de ahí se siguen los modos infinitos mediatos, y de ahí los modos finitos. Pero ahora en reversa, es decir en el caso del ser humano, una vez controladas las pasiones y convertidas en acciones, él puede llegar a tener una experiencia de la esencia de la sustancia a través de la beatitud como afecto de la perfección. Aquí entra en disputa con el carácter físico y trascendental de la realidad de Zubiri, porque la respectividad de las cosas reales a las que el ser humano se ve religado abre la experiencia de una realidad divina. En el caso de Spinoza, el ser humano como modo finito entre otros modos finitos, cuerpos, puede llegar a una *satisfacción de la mente* al conocer y experimentar libremente la totalidad de la naturaleza.

En Spinoza y Zubiri los modos finitos o las cosas reales están activos por sí mismos. Esta actividad en un desenvolvimiento independiente del ente absolutamente infinito, en el caso de Spinoza al conocer más a profundidad la naturaleza de las cosas más aumenta el ser humano su *conatus* y más alegría siente, esta alegría es una experiencia de vivir a Dios porque Dios se desenvuelve en las cosas. En el caso de Zubiri Dios está en el fondo de las cosas, "...el fondo de las cosas no es una *physis* o una *natura* ni *naturata* ni *naturans*. Es justamente su realidad: el carácter de realidad. Y en la medida que Dios está constituyendo *in actu exercito* y en todo instante ese carácter de realidad por su transcendencia en las cosas, Dios es algo que está presente en el fondo de todas ellas de una manera continua, constante y constitutiva"³²⁹; este Dios como experiencia del hombre ya se encuentra en Spinoza cuando menciona que "Quien se entiende a sí mismo y sus afectos clara y distintamente, ama a Dios, y ello tanto más cuanto más se entiende a sí mismo y sus afectos"³³⁰, aquí Spinoza propone el sentido de la alegría y libertad del ser humano con la experiencia o amor a Dios. Muy parecido la inclinación de Zubiri al decir que "La

³²⁹ Zubiri, *El hombre y Dios*, 312-13.

³³⁰ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 399 (E5p15).

experiencia radical de Dios es la experiencia de ser libre ‘en’ la realidad”³³¹, para Spinoza la libertad es la beatitud, aquél que convierte los afectos en acciones y esas acciones en satisfacción.

Zubiri está inclinado a la construcción que también propuso Spinoza en la quinta parte de la *Ética*. El ser humano se maravilla y alegra por el cosmos, hay una relación afectiva con la totalidad de la naturaleza. Esta experiencia es un legado antiguo sobre este tipo de afecto transformado en el afecto de la perfección: la beatitud. Hay en Spinoza y Zubiri una necesidad de unión con Dios.

7. Conclusión

En este capítulo expusimos cómo Dios fue explicado y problematizado por Spinoza y Zubiri. Algo que tienen en común es que sus ideas de Dios se alejan de las ideas antropomorfistas de un Dios que encarna el actuar y las pasiones humanas de un jefe o Estado. Ambos conocen y entendieron que las leyes divinas del hebreo tuvieron diferentes corrientes y profetas. La interpretación en el *Tratado teológico-político* sobre Moisés dieron pie para saber cómo en ese libro Dios es promovido como rey. Ambos, distinguieron entre el dogma y problematizar a Dios en tanto que Dios.

Zubiri conoce que Spinoza viene de una tradición sefardí y de la cábala judía. Hay un Dios más impersonal en el sentido que no es catalogado como un ente externo de “la” realidad en general, sino como una sustancia en el caso de Spinoza y una realidad en el caso de Zubiri absolutamente absoluta. Si bien, cada uno convierte la finalidad sobre la relación entre Dios y el ser humano, existe un principio común. Conocer a Dios es entre las cosas, hacia adentro del mundo y no afuera. Por eso el Dios de ambos, por mucho que sus trabajos teóricos varíen es un Dios intramundano.

En ambos la experiencia de Dios es la libertad, esa gracia o *asquiescentia animi* que Spinoza propone es la de un Dios que es perceptible por un sentimiento racional³³². Zubiri no estaría de acuerdo con Spinoza por lo racional del asunto, pero aquí racional es controlar las pasiones y convertirlas en acciones. Convertirlas en acciones tiene cierta similitud cuando Zubiri menciona que “El hombre va a Dios y lo encuentra haciéndose persona”³³³, a través de la

³³¹ Zubiri, *El hombre y Dios*, 330.

³³² Henry, *La felicidad de Spinoza*, 145.

³³³ Zubiri, *El hombre y Dios*, 364.

religación “El hombre se hace persona religado en su ser mismo al poder de lo real en tanto que real, como último, posibilitante y impelente”, y esta religación tiene un fundamento hacia el que está lanzado el hombre. En Spinoza y Zubiri cada uno está de acuerdo que para tener la experiencia de Dios hay que asentar su persona. Aunque Spinoza no estaría de acuerdo con Zubiri sobre la entrega intelectual a Dios como voluntad de verdad, sino de una sensibilidad adecuada a través de la beatitud; la relación afectiva con la totalidad de la naturaleza.

Lo interesante es que ambos encuentran a Dios en la relación del ser humanos *en* las cosas, ahí abre un espacio para pensar que la sustancia de Spinoza podría ser una realidad en y por sí misma en el orden talitativo en el que el ser humano, científica o en su vida personal, tiene una experiencia con ese orden talitativo que Zubiri lo denomina Cosmos.

De la sustancia inmanente de Spinoza a la realidad trascendente hay un Dios que es conocido “entre” las cosas, pero que no son las cosas mismas ni el motor de esas cosas. Si no que en la marcha hacia ellas desde el entendimiento hay experiencia de Dios como enigma y felicidad. Sus propuestas pueden relacionarse como un cierto tipo de conocimiento personal de Dios. Mientras Spinoza piensa en un Dios como la esencia de la naturaleza naturante.

Ahora es importante que veamos cómo ese Dios intramundano, inmanente y trascendente, juega un rol en un concepto importante como el panteísmo. Y si en esa medida se puede considerar los prejuicios panteístas abogados a Spinoza por parte de la tradición filosófica y particularmente por Zubiri. Hasta aquí, entendemos que entrar en la estructura de Dios como problema filosófico invita a tratar varios conceptos. También, que existe una oscilación importante entre ambos autores y que puede ser pensada desde la correspondencia de la *natura naturans* y *natura naturata* para saber cómo el problema Dios está presente en el fondo de esa interacción. El ser humano puede conocer y tener gozo por ese Dios que está en el mundo como actividad constante de todo lo real.

CAPÍTULO III. ESTRUCTURA DEL PANTEÍSMO Y PANENTEÍSMO

1. Introducción

El panteísmo y el panenteísmo han tenido diversas definiciones desde sus inicios. Ambos conceptos equivalen a doctrinas filosóficas antiguas. En el transcurso de la historia han variado de acuerdo con la definición entre Dios y la realidad de las cosas. En el capítulo anterior planteamos que ni Zubiri ni Spinoza están de acuerdo con la idea de un Dios antropomórfico y tampoco transitivo. El término de panteísmo y panenteísmo para catalogar a Spinoza también ha cambiado desde la lectura de su obra. Zubiri es un fuerte crítico del panteísmo europeo. Para él, su mayor representante fue Spinoza.

Durante este capítulo vamos a ver cómo Zubiri catalogó a Spinoza, al punto que ha impedido que los *scholars* del filósofo vasco reconozcan o atribuyan la influencia del spinozismo en su obra. Esto es debido a dos errores en la lectura. La primera es el planteamiento acosmista de una definición de Dios como única realidad que abordamos en el primer capítulo. La segunda tiene que ver con la definición de panteísmo que llegó a Zubiri y de qué manera centró la filosofía de Spinoza a esa doctrina, llena de varios matices. Durante ese desarrollo veremos cómo ellos tienen una visión similar entre cierta oscilación inmanente y trascendente entre lo divino y las cosas reales que es definido como panenteísmo. Algunos *scholars* de Zubiri han reparado en cierto sistema panenteísta³³⁴ de su obra que nos dispondremos a examinar en esta sección.

Cuando Zubiri menciona al panteísmo como una magna sustancia automáticamente cita a Spinoza. En el primer capítulo, mencionamos la prolongación de la lectura romántica de Spinoza que llegó a Zubiri. Hegel propuso un acosmismo en el sistema de Spinoza para decir que Dios envuelve al todo, de ahí Zubiri retomó la idea de clasificar al filósofo neerlandés dentro de un panteísmo clausurado donde sólo Dios o la sustancia son las que actúan.

En el capítulo anterior explicamos cuál era el problema de Dios desde las vías que ellos optaron y cómo oscilan sus filosofías para hablar de una inmanencia trascendental de Dios como sustancia activa y de una trascendencia inmanente como realidad absolutamente absoluta. Ahora

³³⁴ Cfr. C. Eduardo Sanchez Gauto, «The Transcendental Panentheism of Xavier Zubiri in Nature, History, God and Man and God», *The Xavier Zubiri Review* 13 (2015 de 2013): 107-32. Y luego la respuesta a ese artículo de Rafal S. Niziński, «Panenteísmo en la filosofía de Xavier Zubiri», *The Xavier Zubiri Review* 14 (2018 de 2016): 5-15.

en este capítulo conviene desarrollar los sistemas en los que podrían enmarcarse este ir y venir del problema de Dios que es menester enfocar a partir de la pregunta: ¿Qué sistema es el más adecuado para hablar de una interdependencia Dios y mundo? En este capítulo defendemos que el sistema más adecuado, partiendo de ambas filosofías, sería un cierto panenteísmo porque hay una defensa inmanente y trascendente que cabe en estos dos autores. Para ellos, la relación de Dios y el mundo no los convierte en una misma cosa, sino que hay un actuar inmediato de Dios con todas las cosas donde las cosas se distinguen de Dios, pero no están separadas. Es ahí donde entra la posibilidad de plantear una perspectiva panenteísta en la unidad de lo real.

En este capítulo exponemos el origen y las diferentes definiciones que han existido sobre panteísmo y panenteísmo para exponer el sistema de Spinoza. Luego abordamos, cómo Zubiri concibió a Spinoza como un filósofo panteísta. Aquí volvemos a la referencia que presentamos en el primer capítulo sobre el legado de Hegel y su definición acosmista del sistema spinoziano, pero ahora enfatizado en las obras de madurez de Zubiri. Evidenciamos que la herencia que sostuvo y actualizó Zubiri en varios momentos de su obra fue la idea de hablar críticamente de la realidad como una magna sustancia. Por último, explicamos cómo los sistemas de ambos autores nos ayudan a la construcción de una estructura panenteísta inmanente-trascendental, donde Dios no es una entidad antropomórfica sino una realidad absolutamente intramundana en unidad con el brote de las cosas reales.

Si bien el término panteísmo no fue utilizado por Spinoza, ni por otros pensadores que son catalogados dentro de esta doctrina filosófica es importante aclarar cómo este término llegó a nosotros en esa relación y qué tipo de interpretación podemos ofrecer para explorar en los siguientes capítulos los lazos que existen entre algunos de sus principios filosóficos como: sustancia y sustantividad, materia y realidad.

2. Origen del panteísmo y panenteísmo.

2.1 Panteísmo

El panteísmo es una doctrina filosófica y religiosa, cuyo término nació en Inglaterra veinte años después de la muerte de Spinoza. Esta palabra fue utilizada por primera vez, en 1697, por el matemático Joseph Raphson, en su libro *De Spatio Reali seu Ente Infinito*, desde dos perspectivas: en primer lugar, mencionó que algunos conciben que Dios comprende la naturaleza,

entendida como cosmos material. Los que siguen esta creencia les llamó *panhylists*. Concepto que surge de la construcción de los términos griegos *pan* (todo) e *hyle* (materia), porque ellos defienden que todo se deriva de la materia. La segunda perspectiva es que Dios comprende el espacio, elemento primordial, como realidad última. A los seguidores de esta hipótesis les llamó *pantheists*, palabra que se compone de *pan* (todo) y *theos* (dios) porque creen en una sustancia, tanto material como inteligente. En la primera hay una inclinación a la materia como tal y en la segunda a una sustancia que da forma a las demás cosas³³⁵.

Sin embargo, fue John Toland quien popularizó el término de panteísmo. Desarrolló este concepto en varios de sus textos³³⁶. En su libro de *Letters to Serena*, particularmente en la carta IV y V, expresa que Spinoza reconoce una única sustancia en el universo como un ser continuo y también analiza cómo el spinozismo defiende que el movimiento es inherente a la materia³³⁷. En este libro utiliza la palabra spinozismo como sinónimo de panteísmo, relación que utilizó para sus propios fines e interpretaciones filosóficas³³⁸. En su libro *Pantheisticon*, Toland desarrolló su cosmología panteísta desde una perspectiva naturalista y ética. En ese libro creó una sociedad panteísta ficticia que aboga por una doctrina filosófica práctica. Spinoza era uno de sus representantes.

Tanto Raphson como Toland, conocieron la filosofía de Spinoza dentro de un ambiente deísta radical en Inglaterra; se comentaba con regularidad sus obras por escritores, científicos, filósofos, catedráticos y religiosos (anglicanos y obispos) británicos e irlandeses³³⁹. Muchos de

³³⁵ Sobre Raphson se ha dicho que él: “*penned the words ‘pantheos’ and ‘pantheismus’ in ‘Di Spatio Reali’*”, en este libro define dos perspectivas del panteísmo (*panhylists* y *pantheists*); y para él Spinoza fue “*who wrote perhaps the most rigorous exposition of Pantheism in all philosophic literature*” Cfr. Gary Suttle, «Joseph Raphson 1648-1715», 2002, <https://naturepantheist.org/raphson.html>. En base a este estudio existe una discusión sobre el origen del término *pantheist*. Si es de Raphson o John Toland. Cfr. Jordi Morillas Esteban, «Religión, ciencia y política en la filosofía de John Toland» (Barcelona, Universidad de Barcelona, 2003).

³³⁶ Para Harrison “*The Irish writer John Toland first used the word pantheist in 1705, and defined it as a person who believes ‘in no other eternal being but the universe’*”, Cfr. Paul Harrison, *Elements of Pantheism: A Spirituality of Nature and the Universe*, 3rd edition (Colorado (Colo.): Create Space Independent Publishing Platform, 2013). En esta investigación menciona que Raphson y Toland fueron los primeros autores en usar el término de panteísmo para referirse a esa creencia y filosofía sobre Dios que está en todas las cosas. Ambos tienen en común su inspiración del término en la filosofía de Spinoza, aunque este filósofo no la utilizó.

³³⁷ Para Toland la *Ética* de Spinoza fue un libro que inspiró su concepción del panteísmo. Sobre la obra de Spinoza dice: “*I need not proved to his greatest Admirer that he acknowledges but one Substance in the universe is but one continued Being, everywhere one the same nature*”, y luego menciona “*We agree on every side that the perpetual changes in matter are the effect motion, which produce an infinity of different figures*”. Cfr. John Toland, *Letters to Serena* (London: Bernard Lintot at the Middle Temple Gate in Fleet Street., 1704), 138-39.

³³⁸ En los libros de Toland hay una afinidad al decir panteísta y spinozista, según Israel “Toland tenía el hábito de usar el término ‘panteísta’ intercambiamente con ‘spinozista’”. Cfr. Jonathan I. Israel, *La ilustración radical: la filosofía y la construcción de la modernidad; 1650 - 1750*, 1. ed., Sección de obras de filosofía (México, DF: Fondo de Cultura Económica, 2012), 757.

³³⁹ *Ibidem*, 741.

estos autores leyeron sus obras porque entraba en disputa con el pensamiento de Hobbes y su concepción de los milagros y la Revelación³⁴⁰. Spinoza se popularizó por sus críticas a estas creencias religiosas. Fue su interpretación de las sagradas escrituras en el *Tratado teológico-político* y su definición de Dios en la *Ética* que lo convirtieron en un autor a leer, ya sea para refutarlo o aprobarlo.

En este ambiente nace la relación entre el panteísmo como sustancia única que está en todas las cosas; un Dios (*theos*) en todas las cosas (*pan*). Sin embargo, desde la noción de Raphson y Toland hasta la actualidad hay una variedad de panteísmos y maneras de relacionar a Spinoza con esta concepción del mundo³⁴¹. Algunos de esos panteísmos ya existían sin esa definición asignada en la modernidad. En la filosofía oriental y occidental hay varias facetas del panteísmo. En las doctrinas antiguas orientales como el hinduismo³⁴², el neoplatonismos, las escuelas medievales islámicas o el budismo respaldan algunas ideas sobre la relación de una realidad divina o Dios y el mundo, lo divino y lo individual de las cosas³⁴³.

Los panteístas de la antigüedad no hablaron de un Dios personal y tampoco trascendental sino de un Dios inmanente, de acuerdo con las consideraciones básicas de la definición de este concepto. Existe una relación del panteísmo con la filosofía estoica de Marco Aurelio, quien pensaba que el Universo en sí mismo es una entidad divina. Spinoza leyó a los estoicos y parte de su ética tiene una relación con esta escuela helenística. También, la manera de concebir la

³⁴⁰ Ibidem, 746-47.

³⁴¹ José Ferrater Mora, por ejemplo, distingue entre los panteísmos modernos: acosmista y atea. Diccionario de filosofía. Tomo II, pp. 362-363

³⁴² El panteísmo como doctrina viene de una tradición antigua que ha sido mencionada en las religiones orientales y hebreas. Por ejemplo, el *Bhagavad-gītā* “is definite or ambiguous on the relationship between advaita (also called ‘acosmism’, implying the unreality of the cosmos) and pantheism or panentheism Cfr. Charles Hartshorne, *The Encyclopedia of Religion. Volume 11.*, ed. Mircea Eliade (New York: Macmillan, 1987), 170. En la Enciclopedia Británica, William L. Reese destaca varias de esas doctrinas. En las doctrinas hinduistas menciona los dioses de los Vedas, el libro sagrado de los hinduistas (Upanishad), en la filosofía de Shankara y Ramanuja. También, menciona las escuelas budistas que promueven una idea del absoluto puro y la mente que todo produce y conserva como manifestación de ese absoluto. Pero hay una diferencia con el panteísmo moderno, porque estas doctrinas orientales, hinduistas y budistas, tienden a un panteísmo acósmico. Cfr. «Pantheism | Definition, Beliefs, History, & Facts | Britannica», 2 de marzo de 2023, <https://www.britannica.com/topic/pantheism>.

³⁴³ En la Enciclopedia de filosofía de Stanford hay un artículo actual que nos ayudó a defender esta idea. El texto distingue: “There are several different ways to think about pantheism. (1) Many of the world’s religious traditions and spiritual writings are marked by pantheistic ideas and feelings. This is particularly so for example, in Hinduism of the Advaita Vedanta school, in some varieties of Kabbalistic Judaism, in Celtic spirituality, and in Sufi mysticism. (2) Another vital source of pantheistic ideas is to be found in literature, for example, in such writers as Goethe, Coleridge, Wordsworth, Emerson, Walt Whitman, D.H Lawrence, and Robinson Jeffers”. Cfr. William Mander, «Pantheism», en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta y Uri Nodelman, Spring 2023 (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2023), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/pantheism/>. Por lo que al hablar de este concepto siempre es importante limitarlo desde dónde y bajo la perspectiva de qué autor es abordado.

realidad de las cosas sin intervención divina como lo defendió el epicureísmo de Lucrecio fueron algunas de las propuestas que forjaron la filosofía de Spinoza.

Entre las doctrinas antiguas, modernas y contemporáneas del panteísmo podemos clasificar entre un panteísmo acosmista, realista-naturalista e idealista. Cada uno de ellos tienen matices ideológicos religiosos y finalidades filosóficas distintas. El punto en común es cómo el panteísmo vuelve de diferentes maneras a esa unidad entre lo divino y el mundo³⁴⁴. Lo que dejamos claro es que en ningún momento Spinoza tiene como objetivo construir una doctrina teológica. Cuando él habla de la unidad entre lo divino y las cosas reales como conjunto de lo real tiene en cuenta las leyes de la naturaleza. Su filosofía aspira a una unidad de lo real. Y su aporte fue recuperar los conceptos tradicionales de la escolástica, como otras corrientes recientes y clásicas. Entre esa recuperación estaban las ideas de Giordano Bruno y su concepción del universo o la división de la naturaleza que realizó Eriúgena. Estas ideas fueron retomadas dentro de una nueva concepción física de la naturaleza. Es ahí, donde hay que pensar cierto panteísmo y monismo de Spinoza. Este último concepto, está acorde a su proposición de que el orden y conexión de las cosas es el mismo que el orden y conexión de las ideas. Y es que la idea de panteísmo, fuera de ese aspecto doctrinal nos lleva a pensar en un monismo del que también Zubiri es partícipe. Este punto lo veremos más adelante.

Por el momento hay que dejar claro otra cuestión importante. Fue en la época del idealismo alemán que la recepción de Spinoza, en particular la visión de Mendelssohn contribuyó a un *boom* panteísta en Spinoza que suele conocerse como la polémica del spinozismo o panteísmo que empezó con una correspondencia entre Mendelssohn y Jacobi. Los filósofos alemanes del siglo XVIII y XIX buscaron en Spinoza una manera de interpretar la conexión con

³⁴⁴ Para Juan Arana “se distingue entre un panteísmo acosmista, en el que Dios aparece como la unidad omnicomprendiva de todo lo que hay (indios, elatas, Spinoza), el panteísmo realista-naturalista, que concibe más bien el principio último de unidad como un carácter dinámico, energético, natural (hiloísmo, estoicos, Bruno, Goethe, Strauss, Haeckel y, también, el panteísmo idealista, que considera el Uno-todo como espíritu: el absoluto como Idea que se despliega en una pluralidad de momentos (Plotino, Lessing, Schleiermacher, Fichte, Schelling, Hegel, E. von Hartmann, Fechner)”. Cfr. Juan Arana, «El panteísmo y sus formas», *Revista de Filosofía* 57 (2001): 8. La etiqueta del panteísmo acosmista de Spinoza es equívoca porque, al igual que vimos en el primer capítulo sólo acepta a Dios como única unidad omnicomprendiva. Para Spinoza eso sólo es un primer momento porque la realidad de las cosas, los modos, tienen una independencia real como actividad propia dentro de esa sustancia inmanente. Los modos expresan en su autonomía la autorregulación de Dios como conjunto de lo real.

la totalidad desde la revelación; algo distinto a los objetivos del neerlandés³⁴⁵, porque su concepción sobre Dios no era con fines teológicos.

Destacamos que los antecedentes de esta polémica empezaron por las ideas de Toland dentro de un contexto deísta. El hecho de equiparar spinozismo y panteísmo como lo mismo. Y en otro sentido, porque Spinoza fue un filósofo fuertemente criticado y tratado de ateo. Las interpretaciones de Pierre Bayle fueron leídas dentro de esa recepción spinozista por Mendelssohn, Lessing y Jacobi³⁴⁶. Para Bayle su filosofía era algo monstruoso que mantenía una doctrina falsa y absurda. Y lo cataloga como “el primero en reducir el ateísmo a sistema y en hacer de él un cuerpo de doctrina ligado y tejido al modo de los geómetras”³⁴⁷. Esa denominación, junto a que Leibniz también considero a Spinoza como ateo, causaron que durante siglos e incluso en la primera mitad del siglo XX existiera una lectura sesgada por algunos filósofos que no querían que sus ideas fueran relacionadas con un spinozismo materialista y ateo. Ese fue el caso de Zubiri, quien a pesar de que construyó un sistema en el que Dios como realidad divina está en las cosas y que sólo en la profundidad de las cosas podemos conocer a Dios, siempre redujo a Spinoza y su idea de la sustancia a una concepción dogmática de panteísmo europeo del que no quiso verse relacionado.

Durante la época del idealismo alemán, el spinozismo tuvo diferentes interpretaciones que llegaron hasta nuestros días dentro de la equiparación entre Dios y naturaleza. María Jimena Solé nos aclara que:

Efectivamente, la expresión *Deus sive Natura* ha servido como un lema del spinozismo y ha sido interpretada por sus contemporáneos y por sus lectores posteriores de diferentes maneras. De este modo, el spinozismo fue considerado como un naturalismo, destacando la identificación de Dios con la naturaleza, un panteísmo, acentuando la mera igualación de Dios con la totalidad de lo real, un fatalismo, al considerar el hecho de que Spinoza niega la existencia de una voluntad libre tanto en Dios como en los seres humanos, un acosmismo, basándose en que al identificar a Dios con la totalidad, lo que realmente se aniquila es el mundo creado, un fanatismo (*Schwärmerei*), a partir de una lectura mística de su sistema, que permitiría una unión inmediata del hombre con Dios, y, finalmente, un dogmatismo, pues este Dios

³⁴⁵ El estudio de Víctor Pineda sugiere: “mientras que, para Spinoza, Dios no es objeto de ninguna forma de revelación, sino de una rigurosa construcción intelectual, para los románticos el infinito se revela como una conciencia del desamparo y de la imposibilidad de la autosuficiencia de la vida humana. Dios es la tormenta, no el remanso”. Cfr. Pineda Santoyo, «Ironía y geometría. Spinoza y los románticos.», 57.

³⁴⁶ María Jimena Solé, *Spinoza en Alemania (1670-1789): Historia de la santificación de un filósofo maldito*, 1. Aufl (Argentina: Editorial Brujas, 2011).

³⁴⁷ Bayle, *Diccionario histórico y crítico*, 389.

spinoziano no sería sino un concepto afirmado por la razón especulativa, postulado como verdadero a partir de una definición arbitraria e ilegítima. Y todas estas denominaciones fueron asimismo utilizadas como sinónimos de ateísmo, pues aun aceptando que en el sistema spinoziano hay lugar para una divinidad, sus críticos vieron que cualquiera de estas posiciones excluye la noción teísta de Dios y todo lo que ésta implica, especialmente, la idea tradicional de revelación y la posibilidad de fundamentar en la verdad revelada un orden religioso, moral y político.³⁴⁸

La equiparación de Dios y la naturaleza dentro de la conjunción del *sive* que Spinoza propuso en la cuarta parte de su *Ética*, pero que desprende y desarrolla durante el comienzo de su libro ha jugado a múltiples interpretaciones entre defensores y retractores de su filosofía. De ahí que naturalismo, panteísmo, fatalismo, acosmismo, fanatismo y dogmatismo han sido las etiquetas a su sistema y supuesto rechazo de las concepciones teístas. A pesar de que su objetivo principal fue criticar el concepto dogmático de Dios, como lo aclara María Jimena Solé, dentro de ese fundamento de verdad revelada en la dimensión religiosa, moral y política. Su propuesta fue la de ampliar el horizonte entre lo divino y el mundo, donde las cosas reales, es decir los modos, tienen un carácter divino y son independientes de Dios.

Las concepciones morales, políticas y religiosas de Dios solamente minimizaron y equipararon la sustancia única a la medida del ser humano. El teísmo como modelo no era sostenible dentro de la perspectiva amplia que Spinoza ofreció. Su punto fue entrever cómo cada una de esas etiquetas jugó un doble sentido. Pero lo que fue su crítica a las propuestas dualistas y transitivas entre Dios y el mundo de carácter teológico, ocasionó dentro de la recepción de este autor la etiqueta de ateísmo. Algo que en un sentido es razonable, porque ese cierto ateísmo lo que hacía era rechazar el carácter transitivo y antropocentrista de Dios, pero no desde un aspecto vulgar porque en ningún momento Spinoza rechazó lo divino como parte fundamental del conjunto de lo real. Más bien trató a Dios como un problema a justificar.

En este sentido es cierta la crítica de Zubiri al decir que “lo fundamental es descubrir que Dios es problema para todos. El creyente tiene que dar razones de su creencia, y el ateo tiene que dar también las razones de su negación de Dios, así como tiene que dar también el agnóstico las razones de su agnosis”³⁴⁹. Spinoza, podríamos decir, no sólo dio razones, sino que entendió que al tratar a Dios como problema y no como un dogma, se abría la relación entre Dios y mundo. Un amor intelectual hacia Dios porque “Cuanto más entendemos las cosas singulares, tanto más

³⁴⁸ Solé, *Spinoza en Alemania (1670-1789)*, 21.

³⁴⁹ Zubiri, *El hombre y Dios*, 12.

entendemos a Dios³⁵⁰, porque para él las cosas particulares son modos por los que se expresan los atributos de Dios³⁵¹. De ahí que encontramos una relación panteísta y panenteísta en ambos autores. Sólo ahondando en las cosas reales conoceremos a Dios y dejaremos a un lado, metafísicamente hablando, al Dios de la fe.

En una carta, Spinoza le dice a su amigo Oldenburg que su propuesta sobre Dios desconcertaría a los teólogos contemporáneos, pero deja clara que en ningún momento rechaza a Dios ni lo separa de la naturaleza. En esa carta menciona:

temo que los teólogos de nuestra época se ofendan y me ataquen con el odio y vehemencia que les es habitual, a mí que siento verdadero horror hacia las disputas. Esperaré su consejo acerca de este asunto. Y para que usted sepa qué contiene esta obra mía, que pueda disgustar a los predicadores, le diré que muchos atributos que ellos, y todos cuanto conozco, atribuyen a Dios, los considero como creaturas; y al revés, otras cosas que, por sus prejuicios, ellos consideran como creaturas, definiendo que son atributos de Dios y que ellos lo han entendido mal. Y además, no separo a Dios de la naturaleza tanto como lo hicieron todos aquellos que tengo noticia.³⁵²

Spinoza probablemente se refiere a un escrito que estaba en preparación y cuya ideas encontramos en el *Tratado breve*. Como hemos dicho en otras ocasiones, Spinoza ya tenía claro su rechazo a las formulaciones teístas y podemos ver cómo él se preocupó por restablecer algunos conceptos. En este caso concreto el de creatura. En el primer capítulo mencionamos que esta preocupación sobre la creación, según Zubiri, compete a un horizonte filosófico en el que la realidad es planteada como *creatio ex nihilo*. Spinoza refuta esa concepción porque la materia es un atributo fundamental de Dios. Es imposible la creación desde la nada. De esta manera, consideramos que al ocuparse de esta corriente de pensamiento donde la naturaleza y Dios no están separados ocasionó una lectura panteísta y el señalamiento de una obra peligrosa con ideas ateístas como apuntaron sus retractores.

Hemos señalado algunas variantes del panteísmo y las causas por las cuales Spinoza fue etiquetado dentro de esa doctrina. Cada una de estas concepciones tiene en común un significado concreto: el panteísmo es una postura metafísica y religiosa en la que Dios y el mundo son una misma unidad. El panteísmo es una alternativa al teísmo. Para Zubiri el panteísmo es una

³⁵⁰ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2020, 408 (E5p24).

³⁵¹ *Ibidem*, 76 (E1p25c).

³⁵² Spinoza, *Correspondencia*, 88 (Ep. 6, 36).

“deificación de la naturaleza”³⁵³. Y sostiene que hay dos puntos de vista sobre cómo las cosas existen. La propuesta de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino. El primero, pensaba que las cosas tienen consistencia propia, son seres suficientes (sustancias), mientras que para Santo Tomás de Aquino las cosas salen de Dios, “Define así la creación: *emanatio totius esse a Deo*. Las cosas se oponen aquí, ante todo, a la nada, y se llamará entonces sustancias a las que pueden recibir existencia directa de Dios, sin necesidad de que Dios la produzca o las *concrete*”³⁵⁴. En este sentido, para Zubiri hay un cambio sobre la concepción del mundo físico, Aristóteles desde el devenir y Aquino desde *ex nihilo*. Hay un nuevo sentido de las cosas y el mundo. Pero, quién no distinguió este cambio, según Zubiri, fue Spinoza: “La confusión de estos dos puntos de vista se manifiesta en la ontología de Spinoza, y le lleva al panteísmo”³⁵⁵.

Por lo señalado en los capítulos anteriores, Zubiri obtuvo una concepción de Spinoza desde el acosmismo que Hegel promovió. Y fue de los que trató de manera equivalente al panteísmo y spinozismo. Esta confusión que le confiere a Spinoza es el resultado de una lectura sesgada de Zubiri por mantener un distanciamiento del filósofo neerlandés.

En el caso de Zubiri, el panteísmo es parte de un proceso que se ha dado en la historia de las religiones como el politeísmo y monoteísmo. En su obra distingue entre panteísmo asiático y europeo. Sobre esta vía de aproximación hacia la divinidad, expresa:

el hombre puede emprender una ruta distinta, que consiste pensar que el poder de lo real como organismo funcional reside, si no en una realidad, por lo menos en algo que pertenece al todo de la realidad. Es la vía, no de la dispersión, como es el politeísmo, sino de la inmanencia. La supremacía sería patrimonio de la Ley. Es, en definitiva, lo que en una forma más o menos erudita puede llamarse panteísmo. Naturalmente, esta ruta tiene formas muy diversas.³⁵⁶

Para Zubiri el panteísmo es una de las rutas por las que el ser humano se ha encaminado a la divinidad; en este caso por la vía de la inmanencia³⁵⁷. La inmanencia es aquello que permanece adentro y se implica sobre sí mismo. Cuando Zubiri se refiere a que el poder de lo real reside *en* algo como lo es el *todo* de la realidad, entiende que está residiendo bajo una ley, vía o principio

³⁵³ Zubiri, *Naturaleza. Historia. Dios*, 390.

³⁵⁴ *Ibidem*, 443.

³⁵⁵ *Idem*.

³⁵⁶ Xavier Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Estudios filosóficos (Madrid: Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1993), 136.

³⁵⁷ *Ibidem*, 142.

que está *en* la realidad. Este tipo de vía tiene algo que decir en la perspectiva filosófica de la historia de las religiones, porque explica cómo la inherencia de una realidad está en otra.

El Dios y la sustancia de Spinoza se siguen dentro del principio de *causa sui* “aquello cuya esencia implica la existencia, aquello cuya naturaleza no puede ser concebida sino como existente”³⁵⁸. Si la existencia de Dios reposa sobre la existencia de sustancia³⁵⁹, se debe a que ésta reposa sobre el principio de *causa sui*.

Hay rutas distintas para encaminarse a la divinidad (politeísmo, panteísmo y monoteísmo) debido a la manera en cómo se ha establecido esa relación entre la realidad humana, la realidad de las cosas y la realidad divina.

Según Zubiri “Estamos habituados al panteísmo que he llamado de tipo europeo, en el que efectivamente se entiende que la totalidad de lo real tiene carácter divino. Encuentro su expresión suprema en la metafísica de Spinoza”³⁶⁰; ¿Por qué el *ente absolutamente absoluto* de Spinoza debe tener un carácter divino y religioso como lo expresa Zubiri?, porque él lo encasilla como un heredero de la cábala judía³⁶¹.

Su lectura sobre la sustancia de Spinoza expresa para él una teoría del Gran Todo en el que todas las cosas pertenecen a él y van teniendo sus vicisitudes dinámicas, en el que el mundo aparece como una magna cosa, cuando para él lo que hay es cada cosa, cada una de ellas respectiva a las demás³⁶². Esa interpretación de Zubiri está dentro de una distinción entre la sustancia y su concepción sobre sustantividad como un sistema de *notas-de* cosas que están codeterminándose “precisa y formalmente de las demás y refiriéndose a ellas”³⁶³; esto significa que cada nota es por el resto de las demás. He ahí la codeterminación del sistema; idea de la respectividad. No en virtud de sí mismas sino de *dar de sí*.

Debido a su propuesta de la sustantividad, cualquier tipo de teoría sustancialista fue criticada por Zubiri. Sin embargo, es importante ahondar si esa crítica a la sustancia cabe dentro de la propuesta de Spinoza.

³⁵⁸ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 41 (E1def1).

³⁵⁹ Henry, *La felicidad de Spinoza*, 51.

³⁶⁰ Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, 145.

³⁶¹ Cfr. Zubiri, *Primeros escritos*, 83.

³⁶² Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, 314.

³⁶³ *Ibidem*, 36.

Siguiendo con la noción de panteísmo que tiene Zubiri, su rechazo de esta teoría se debe a las siguientes razones: primero, no acepta que su filosofía sea de corte panteísta, porque las cosas reales, el ser humano y Dios están en convergencia inmanente, pero cada una tiene un carácter propio. Por eso apuntamos a la posible denominación de panenteísmo. Segundo, una teoría del Gran Todo (de la Sustancia) como contenedor de cosas, no está acorde a su propuesta de la sustantividad, donde las cosas-reales, por sus estructuras y respectividad, van conformando el mundo; y tercero, ocultar su inclinación a la filosofía de Spinoza en tiempos donde aún es visto como un filósofo maldito, un ateo o materialista antirreligioso lo lleva a un rechazo necesario y político. De esta manera, panteísmo y spinozismo será para su filosofía una manera de invalidar cualquier filosofía sustancialista y distante a sus creencias.

Pero ¿qué tipo de sustancia rechaza Zubiri y cuál es la sustancia que Spinoza propone? No será que la sustantividad zubiriana y la sustancia spinozista se cruzan por la misma ruta, pero con distinciones metafísicas y temporales con obvias razones. Es curioso que, para llegar a Dios como ese *ente absolutamente infinito*, Spinoza necesite demostrar los modos y atributos; y similarmente Zubiri para llegar a la totalidad como mundo, necesita demostrar las estructuras de las cosas reales y el ser humano. Es ahí, donde el spinozismo superficial se desplaza por un Spinoza que está presente en la filosofía zubiriana, y aún más en un panteísmo que no repara en este proceso de principios metafísicos.

Ya se ha dicho que afirmar que la suma de todas las cosas (cosmos/universo) da como resultado Dios es un equívoco, porque la suma de todas las cosas son las manifestaciones que se dan en la *natura naturata* y no en la *natura naturans*. Dios como *natura naturans* es pura actividad y los modos o modificaciones, *natura naturata*, (seres humanos, animales, cosas) son los objetos finitos en los que dicha actividad permanece. Para nosotros esto representa la distinción que hemos mencionado en los demás capítulos, la correspondencia del carácter cuantitativo y el carácter cualitativo de la unidad de lo real.

Para Spinoza, al no distinguir entre la sustancia única y sus modificaciones desorienta las definiciones concretas de cada una, en la primera parte de la *Ética* deja claro esta mala interpretación y aclara que “por *sustancia* entenderían aquello que es en sí y es concebido por sí, esto es, aquello cuyo conocimiento no precisa de conocimiento de otra cosa. En cambio, por modificaciones, aquello que es en otra cosa y cuyo concepto se forma a partir del concepto de la

cosa en la que es”³⁶⁴; al tener en cuenta esta distinción pensamos que afirmar las modificaciones y la sustancia como equivalentes sería mal interpretar el trabajo de Spinoza. Pero sí aceptamos que, en la medida de conocer los modos, las cosas particular, se puede llegar a un conocimiento intuitivo de Dios. Por lo que el Dios de Spinoza necesita del mundo y ser pensado en cuanto tal desde una estructura del todo, a nivel del panteísmo, para lograr ese tipo de conocimiento.

Spinoza fue denominado como panteísta porque definió a Dios como sustancia única. La definición que Spinoza realiza sobre Dios es una teoría sobre la totalidad, pero las cosas que se relacionan en la sustancia no tienen el mismo nivel que los atributos y los modos. Estos últimos son signos de finitud, mientras que la definición de Dios es la de ente absolutamente infinito y sus atributos son sus expresiones infinitas. Tampoco es un Dios teológico ni teleológico, pues no crea a partir de un fin o una voluntad. De esta manera, es importante distinguir entre el Dios de Spinoza y el panteísmo que define Zubiri.

El problema fue el auge en el siglo XIX del idealismo alemán, como señalamos más arriba, porque suministró un sentido teológico que no existía en Spinoza. En esta investigación encontramos que Zubiri resbala en esa etiqueta. Catalogarlo como panteísta fue parte de su objetivo para criticar su obra de la sustancia. A pesar de que sus pasos metafísicos sobre la totalidad en cuanto material y divina, de cierta manera, sean afines. La causa de denominar al spinozismo como panteísmo también reside en las interpretaciones a la Proposición 15 de la primera parte de la *Ética* “*Todo cuanto es, es en Dios, y nada puede ser ni ser concebido sin Dios*”³⁶⁵. Y que desarrolla en las demás proposiciones de este libro, en su Apéndice donde afirma que Dios es *causa libre* de todas las cosas³⁶⁶ y que rectifica en el prefacio de la cuarta parte al decir que “Dios o Naturaleza obra con la misma necesidad por la que existe”³⁶⁷ y luego en la proposición 4 de esta parte, al demostrar que “La potencia por la que las cosas son singulares, y en consecuencia el hombre, conservan su ser, es la potencia misma de Dios, o sea, de la Naturaleza, no en tanto que es infinita, sino en la medida en que puede ser explicada por una esencia humana actual”³⁶⁸. Esta proposición, con el pasar de los siglos, ha sido leída con

³⁶⁴ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 48 (E1p8e2).

³⁶⁵ *Ibidem*, 59 (E1p15).

³⁶⁶ *Ibidem*, 90-100 (E1Ap).

³⁶⁷ *Ibidem*, 283 (E4Pref).

³⁶⁸ *Ibidem*, 291 (E4p4dem).

diferentes interpretaciones como destacó María Jimena Solé en su estudio sobre Spinoza y la recepción alemana.

En esta investigación se ha comprobado que Zubiri entiende al panteísmo como una de las rutas del ser humano “hacia” la divinidad³⁶⁹. Esta dirección o ruta “hacia” la divinidad desde el panteísmo es la vía de la inmanencia. En este sentido los dioses o Dios de algunas religiones están sometidos a la ley del cosmos. Sin embargo, para él esta vía no es adecuada porque considera que, si la totalidad de lo real tiene un carácter divino, entonces habría una atribución metafísica de las propiedades de Dios al mundo y viceversa, se caería en una deificación de la naturaleza³⁷⁰. El problema de esta deificación es que no habría una razón por la cual hay cosas relativas dentro de la realidad divina, la cual es entendida como absoluta.

Hay quienes niegan que Spinoza sea catalogado como panteísta a partir de lo que construye en la primera parte de su obra. Una refutación sobre la lectura del Apéndice de la primera parte es la de Jonathan Israel:

En este apéndice a la Parte I de la *Ética*, Spinoza declara haber demostrado que, mientras Dios es la ‘causa libre de todas las cosas’ y la única causa libre de su voluntad, sino ‘por naturaleza absoluta o potencia infinita de Dios’. Debe señalarse que, contrario a lo que se afirma con frecuencia, esto no es ‘panteísmo’ en ningún sentido significativo. Dado que nada es contingente, los hombres también están determinados en su conducta.³⁷¹

Las diferentes afirmaciones que frecuentemente se asignan del panteísmo entre esta similitud a Dios y naturaleza como equivalentes a la naturaleza corpórea o de las cosas ha caído en una mala interpretación de lo que Spinoza propone y demuestra en su metafísica sobre Dios. Israel acude al estudio sobre el Dios de Spinoza de Richard Mason, él señala que si la naturaleza-sustancia-Dios fuesen equiparados a la totalidad de las cosas sería un panteísmo³⁷². Pero ese no fue el objetivo de Spinoza, equiparar o igualar las cosas reales con la naturaleza-sustancia-Dios sería negar la propia independencia de las cosas reales y lo que ellas tienen de divino que para nosotros equivale a que la realidad por sí misma es maravillosa. Su riqueza material y divina es dinámica. En ese doble aspecto sobresale la correspondencia entre cosmos y mundo; y de cómo

³⁶⁹ Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, 136.

³⁷⁰ Zubiri, *Naturaleza. Historia. Dios*, 390.

³⁷¹ Israel, *La ilustración radical*, 293.

³⁷² Richard Mason, *The God of Spinoza: A Philosophical Study* (Cambridge, 2010), 31-32.

germina y se organiza la realidad. Lo divino está en ese amor intelectual de las cosas particulares y pensarlas como unidad de lo real.

Los modos finitos de la extensión de Dios son cuerpos individuales que dependen de otros cuerpos, entre ellos se causan, generan y destruyen. El Dios o Naturaleza de Spinoza³⁷³, en este esquema oscila un plano inmanente y trascendente, en el que concibe los cuerpos como si se trataran de líneas y puntos. Estos cuerpos se afectan entre sí. Por lo que, durante este capítulo, lo que se ha dicho sobre el Dios de Spinoza: no se puede caer en una visión antropomórfica y tampoco en una clasificación meramente material. Dios o la Naturaleza es pura actividad, y los cuerpos expresan esa actividad en la tensión de movimiento y reposo.

En el caso de Zubiri, expresa que el panteísmo es un imposible metafísico al atribuir al mundo las propiedades de Dios o a Dios las propiedades del mundo. Afirmamos que la realidad divina y realidad de las cosas pensadas como lo mismo, invitó a relacionar el panteísmo con la creencia antigua de una armonía total y no de la un Dios personal o antropomórfico. Por lo que al definir a Dios como “un ente absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita”³⁷⁴, supuso que Spinoza se refería a esta antigua creencia que ya está recogida en la filosofía oriental en el que la conexión de todas las cosas da Dios o que el universo y Dios son idénticos. Sin embargo, *relacionar* a Dios con el cosmos (en cuanto atributos y modos), no es lo mismo que igualar a Dios como cosmos.

Existen varios panteísmos y desde sus inicios el término ha ido acompañado con el nombre de Spinoza. Además de la proposición 15 y la proposición 16 del libro primero de la *Ética* y que Gueroult resalta en ella la unicidad entre las cosas y Dios que conlleva a un panteísmo y panenteísmo. También hay una carta clarificadora sobre en qué línea está Spinoza y por qué es mencionado por sucesores de su filosofía dentro de estas doctrinas filosófica y teológicas. A su amigo Oldenburg le escribe para aclarar algunos puntos sobre el *Tratado teológico-político*, debido a que Oldenburg le recomendaba suavizar algunas ideas de ese tratado porque están torturando a los lectores por cierta ambigüedad “sobre Dios y la naturaleza, ya que

³⁷³ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 51-52 (E1p10e).

³⁷⁴ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 42 (E1def6).

son muchísimos los que opinan que usted los confunde”³⁷⁵. A esta opinión y recomendación que su amigo le hizo ver, Spinoza le aclaró:

Afirmo, en efecto, que Dios es causa inmanente, como se dice, de todas las cosas y no transitiva; aún más, que todas las cosas están en Dios y se mueven en Dios, lo afirmo con Pablo y quizá también, aunque de otro modo, con todos los antiguos filósofos e incluso, me atrevería a decir, con todos los antiguos hebreos, en cuanto se pueden colegir de algunas tradiciones antiguas, pese a sus adulteraciones sin número. No obstante, cuando algunos piensan que el *Tratado teológico-político* se basa en que Dios y la naturaleza (por lo cual entienden cierta masa o materia corpórea) son una y la misma cosa, está totalmente equivocados.³⁷⁶

Para Gueroult esta aclaración es valiosa porque en su análisis sobre la proposición 14 y su escolio, junto a la proposición 15 hay que realizar ciertos matices. La propuesta del Dios inmanente de Spinoza no es meramente un panteísmo porque no todo es Dios. Spinoza no confunde entre Dios y naturaleza como una misma cosa. Es cierto que los modos están en Dios, pero no son estrictamente Dios³⁷⁷; tampoco la inmanencia de las cosas a Dios es sinónimo de un panteísmo antiguo debido a que las sustancias de Naturaleza, Extensión y Pensamiento son Dios mismo, y cada una de ellas son sus diferentes realidades unidas en ellas como un ente absolutamente infinito en la plenitud de su diversidad y en la indivisibilidad de su unidad³⁷⁸.

Para Spinoza es absurdo pensar a Dios como un hombre que consta de mente y cuerpo, sometido a las pasiones. También, como un individuo material que consta de partes. Se pensaba que ese era el objetivo de Spinoza, materializar a Dios. Ya él aclara: “ninguna sustancia y, en consecuencia, ninguna sustancia corpórea, en tanto que sustancia, es divisible”³⁷⁹. Lo que sí trató fue en dar cuenta de la riqueza abismal de lo divino y material. En una actualización o correspondencia de lo uno y lo otro.

Al rastrear la vinculación de Spinoza con el panteísmo, se sugiere que este tipo de etiquetas cayeron en una postura conformista y superficial de su obra, producto de una lectura a conveniencia de algunos autores y al mismo tiempo de la mala reputación que Spinoza fue teniendo por sus retractores.

³⁷⁵ Oldenburg a Spinoza. Cfr. Spinoza, *Correspondencia*, 340 (Ep. 71).

³⁷⁶ Cfr. Spinoza, 343-44 (Ep. 73).

³⁷⁷ Estrictamente Gueroult va a decir: “*Ce n'est pas le panthéisme proprement dit, car tout n'est pas Dieu. Ainsi, les modes sont en Dieu, sans cependant être Dieu à la rigueur, car, postérieurs à la substance, produits par elle, et, à ce titre, sans commune mesure avec elle, ils en diffèrent toto genere*”, Cfr. Martial Gueroult, *Spinoza, I. Dieu (Éthique, I)*, 223.

³⁷⁸ Cfr. “*dans la plénitude de sa diversité et l'indivisibilité de son unité*”, Idem.

³⁷⁹ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 57 (E1p13c).

Muchas veces se da una concepción apresurada del significado panteísta. Actualmente está vinculado a interpretaciones que combinan religiones con ecología supuestamente espiritual, que hace más daño a la concepción del mundo que lo que podría aportar, porque ese tipo de escuelas vuelven a caer en la antropomorfización de la realidad (ver al hombre como un imperio dentro de otro imperio).

Pero, si pensamos en una ecología que apunte a una construcción científicamente responsable de la relación entre los seres vivos (modos finitos en clave spinozista) podría sacarse provecho del sistema filosófica de la realidad que Spinoza ofreció³⁸⁰.

La lectura que desbanca al Dios a imagen y semejanza del ser humano, con el pasar de los siglos se popularizó en diferentes ámbitos para calificar al neerlandés como ateo³⁸¹. Al punto que, en el siglo XX, contexto en el que Zubiri lee a Spinoza, sus ecos y etiquetas influenciaron al filósofo vasco para definir y asimilar cierto panteísmo con spinozismo. La extraña es que la fórmula que utilizó Zubiri para alejarse de esa concepción panteísta fue en cierto modo la misma que utilizó Spinoza. Lo que nosotros llamamos como panenteísmo intramundano, donde Dios juega un papel trascendente entendido como en la profundidad inmanente de las cosas reales y no trascendente como clásicamente se ha expuesto: transitivo. Ya lo mencionamos en los capítulos anteriores³⁸². Por lo que a continuación nos compete señalar este panenteísmo.

³⁸⁰ La ecología como rama de la biología que estudia la relación entre los seres vivos, al igual que el panteísmo ha tenido varias interpretaciones convenientes. El objetivo es mostrar la relación científica y filosófica que puede existir entre ecología y Spinoza. Arne Naess, un ensayo de 1977, en el que postula cómo los principios de la Naturaleza de Spinoza coinciden con la concepción de la ecología de Barry Commoner. Cfr. Arne Naess, «Spinoza and Ecology», en *Spinoza: critical assessments*, ed. Genevieve Lloyd, Routledge critical assessments of leading philosophers (London; New York: Routledge, 2001), 319-25.

³⁸¹ Según Bayle en su diccionario, es el “*Tractatus theologico-politicus*, en el que parece tener como objetivo principal destruir todas las religiones y en particular la judaica y la cristiana, así como introducir el ateísmo, el libertinaje y la libertad de religiones. Sostiene que todas ellas han sido inventadas por su utilidad para el público (...) No proclama, en este libro, su opinión sobre la divinidad, pero no deja de insinuarla y descubrirla, mientras que en los discursos dice alto y claro que Dios no es un ser dotado de inteligencia, infinitamente perfecto y feliz como nos lo imaginamos, sino únicamente esa fuerza de la naturaleza que está esparcida por todas las creaturas”, Bayle, *Diccionario histórico y crítico*, 404. Esta crítica fue variando a diversas etiquetas o descalificaciones de la obra spinoziana, tal como lo menciona Mariana de Gainza: “Objeto de un siempre renacido rechazo, fue acusada de fatalismo, ateísmo, materialismo y entusiasmo durante el siglo XVII; de deísmo y exceso metafísico durante el siglo XVIII, de panteísmo, dogmatismo y determinismo en el siglo XIX, y fue criticado como monista, determinista y místico en el siglo XX”, «Marinela Chauí, lectora de Spinoza», Cfr. Chauí, *La nevadura de lo real: imaginación y razón en Spinoza*, 15.

³⁸² Zubiri en su trabajo de madurez es claro: “La transcendencia de Dios no es un estar más allá de las cosas, sino que al revés, la transcendencia es justamente un modo de estar en ellas, aquel modo según el cual estas no serían reales en ningún sentido sino, por así decirlo, incluyendo formalmente en su realidad la realidad de Dios, sin que por ello Dios sea idéntico a la realidad de las cosas. El modo de estar Dios en las cosas es ser trascendente en ellas. Y esto es, a mi modo de ver, la esencial de la transcendencia divina: no es ser «trascendente a» las cosas, sino ser «trascendente en» las cosas mismas. Por esto emplearé constantemente la expresión «Dios trascendente en las cosas»”. Cfr. *El hombre y Dios*, 175.

2.2 Panenteísmo

El panenteísmo es otra doctrina filosófica que nació a raíz de los diferentes conceptos panteístas. El creador de este neologismo fue el alemán Karl Christian Friedrich Krause, quien en 1829 mostró este concepto en su obra *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft*. Venía de la escuela del idealismo alemán y estaba enterado de la disputa panteísta. John W. Cooper señala que panenteísmo específicamente significa la doctrina de que todo está en Dios (*Allingottlehre*). Krause quiso distinguir su propuesta, teológica y filosófica, de las ideas teístas y panteístas de sus contemporáneos como Schleiermacher, Schelling y Hegel³⁸³. El panenteísmo se distingue del panteísmo porque intenta conjugar la inmanencia y trascendencia entre Dios y el mundo. A diferencia del panteísmo que propone una identidad entre las cosas reales y Dios de manera inmanente.

El panenteísmo va a decir que las cosas reales son expresiones de Dios y se distinguen de él. Dios y mundo son ontológicamente distintos. Dios trasciende al mundo y el mundo está en Dios. Una lectura ligera de esta definición niega que Spinoza y Zubiri sean panenteístas por el supuesto de que Dios trasciende al mundo. Pero, esta trascendencia no sigue al teísmo clásico, sino que le da un lugar de independencia y actividad propia a las cosas reales. Y sólo en ellas, en su profundidad hay un conocimiento de esa realidad divina llamada Dios. No juega un dualismo, sino que una distinción ontológica para no caer en el aspecto igualitario Dios-mundo del panteísmo.

Ante esta idea, durante las posturas a favor o en contra del spinozismo como panteísmo, también se creó un “esquema ontológico que algunos han preferido denominar mediante el término krausiano *panentheismus*, distinguiéndolo así del simple panteísmo que implicaría una identidad absoluta entre Dios y el mundo”³⁸⁴. De ahí que el modelo y las aclaraciones del sistema

³⁸³ Precisamente dice el autor: “*Panentheism literally means ‘all-in-God-ism.’ This is the Greek-English translation of the German term Allingottlehre, ‘the doctrine that all is in God.’ It was coined by Karl Krause (1781–1832), a contemporary of Schleiermacher, Schelling, and Hegel, to distinguish his own theology from both classical theism and pantheism. The term panentheism did not come into common usage, however, until Charles Hartshorne popularized it in the mid-twentieth century. Since then it has acquired a commonly accepted generic definition: ‘The Being of God includes and penetrates the whole universe, so that every part exists in Him, but His Being is more than, and not exhausted by, the universe’.* In other words, God and the world are ontologically distinct and God transcends the world, but the world is in God ontologically”. Cfr. John W. Cooper, *Panentheism, the Other God of the Philosophers: From Plato to the Present*, Pbk. ed (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2013), 26-27.

³⁸⁴ Solé, *Spinoza en Alemania (1670-1789)*, 218. En ese mismo estudio nos aclara que las ideas de lo inmanente y trascendente entre Dios y las cosas reales ya había sido desarrollada por filósofos como Herder. Krause retoma su idea y acuña el neologismo de panenteísmo. Sobre este punto: “la acusación de panteísmo contra Spinoza es, de acuerdo con Herder, tan injusta como la de

spinozista tenga otra vertiente que se asemeja a algunas ideas de Zubiri sobre la relación entre lo divino y las cosas reales.

Sobre el panenteísmo podemos decir que afirma que tanto Dios como el mundo tienen una distinción ontológica, pero el mundo está en Dios³⁸⁵. Este “en” juega un papel importante para la distinción con el panteísmo donde hay una misma identidad inmanente. En el panenteísmo hay interrelación entre Dios y mundo³⁸⁶. Dios no se separa del mundo como en la concepción tradicional del teísmo clásico y tampoco existe una misma identidad entre mundo y Dios como en el panteísmo. Dios necesita del mundo y el mundo necesita de Dios. En Spinoza y Zubiri hay ciertas características sobre el panenteísmo, en tanto interrelación entre mundo y Dios. Por un lado, inmanente y por otro lado trascendente, pero cada uno tiene matices distintos que son necesarios aclarar. Ambos tienen la necesidad de responder contra la concepción dualista de Dios y mundo.

Hay una actividad oscilante entre la *natura naturans* y *naturata* de Spinoza, un movimiento panenteísta. Gueroult menciona que Spinoza concibe los atributos y los modos, porque los atributos de pensamiento y la extensión son diferentes realidades de ese mismo Dios. Mientras los modos son las expresiones de los atributos. Dios es actividad expresada esencialmente en esos atributos que a su vez están expresados en los modos infinitos y finitos.

No hay un Dios innombrable o alejado, sino actividad de la naturaleza, en correspondencia con la extensión y el pensamiento entre los infinitos atributos que expresan a Dios.

Para el panenteísmo el mundo está “en” Dios. De esa manera, Gueroult apunta que la concepción panenteísta de Spinoza se ve reflejada en su proposición “Todo cuanto es, es en Dios, y nada puede ser ni ser concebido sin Dios”³⁸⁷. Proposición que ha sido valiosa en diferentes

ateísmo. La relación entre las cosas particulares y Dios no es la de ser partes de un todo, sino que los entes vivientes particulares son expresión de la fuerza divina, son el resultado de la eterna potencia de Dios que es inmanente al universo que produce. La posición de Herder –y de Spinoza así interpretado– podría entonces denominarse *panenteísmo*, término acuñado por Carl Christian Krause para designar la posición según la cual el mundo existe en Dios, pero no se confunde con Él

³⁸⁵ Una definición general del panenteísmo y que se distingue del teísmo clásico es la siguiente: “*panentheism affirms that although God and the world are ontologically distinct and God transcends the world, the world is “in” God ontologically. In contrast, classical theism posits an unqualified distinction between God and the world: although intimately related, God and creatures are always and entirely other than one another*”, Cfr. Cooper, *Panentheism, the Other God of the Philosophers*, 18.

³⁸⁶ Cfr. John Culp, «Panentheism», en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Winter 2021 (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021), <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/panentheism/>.

³⁸⁷ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2020, 59 (E1p15).

momentos de nuestra investigación porque apunta al tema esencial de Spinoza y que Gueroult lo mira como transición entre las primeras 15 proposiciones que hablan de la esencia de Dios y de la proposición 16 a la 20 que abordan su potencia (*puissance*)³⁸⁸.

La proposición 15 deduce la inmanencia de las cosas en Dios. Luego, en la siguiente proposición menciona: “De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos”³⁸⁹, es el aspecto panteísta que se le ha atribuido a Spinoza porque ya Dios no sólo es considerado siendo su sustancia, sino siendo su causa de las que se sigue necesariamente infinitas cosas en infinitos modos como lo menciona en la demostración de esta proposición. Es más preciso en su corolario: “De aquí se sigue que Dios es causa eficiente de todas las cosas que pueden caer bajo un intelecto infinito”³⁹⁰, de la cual se sigue que Dios es causa por sí y es absolutamente causa primera. Gueroult señala un panteísmo porque al ser Dios la causa eficiente, Spinoza afirma una inmanencia de Dios a las cosas³⁹¹. Las cosas se afirman en Dios y Dios se afirma en actividad a las cosas.

Para Víctor Manuel Pineda es importante tener en cuenta este doble aspecto. Algo que ya se veía en el primer capítulo en el apartado sobre María Zambrano. En Spinoza, Dios no sólo es en tanto que absoluto y de ahí se comprende todo lo demás. También hay que mencionar:

Al *panenteísmo* de Spinoza, punto de vista que consistiría en concebir que todo lo individual está integrado en la naturaleza de Dios, habría que concebir el *panteísmo* que consideraría el plano de la multiplicidad de la naturaleza de Dios como un género afirmativo de la existencia de lo finito. No sólo hay Dios, también hay cosas divinas: la agonía y la fuerza por la que perseveran en el ser todos los individuos son expresiones del esfuerzo de los individuos como de la potencia de actuar de Dios.³⁹²

Esta cita concentra el argumento de nuestra investigación sobre cómo oscila el panteísmo y panenteísmo en Spinoza³⁹³. La proposición 15 responde a un paralelismo con la proposición 16,

³⁸⁸ Martial Gueroult, *Spinoza, I. Dieu (Ethique, I)*, 243.

³⁸⁹ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2020, 64 (E1p16).

³⁹⁰ *Ibidem*, 65 (E1p16dc1).

³⁹¹ Martial Gueroult, *Spinoza, I. Dieu (Ethique, I)*, 243.

³⁹² Pineda Santoyo, «Sacrificio, agonía y salvación del individuo (Sobre el Spinoza de María Zambrano)», 151-52.

³⁹³ Ya Spinoza en sus primeros escritos tuvo claro esta oscilación panteísta y panenteísta. En primer lugar Dios no es trascendente porque todo existe en él, “todas las demás cosas no pueden, en modo alguno, ni existir ni ser entendidas sin él ni fuera de él” Baruj Spinoza, *Tratado breve*, 111 (KV I, 3/1). Pero lo que es más impresionante es la manera en cómo estructura que Dios es causa: emanativa de sus obras y que es correlativa a decir causa activa o eficiente, inmanente y no transitiva, libre y no natural, *per se* y no *per accidens*, principal de sus obras, primera o inicial, universal y próxima de las cosas que son infinitas e inmutables. Cfr. *Ibidem*, 111-12 (KV I, 3/2). Atilano Domínguez aclara que esa propuesta de dividir la causa eficiente en 8 partes viene del escolástico neerlandés A. Heereboord y que dicha división es importante para comprender el desprendimiento que realiza en la primera parte de su *Ética* desde la proposición 16 a la 23. Atilano Domínguez, trad., «Notas», en *Tratado breve*, de Baruj Spinoza (Madrid: Guillermo Escolar editor, 2020), 223.

porque si en la primera hay una inmanencia de las cosas a Dios, en la siguiente proposición hay una inmanencia de Dios a las cosas³⁹⁴. El panenteísmo significa que todo lo individual está “en” Dios y en el panteísmo el ente absolutamente infinito afirma la individualidad y actividad de las cosas. La riqueza material y divina de la realidad está en esta afirmación de Pineda de que no sólo hay Dios como lo sugiere la lectura acosmista, sino *natura naturata naturans*, cosas divinas. Y el *conatus* de las cosas reales es la perseveración de esa naturaleza o Dios como autorregulación constante.

En enlace con esta perspectiva de Spinoza, nos parece importante destacar que para Zubiri Dios está en las cosas. Dios es la causa interna de las cosas. Lo interesante de esta afirmación es que tiene cierta similitud con la reversibilidad del Dios de Spinoza en tanto que Dios afirma lo finito porque él está en las cosas de manera trascendental (no transitiva) en la profundidad inmanente de las cosas reales o como bien lo señala Zubiri en su fondo trascendente como lo mencionamos en el capítulo 2. Ellas confirman la propia riqueza divina de la realidad, porque la riqueza está en que las cosas nos llevan a sumergirnos más y más en ella. Pero, no en el sentido que Dios y las cosas sean lo mismo. Ya vimos en el otro capítulo que eso sería un error, porque Dios está en las cosas, pero son realidades distintas a Él³⁹⁵. De ahí que denominemos una propuesta panenteísta de la relación entre Dios y las cosas reales, en vez del panteísmo que identifica a Dios y el mundo como lo mismo. Zubiri sabe que el error de esa visión es caer en un acosmismo y sólo ver una parte de la realidad. Lo que nos parece conveniente de Zubiri es que en todo momento relega a Spinoza a esa carácter panteísta y no ve que él también distingue entre Dios y las cosas reales como destacamos en las proposiciones antes mencionadas.

En los diferentes momentos en que Zubiri menciona al panteísmo para apartarse de él, nos confirma su temor de que su filosofía fuera pensada como un panteísmo ingenuo de identificar de la misma manera a Dios y al mundo.

En la medida que Zubiri se separaba de una teoría panteísta entraba a dialogar el fondo filosófico de Spinoza. Ya sea para reconocer y rechazar su propuesta:

³⁹⁴ Para Gueroult: “*puisque l'immanence des choses à Dieu (Prop. 15) est cela seul qui permet de prouver directement l'immanence de Dieu aux choses dès lors que Dieu est supposé en être la cause efficiente, ce qu'atteste le Corollaire 1 de la Proposition 16*”, Cfr. Spinoza, *I. Dieu (Ethique, I)*, 296.

³⁹⁵ Zubiri, *El hombre y Dios*, 175.

Dios está fundando y fundamentando las cosas y, en especial, las personas, entonces la manera primaria y radical como Dios es Dios respecto de las cosas, es ser *realitas fundamentalis*. Es fundamento en la medida en que es trascendental en las cosas, y las está fundamentando, en la medida en que es realidad absolutamente absoluta [...]. Y que, por consiguiente, Dios consiste –desde el punto de vista de la fundamentación– en ser el fondo último y radical en el que emerge y en el que está la realidad del hombre en tanto que real. Efectivamente, el fondo de las cosas no es una *physis* o una *natura* ni *naturata* ni *naturans*. Es justamente su realidad: el carácter de realidad.³⁹⁶

Por un lado, hay una respectividad entre Dios y las cosas. Pero Dios fundamenta y es el fondo en el que emerge las cosas reales. Esta vinculación entre Dios y el mundo se da cuando confirma que Dios está en las cosas de manera trascendental, en profundidad. Pero se distingue de ellas, porque Dios es realidad absolutamente absoluta, las cosas reales son realidades clausuradas y el ser humano una esencia abierta, es decir una realidad relativamente absoluta. En esa vinculación o respectividad no hay un carácter transitivo, sino inmanente. Y también trascendente porque ahonda en la esencia de las cosas reales en tanto de lo que ellas tienen de realidad.

Si vemos al Spinoza de la proposición 15 de la primera parte de la *Ética*. El vínculo con Zubiri es que todo cuanto es, es en Dios y no puede ser concebido sin él. El carácter panenteísta. Y, en segundo lugar, hay una distinción con las siguientes proposiciones, porque a partir de la 16, al decir Dios a las cosas, crea una identificación, un cierto panteísmo. Y en caso de Zubiri lo que hay es fundamentación de donde emerge la realidad.

En ambas filosofías hay una similitud *ad intra* de Dios en las cosas reales. Sabemos que Zubiri mantiene el término Dios *ad extra*, porque sí concibe el tema de la creación como aquello que emerge o brota. La búsqueda del ser humano de Dios en las cosas reales tiene un movimiento *ad intra*. Ahí es donde un panenteísmo intramundano nos parece el más adecuado para relacionar a ambos filósofos.

Cuando Zubiri piensa que Dios está en las cosas significa Dios *ad extra*. Las cosas son creadas y tienen a Dios como fundamento porque “Dios es algo que está presente en el fondo de todas ellas de una manera continua, constante y constitutiva”³⁹⁷. De aquí es él habla del carácter fontanal como principio en el que la realidad está constituida. Cuando se pregunta sobre la creación, critica que la visión teísta tenga una respuesta trascendental de acuerdo con el

³⁹⁶ Ibidem, 311-12.

³⁹⁷ Ibidem, 313.

argumento *ex nihilo* como si todos los actos creativos de Dios fueran iguales. Con lo que aquí resuelve cierto propuesta emanantista en el que:

La creación debe concebirse como la vida misma de Dios proyectada libremente *ad extra*, por tanto en forma finita. Pues bien, este coeficiente de finitud de la vida divina libremente proyectada *ad extra* es justo la naturaleza finita, esto es, las cosas. La pura vida divina *ad extra* en su finitud es el carácter de realidad en cuanto tal. Desde esta perspectiva es como han de entenderse los distintos modos de creación.³⁹⁸

De esta manera, encontrar un tipo de panenteísmo en Zubiri tiene que ver con que la relación entre Dios y el mundo es que cada cosa tiene a Dios como fundamento. El mundo existe en Dios, porque “el mundo (como conjunto de las cosas creadas) es Dios *ad extra*, lo que podríamos llamar la emanación de Dios”³⁹⁹. En vocabulario de Zubiri el mundo es un dar de sí de la realidad divina. “Dios es una realidad fundante. Fundar es un modo de dinamicidad”⁴⁰⁰. En esta relación dinámica en el que Dios funda y en que las cosas expresan esa realidad como *ad extra*, hay algo que lleva al panenteísmo que Niziński quiere rescatar del sistema zubiriano, y es que “el mundo es inevitable para Dios”⁴⁰¹ según los panenteístas. Pero en el caso de Zubiri la realidad divina no es que necesita de las cosas reales, sino que su propio dar de sí como toda realidad dinámica brota en ella. No es importante este sentido de necesidad, sino que hay un brotar o cierta expresión de esa realidad absolutamente, pero no como algo que sea él mismo sino como independiente de Dios. En ese caso puede existir una especie de panenteísmo, pero no como suele ser usado tradicionalmente el término porque en Zubiri no hay una necesidad de Dios con el mundo⁴⁰². No hay una reversibilidad como sí la hay en Spinoza.

Frente a esto, si hay o no un panenteísmo en Zubiri queda suspendido por el mero hecho que esta etiqueta adolece de otras vías por las que el filósofo vasco continúa su trabajo sobre la relación de Dios y las cosas reales. Hay un tipo de panenteísmo, pero con cierta noción de

³⁹⁸ Ibidem, 315.

³⁹⁹ Niziński, «Panenteísmo en la filosofía de Xavier Zubiri», 12.

⁴⁰⁰ Zubiri, *El hombre y Dios*, 311-12.

⁴⁰¹ Niziński, «Panenteísmo en la filosofía de Xavier Zubiri», 12.

⁴⁰² En este aspecto Niziński es claro y nos ayuda a clarificar qué tipo de panenteísmo podría denominarse en la filosofía de Zubiri: “podemos decir que su filosofía respecto a la relación entre Dios y el mundo no es ni teísta en sentido clásico (donde hay Dios y no-Dios), ni panteísta (donde Dios no trasciende el mundo). Si entre estos dos tipos hay una multitud de posibilidades para describir la relación entre Dios y el mundo, y si a todos estos tipos los llamamos panenteísmo, entonces podemos decir que, efectivamente, Zubiri podría ser panenteísta. Pero sería un panenteísta excepcional, porque la noción de la absolutidad de Dios que tiene él, es para un panenteísta una cosa extraordinaria – como lo anota Cooper respecto al panenteísmo de Clayton. Para Zubiri, el divino “dar de sí” es libre y Dios no necesita el mundo en ningún sentido. Este tipo de emanantismo haría de él un panenteísta atípico. Por eso yo, personalmente, prefiero dejar abierta la cuestión sobre si Zubiri es panenteísta”, Ibidem, 12.

absolutidad y un emanantismo porque la realidad es Dios *ad extra*, pero con ciertas particularidades. Para él, emanación es un dar de sí de las cosas físicas que brotan en la realidad.

3. Conclusiones

En este capítulo realizamos una genealogía del panteísmo y el panenteísmo. Zubiri calificó a Spinoza como el representante del panteísmo europeo, más por una tradición filosófica promovida por la filosofía del romanticismo alemán que por una investigación exhaustiva de su sistema filosófico.

Si bien Zubiri consideró que el panteísmo es una ruta que se ha dado en la historia de las religiones, redujo la filosofía de Spinoza a panteísmo porque era el candidato perfecto para hablar de que totalidad de lo real tiene un carácter divino y que la sustancia es el soporte de esa totalidad de lo real. Principio, que el rechaza porque defiende que las cosas reales, el ser humano y Dios, cada uno tiene su carácter propio.

Lo que Zubiri no aborda de manera detallada y hasta cierto punto es un desliz es que la totalidad de lo real no es estática en Spinoza. Dios actúa y produce en los atributos que lo constituyen, pero esos atributos también se expresan en los modos. Dios produce activamente una infinidad de modos que también lo afectan de una infinidad de maneras.

Existen matices finos entre sus perspectivas de la relación de Dios y mundo. Nos queda claro, como planteamos en el segundo capítulo y que ahora reforzamos, es que ambos no estuvieron de acuerdo con un modelo teísta tradicional que aleja a Dios de las cosas reales.

El panteísmo y el panenteísmo llevan a pensar en el carácter intramundano de Dios. Y hablar de un panenteísmo intramundano es equivalente a pensar en la unidad de lo real, porque en esa unidad defendemos que las cualidades de la realidad material y la intuición de ellas como conjunto de lo real, dan de sí el aspecto divino que ellas tienen.

La realidad como totalidad, llámese Dios o no, adquiere en nuestra interpretación un tipo de dinamismo inmanente y trascendencia física. La realidad brota y en su respectividad con otras cosas reales hacen mundo. El mundo no está dado en el sistema panenteísta, se va haciendo en la propia actividad y es así como podemos tener gozo de esa unidad de lo real. Somos capaces de racionalizar e intuir cómo la naturaleza brota, persevera en su realidad misma y está en conexión

con otras cosas reales. Inmanencia y trascendencia de la realidad como correspondencia dinámica.

CAPÍTULO 4. ESTRUCTURA FÍSICA DE LA REALIDAD MATERIAL

1. Introducción

Pasar a un capítulo como este es posible luego de pensar a un Dios intramundano, porque la estructura material es la base del desarrollo interno y principal de la realidad.

Para reforzar esta terminología metafísica se evidencia cómo el estudio de Zubiri sobre la modernidad le ayudó a renovar varios de los conceptos clásicos de la filosofía mecanicista para proponer una filosofía de los dinamismos. Ambos, desde sus épocas, apostaron por proponer una *cosmología* sin separarse del conocimiento científico.

En este capítulo se muestra cómo el *dinamismo* de la realidad de Zubiri es deudor del *mecanicismo activo* de la naturaleza de Spinoza. Sus posturas sobre la materia y el movimiento, encaminadas por una metafísica científicamente responsable dan lugar al desarrollo de este estudio.

En este capítulo hay una continuidad en ambos filósofos que nos parece clave para hablar de la mecánica y la dinámica de la realidad. Spinoza y Zubiri sabían que era importante entender la estructura del cuerpo en general y el cuerpo de los seres vivos de manera concreta. Lo vivo y no vivo está en correspondencia.

La materia en la perspectiva física de Spinoza y en la de Zubiri es la base de cualquier metafísica de la realidad que ellos plantearon desde un aspecto cuantitativo para comprender el carácter cualitativo. La materia es medible. La modernidad con Galileo construyó una nueva noción de física. La filosofía se ha preocupado por dar un fundamento sobre la materia teniendo en cuenta los estudios de las ciencias de la naturaleza de sus tiempos.

La exposición de este capítulo tiene de fondo el trazo que Spinoza dejó en su teoría sobre la sustancia, el aporte que le dio a la materia para luego ver cómo Zubiri desmontó esta propuesta sustancialista para hablar de realidad sustantiva. Lo interesante es que, en esa separación de piezas teóricas, el filósofo vasco monta una nueva manera de hablar de la realidad material. Para esta investigación este montaje metafísico es parte del engranaje de dos autores que se preocuparon por pensar la realidad teniendo en cuenta los hechos físicos y las perspectivas científicas que sus épocas les ofrecieron.

2. La perspectiva física en Spinoza

La obra filosófica de Baruj Spinoza tiene una relación estrecha con los estudios naturalistas de su época porque gran parte de su obra fue desarrollada en el contexto de la revolución científica. Por ejemplo, su conocimiento en geometría, su definición del movimiento de los cuerpos y sus interpretaciones sobre el comportamiento de la luz. El valor de este apartado es aportar una visión global de su perspectiva científica y su relación con algunos elementos de su metafísica.

Por *perspectiva* entendemos la manera en que Spinoza representó su obra filosófica a través del conocimiento matemático y experimental. El término en latín *perspicere* significa aquello que se puede *ver a través de*; en geometría clásica una perspectiva es una representación tridimensional que le permite al matemático o físico representar *a través de* un plano las líneas que unen los puntos de un cuerpo. Spinoza examinó *a través de* la realidad el problema de “Dios y de la mente (...) las acciones y los apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, planos o cuerpos”⁴⁰³. La perspectiva desde la óptica estudia cómo se posiciona una cosa y están sus partes en el espacio; este término fue utilizado por los medievales debido a la herencia de la tradición griega y árabe en geometría⁴⁰⁴, legado que también adquirieron los filósofos de la modernidad.

Respecto al término *científica* no queremos decir que el objetivo de Spinoza fuera desarrollar una ciencia para estudiar los fenómenos naturales o construir un modelo científico; esa no era la intención de su obra. Sería una interpretación equivocada porque su objetivo era metafísico. Lo que sí fue cierta es su búsqueda por desarrollar una filosofía a través de un *orden* de verdades claras; este tipo de *orden* era imperante en las *nuevas ciencias* y para la filosofía cartesiana. La filosofía de Spinoza necesitaba una guía. Tomó prestado el método matemático, tal como lo evidencia Hegel en la *Ciencia de la lógica*⁴⁰⁵. El método, igual que en Descartes y Bacon, sentó las bases para la argumentación analítica y sintética de su pensamiento filosófico.

Spinoza, al escribir la *Ética según el orden geométrico*, acude a estos dos métodos y logra mayor soltura en el sintético⁴⁰⁶, sin descuidar las explicaciones mecanicistas de la naturaleza. Fue un filósofo científicamente informado porque relacionó los estudios de la física

⁴⁰³ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2020, 183 (E3pref).

⁴⁰⁴ Magnavacca, *Léxico técnico de filosofía medieval*, 519.

⁴⁰⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de la lógica*, 2.^a edición, Lecturas (Madrid: Ed. de Félix Duque, 2019), 202.

⁴⁰⁶ Ramos-Alarcón Marcín, *La teoría del conocimiento de Spinoza*, 47-51.

con la filosofía. En una epístola a Willen van Blijenbergh, al referirse a la *Ética*, le confirma que “...gran parte de la *Ética* que, como todos saben, debe fundarse en la metafísica y en la física”⁴⁰⁷, y no desde otras direcciones por las que Spinoza había sido atacado, como las quejas teológicas a las que Blijenbergh recurrió para criticar su idea de Dios. La vía de Spinoza fue construir sus ejes filosóficos sin rechazar la revolución científica que había fundado Galileo con la caída de los cuerpos, ni Kepler con sus tres leyes sobre los cuerpos celestes.

Cuando se lee a Spinoza sin la perspectiva científica de su contexto, la lectura de su obra puede caer en un sesgo o mal interpretarse su búsqueda por verdades claras y distintas. De ahí su interés por los principios matemáticos, las reglas metódicas de la mecánica de Descartes, su relación con miembros de la *Royal Society*, particularmente el secretario Henry Oldenburg, quien le compartía los trabajos del químico Robert Boyle. Igualmente, resalta su inclinación al trabajo en óptica como pulidor de lentes para microscopios y telescopios, la cercanía con los científicos y hermanos Huygens, además de su rechazo y crítica contra la creencia de los milagros, la providencia y la superstición como verdades inamovibles que presenta en el *Tratado teológico-político*⁴⁰⁸. Fue esta perspectiva la que abonó a su sistema filosófico y demostró su conocimiento en las ciencias de la naturaleza.

La nueva ciencia que brotaba en su época le ayudó a desarrollar una filosofía sobre la naturaleza y mantener una actitud filosófica. La filosofía de la modernidad estaba científicamente informada y en el caso de Spinoza su filosofía no se desvinculó de las áreas científicas que surgieron en su contexto; estaba enterado de las publicaciones más recientes y muchas veces escribió críticas sobre algunos trabajos que versaban en química y física, como lo comprueban varias de sus cartas.

⁴⁰⁷ Spinoza, *Correspondencia*, 189 (Ep. 27).

⁴⁰⁸ En estudios recientes sobre la perspectiva científica de Spinoza, puede decirse: “*Spinoza’s immersion and evident interest in the world of natural philosophy is illustrated by his correspondence with Henry Oldenburg, the secretary of the Royal Society, and (indirectly through him) Robert Boyle; by his proximity to and regular contact with the Huygens brothers; by the known reports of his experiments; by his adoption of terminology inherited from Cartesian mechanics; by his lens-crafting; by his knowledge of optics (and with it state-of-the-art knowledge of microscopy and telescopes); by his debunking of reported miracles as signs of epistemic ignorance; by his attack on superstition and final causes; and by his library full of up-to-date works on natural philosophy*” Cfr. Eric Schliesser, «Spinoza and the Philosophy of Science: Mathematics, Motion, and Being», *The Oxford Handbook of Spinoza*, ed. Michael Della Rocca (Oxford University Press, 2017), 155-89, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195335828.013.020>.

2.1 El orden geométrico

Una de las perspectivas importantes en la *Ética* es el estilo y estructura del libro. Spinoza construyó una obra según el orden geométrico. ¿Qué significa esta manera de presentar sus argumentos y cuáles fueron sus implicaciones filosóficas? Este estilo fue utilizado, primeramente, en los *Principios de filosofía de Descartes demostrados según el método geométrico*; también este orden puede verse en el *Tratado político*, porque su objetivo era analizar la política “con la misma libertad de espíritu con que solemos tratar los temas matemáticos”⁴⁰⁹. Fue la manera de desarrollar un campo de estudio que fuera riguroso tanto en materia de la naturaleza física como humana, sin estar atado a creencias y doctrinas.

La matemática era la herramienta y el lenguaje de la modernidad para dar cuenta de ideas claras, a través de un razonamiento lógico. Ayudó a las otras ciencias que emergieron en esa época para estudiar los elementos abstractos basados en la deducción y la lógica. Descartes en la filosofía y Galileo en la física dieron cuenta del carácter fundamental de esa ciencia para desarrollar una perspectiva que pudiera evidenciar la realidad física. En el caso de la geometría, como rama de las matemáticas, permitía atender a los objetos, su relación espacial y las propiedades del espacio.

Para Spinoza la matemática era una ciencia auxiliar y la geometría un método fundamental en su filosofía. Fue cuidadoso en aclarar que las matemáticas tenían sus propios límites porque los números no eran capaces de determinar los movimientos de la materia o las desigualdades del espacio interpuesto entre los círculos⁴¹⁰. Es decir que para Spinoza las matemáticas, aritmética y algebraica, estaban subordinadas a la magnitud geométrica⁴¹¹. Esto no significaba un rechazo de esta ciencia formal, sino de estar consciente que la matemática es un modo auxiliar de la imaginación que no puede determinarlo todo, y que si bien es un recurso fundamental no significa que del número dependa la existencia de la realidad. Las matemáticas y la razón no son lo mismo, porque la razón como segundo género del conocimiento dentro de la

⁴⁰⁹ Baruj Spinoza, *Tratado político*, trad. Atilano Domínguez (Madrid: Alianza Editorial, 1986), 80 (TP 1/§4).

⁴¹⁰ Spinoza, *Correspondencia*, 112 (Ep. 12).

⁴¹¹ Deleuze, *En medio de Spinoza*, 95.

filosofía de Spinoza puede regular las pasiones humanas o la vida en general, algo que las matemáticas aritméticas o algebraicas no pueden⁴¹².

La geometría como método genético fue importante para Spinoza porque le ayudó a trazar una ruta con fines teóricos y prácticos. El orden geométrico organiza y va hacia las esencias de las cosas, a través del ejercicio analítico o sintético. En la modernidad este *orden* cumplía como función organizadora de la razón y su *método* era el camino por el que procedía el pensamiento en la búsqueda de un nuevo conocimiento. Esta distinción entre orden y método fue heredada por los libros escolásticos que Spinoza estudió y que había influido la Europa de su época⁴¹³. Este orden geométrico se convirtió en una guía para afirmar la verdad de las cosas o las ideas, como la idea de Dios, y también para tener un método, según Spinoza en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, como “el camino por el que se buscan, en el debido orden, la verdad misma o las esencias objetivas de las cosas o las ideas”⁴¹⁴. Es decir que la manera de demostrar geoméricamente la realidad es parte del método, donde primero se distingue la idea verdadera de otras percepciones, luego se proporcionan las reglas para aquello que es desconocido, al tener presente una norma; para fijar, por último, un orden que no disperse al investigador en otros puntos innecesarios⁴¹⁵.

En los *Principios de filosofía de Descartes*, Spinoza arma como un rompecabezas los planteamientos analíticos de Descartes para llevarlos a la examinación sintética. Así lo confiesa Lodowijk Meyer al escribir en el prefacio de este texto sobre su deseo de: “un experto, tanto en el método analítico como en el sintético y familiarizado sobre todo con los escritos de Descartes y profundo conocedor de su filosofía, pusiera las manos a la obra y se decidiera a redactar en orden sintético lo que aquél había escrito en orden analítico, y a demostrarlo como suelen hacerlo los geómetras”⁴¹⁶ porque existía una necesidad de aclarar y examinar la recepción cartesiana holandesa, debido a las malas interpretaciones o dogmas que habían surgido de la obra del filósofo francés. Spinoza, a través del método sintético, plantea los elementos más simples para

⁴¹² Según Ramos-Alarcón: “el papel que cumplen las matemáticas para Spinoza no es el mismo que para el positivismo de Comte: las matemáticas no se encuentran por encima de los demás conocimientos pues no otorgan racionalidad a todas las ciencias”. Cfr. Ramos-Alarcón Marcín, *La teoría del conocimiento de Spinoza*, 114.

⁴¹³ Aaron Garrett, «The Virtues of Geometry», *The Oxford Handbook of Spinoza*, ed. Michael Della Rocca (Oxford University Press, 2017), 18-44, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195335828.013.22>.

⁴¹⁴ Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, 113-14 (TIE §36).

⁴¹⁵ *Ibidem*, 114 (TIE, §37).

⁴¹⁶ Baruj Spinoza, *Principios de filosofía de Descartes*, trad. Atilano Domínguez (Madrid: Alianza Editorial, 2019), 163 (PPC, Prefacio).

formular ideas más complejas. Las consecuencias de sus definiciones, axiomas o proposiciones están contenidas en ellas mismas, sin tener que recurrir a otras aristas que estén fuera del orden de la idea que plantea.

El ejemplo geométrico de este método sintético era empezar con definiciones simples al igual que las figuras geométricas mínimas como los puntos y las líneas, hasta llegar a figuras complejas, como es el hexágono, que equivalen a las proposiciones y demostraciones que se encuentran en sus textos. En la *Ética* aplicó el método sintético para el estudio de Dios, la mente humana y la moral de la misma manera en que se tratan las figuras geométricas simples y complejas porque pensaba que era el modo más evidente para definir la realidad en sus diferentes expresiones⁴¹⁷.

En la segunda parte de los *Principios...* se nota su perspectiva sobre los cuerpos y sus movimientos, graficados a través de planos, circunferencias, semicírculos, hexágonos, canales de agua o explicados con el giro de ruedas, con el fin de ejemplificar la naturaleza de los objetos móviles y su reposo. El círculo fue el modelo elemental para explicar el movimiento mecánico e infinito de las cosas, y sostener que es la figura o elemento abstracto que confirma la importancia del método genético en la geometría.

Para Spinoza el círculo es “una totalidad o un individuo que *causa* de manera *adecuada* el movimiento de sus partes pues éstas se afectan según el orden del todo. Es decir, existe por su causa inmanente y se explica por ella sola, por lo que no requiere de otra cosa para ser comprendida”⁴¹⁸. En su búsqueda por ideas claras y fidelidad a las matemáticas, Spinoza propuso el círculo como el ejemplo genético y de aplicación filosófica para demostrar la eficacia del cuerpo geométrico como base teórica en el análisis de la realidad. En una carta a Tschirnhaus, quien está insatisfecho con su propuesta geométrica sobre la definición de la idea y definición de una cosa. Spinoza le explica a través del modelo del círculo que:

para investigar las propiedades del círculo, averiguo si de esta idea del círculo, a saber, que consta de infinitos rectángulos, puede deducir todas sus propiedades; averiguo, repito, si esta idea incluye la causa eficiente del círculo, y como no es así, busco otra, a saber, que el círculo es un espacio descrito por una línea, uno de cuyos extremos es fijo

⁴¹⁷ Garrett, «The Virtues of Geometry».

⁴¹⁸ Luis Ramos-Alarcón Marcín, «Sustancia, inmanencia e individualidad en la *Ética* de Spinoza», en *El concepto de sustancia: de Spinoza a Hegel*, Primera edición (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Filosofía y Letras, 2018), 46.

y el otro móvil. Y como esta definición expresa la causa eficiente, sé que puedo deducir de ella todas las propiedades del círculo, etc.⁴¹⁹

En esta misiva se ve la importancia que le da a la causa eficiente, explicada desde la definición del círculo, a través del método sintético. En el círculo se da una definición genética, como lo mostró con la idea verdadera. Es aquella, según Alarcón Marcín (2020), que le permite a la mente deducir sus propiedades y asegurar que esa idea es clara y distinta. El círculo parte de definiciones simples y se extiende a demostraciones más complejas, pero su definición genética es el punto de partida para llegar a lo que él entiende como idea verdadera. Es esta la relación entre metafísica y física que Spinoza hereda del filósofo francés. Por ejemplo, en los *Principios de filosofía* Descartes habla sobre la extensión, las cosas materiales, el movimiento y reposo. Este interés, según Kobayashi es la búsqueda de los filósofos de la modernidad por una coherencia notable del plan metafísico con el plan de la física desde una mecánica clásica⁴²⁰.

Spinoza partió de los *Principios* de Descartes para ordenar sus ideas de manera sintética y demostrar sus postulados. Este escrito fue una prueba para desarrollar, posteriormente, sus estudios metafísicos y políticos, teniendo como base la examinación geométrica. El análisis sobre el movimiento de los cuerpos le sirvió como principio físico para desarrollar una teoría sobre las pasiones del ser humano. En ambas se cumple la finalidad de mantener presentes las leyes físicas de su época y proponer una actitud metódica diferente a la del filósofo francés.

Esta dimensión del método geométrico, como se ha expresado, viene de una influencia de la época y de dos autores en particular, del método geométrico de Descartes y la definición genética de Hobbes⁴²¹. También viene del estudio de los *Elementos de Euclides*, como lo dice en una carta a Hugo Boxel para expresarle que de Dios tiene una idea tan clara como la del triángulo, pero no una imagen clara de Dios como sí la tiene del triángulo porque a Dios no lo puede imaginar, solo entenderlo⁴²². Las figuras geométricas son la clave que existe entre la imaginación y el entendimiento como modos del conocimiento para llegar a verdades claras.

La *Ética* es una evolución de los textos anteriores, donde utiliza los principios de la geometría euclidiana como pretexto para la construcción de un sistema filosófico “sobre la

⁴¹⁹ Spinoza, *Correspondencia*, 301 (Ep. 60).

⁴²⁰ Cfr. Michio Kobayashi, «L'articulation de la physique et de la métaphysique dans les Principia», en *Descartes. «Principia philosophiae»*, ed. J. R. Armogathe y G. Belgioioso (Italia: La Scuola di Pitagora, 2013), 381-408.

⁴²¹ Ramos-Alarcón Marcín, *La teoría del conocimiento de Spinoza*, 46.

⁴²² Spinoza, *Correspondencia*, 289 (Ep. 56).

naturaleza y su forma de operar, concebidas en términos de causas y efectos matemáticamente verificables⁴²³, y para explicar la esencia de la *Naturaleza o Dios* desde las leyes de la física y mantener un determinismo causal de esta Naturaleza.

Volviendo a la idea del círculo, en ella se comprueba la propuesta sobre la idea verdadera. La mente puede formar la causa del círculo, su definición geométrica⁴²⁴. En el círculo, todas las líneas que se dibujan desde el centro de la circunferencia son iguales y de esa idea se siguen otros axiomas y proposiciones; de tal manera que, si se traslada esta idea del círculo a la definición de la *sustancia* como ente absolutamente infinito, es posible deducir sus demás propiedades que le pertenezcan a su infinitud y unicidad⁴²⁵. Definir y deducir, de manera sencilla y básica fue central para la perspectiva geométrica de cualquier filósofo del siglo XVII, como lo fue para Hobbes en la política, Samuel Pufendorf en la jurisprudencia o Samuel Clarke desde la filosofía anglicana. Ellos escribieron sus trabajos bajo el estilo axiomático⁴²⁶, para tratar con rigor otras áreas del conocimiento del ser humano y conseguir ideas claras en cada área de estudio.

Cada parte de la *Ética* empieza con definiciones como reglas del juego que aclaran los conceptos que se van a tratar. A partir de ahí Spinoza construye su sistema deductivo de esta manera: las proposiciones se acompañan primero de sus demostraciones, luego de los corolarios, que son parecidos a los teoremas, y finalmente los escolios, que son una discusión informal fuera de la estructura geométrica de los demás argumentos⁴²⁷.

El orden geométrico de Spinoza le ayudó a seguir estos principios y comprobar cuáles son los efectos de las distintas cosas y cómo se componen esas cosas. O como lo expresa Ramos-Alarcón: “El método geométrico es el modelo del conocimiento por primeras causas porque es el orden epistemológico que sigue al orden ontológico: todo verdadero conocimiento es una deducción del verdadero conocimiento de Dios”⁴²⁸. Para conocer la esencia de las cosas hay que ayudarse de la ciencia que estudia las verdaderas propiedades de la sustancia única, sus atributos y modos, de tal manera que una definición aclare y profundice en las cosas que han de desarrollarse en su sistema.

⁴²³ Israel, *La ilustración radical*, 307.

⁴²⁴ Ramos-Alarcón Marcín, *La teoría del conocimiento de Spinoza*, 68.

⁴²⁵ Cfr. Steven M. Nadler, «On God: substance», *Spinoza's «Ethics»: An Introduction*, Cambridge Introductions to Key Philosophical Texts (Cambridge: Cambridge University press, 2008), 52-83.

⁴²⁶ Garrett, «The Virtues of Geometry».

⁴²⁷ Cfr. Nadler, «The geometric method», *Spinoza's «Ethics»*, 35-51.

⁴²⁸ Ramos-Alarcón Marcín, *La teoría del conocimiento de Spinoza*, 16.

¿Cuál es la importancia de comprender su orden geométrico? En primer lugar, tiene que ver con el contexto científico. Spinoza tiene una admiración y confianza en la geometría, en cómo sus figuras como el triángulo o el círculo pueden ser definidas por la razón y comprobar que la esencia de cualquier cuerpo “se compone de superficies, las superficies de líneas y las líneas de puntos. Y esto lo deben admitir todos los que saben que una razón clara es infalible”⁴²⁹. Segundo, la geometría era capaz de examinar la esencia de los fenómenos físicos y las leyes del universo de manera formal, era la guía para acercarse a los elementos abstractos que podían mapear la realidad de la Naturaleza o sustancia única.

En el *Prefacio* de la tercera parte de la *Ética*, Spinoza dice que va a tratar los afectos del ser humano como si fueran líneas, planos o cuerpos⁴³⁰; la estructura de la realidad es aquello que existe y puede tratarse a través de las reglas universales de la Naturaleza. El cuerpo como atributo, cosa extensa, geoméricamente verificable, expresa una dimensión estructurada y propia del ente absolutamente infinito.

Para Ramos-Alarcón: “...el método geométrico es la concatenación de las ideas según el entendimiento”⁴³¹, porque así es posible demostrar que las ideas claras y evidentes de los modos (finitos e infinitos) y atributos (finitos e infinitos) son manifestaciones de la sustancia. Entre modos y atributos, Spinoza realiza una cartografía de la realidad para reunir la característica propia de todo aquello que es medible y verificable.

La *Ética* demuestra la realidad divina y de las cosas desde un método reflexivo y sintético: “reflexivo porque comprende el conocimiento del efecto por el conocimiento de la causa; sintético porque engendra todas las propiedades del efecto a partir de la causa conocida como razón suficiente”⁴³². Por su inclinación al método sintético euclidiano y al carácter genético de Hobbes, el método geométrico se convirtió en la base para plantear una metafísica, antropología y gnoseología acordes a los aportes de la nueva ciencia. Y como sugiere Lomba:

lo que demanda de sus lectores como requisito para el estudio y comprensión de su *filosofía* es un conocimiento riguroso de aquella *nueva ciencia* y de esta *nueva filosofía*, y quizás no tanto una cierta familiaridad con el resto de tradiciones [...] aunque las movilece para criticar y modificar sustancialmente la filosofía cartesiana, única manera de alcanzar un suelo firme sobre el que fundamentar con solidez aquella

⁴²⁹ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 62 (E1p15e).

⁴³⁰ Spinoza, 183 (E3pref).

⁴³¹ *La teoría del conocimiento de Spinoza*, 66.

⁴³² Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, 129.

nueva ciencia. La *Ética* sobre todo, por tanto, como acta del fracaso del programa contenido en la *nueva filosofía* de Descartes.⁴³³

La filosofía de Descartes es, sin embargo, la que encamina a Spinoza a este reparo. La deuda es grande y por ello hay un compromiso de llevar al filósofo francés a las últimas consecuencias. Los tópicos que trata en la *Ética* son, en su mayoría, los que Descartes trata en sus *Meditaciones Metafísicas* sobre la existencia de Dios, la relación entre cuerpo y alma, la libertad y voluntad, etc. Pero con otro bagaje, debido a las nuevas publicaciones científicas y otros objetivos filosóficos que le ayudaron a desarrollar una obra metafísica separada de ciertas creencias teológicas de la filosofía cartesiana.

La intención de Spinoza con la *Ética* fue desarrollar un texto que ahonda en los principios de la naturaleza en general y el conocimiento humano, a partir de una necesidad geométrica en común⁴³⁴. Esta perspectiva lo convirtió en un representante del modelo deductivo y creador de una teoría del conocimiento, a través de la búsqueda de un orden, reglas y definiciones geométricas que le ayudaran a dar cuenta, al menos, de algunos retazos evidentes de la totalidad del mundo.

2.2 La mecánica de los cuerpos

La mecánica en la modernidad fue un modelo para definir la naturaleza como una máquina y sus cuerpos como miembros que operan en la realidad. La geometría ayudó a que ese modelo mecánico tuviera validez para la propuesta de teorías sobre los fenómenos naturales. La extensión, la materia, el cuerpo animal y humano (en fisiología y anatomía) eran explicados como conjuntos de mecanismos dispuestos a accionar fuerza. Descartes fue el fundador de este nuevo modelo de concebir a los objetos del mundo como obras mecánicas⁴³⁵.

El astrónomo neerlandés Christian Huygens ocupó este modelo para descifrar algunos fenómenos del sistema solar. Spinoza cuenta que Huygens, con su telescopio pudo "...observar los eclipses de Júpiter, producidos por la interposición de sus planetas, y además cierta sombra en

⁴³³ Pedro Lomba Falcón, «Introducción», en *Ética demostrada según el orden geométrico*, de Baruj Spinoza, Bilingüe, Colección Torre del aire (Madrid: Editorial Trotta, 2020), 16.

⁴³⁴ Cfr. Nadler, *Spinoza's «Ethics»*.

⁴³⁵ Para Chauí es importante la concepción que Descartes propuso sobre la materia como *sustancia extensa* y lo que es entendido como cuerpo, animal y humano de su noción de mecánica. Según la autora: "*Substância extensa, corpo animal e humane é, do ponto de vista anatômico e fisiológico, uma máquina, descrita segundo o modelo da mecânica clássica, portanto do princípio de inércia e das leis do movimento, pensadas por Descartes como ação por choque ou por contato direto*" Cfr. Marinela Chauí, *Espinoza: uma filosofia da liberdade* (Brasil: Moderna, 1995), 56.

Saturno, como producida por un anillo”⁴³⁶; estos hallazgos de sus contemporáneos le ayudaron a develar los macrofenómenos de la astronomía y los microfenómenos de la biología y química⁴³⁷, ciencias adaptadas a las ecuaciones geométricas y comprobaciones empíricas. En el caso de sus contemporáneos, “Huygens era un maestro de los experimentos y los instrumentos científicos, pero no un empirista puro, y creía, al igual que Spinoza, que una visión del mundo matemáticamente anclada en el mecanicismo era un requisito y un marco esencial de la investigación con propósitos científicos”⁴³⁸. Esta manera de estudiar el mundo fue el sello de la nueva ciencia y sus descubrimientos, sin caer en una visión meramente empírica ni tampoco racionalista, como se ve plasmada en la correspondencia de Spinoza.

Entre varias cartas, Oldenburg le comenta a Spinoza sobre “un excelente tratado con sesenta observaciones microscópicas, en el que se discuten muchas cosas audaces, pero desde el punto de vista filosófico (conforme a los principios mecánicos)”⁴³⁹. En la edición de Atilano Domínguez⁴⁴⁰ menciona que Oldenburg se refería a la obra *Micrographia* de Robert Hooke, en colaboración con Robert Boyle, donde Hooke describe por primera vez las células de las plantas. Este texto de biología se convirtió en el estudio más importante para la *Royal Society* del siglo XVII.

La *Ética* es una obra propia del modelo mecanicista porque define la sustancia única como ente absolutamente infinito y sus expresiones como piezas ancladas a este ente infinito. La metafísica de Spinoza sugiere que la realidad es una sustancia perfecta y que todas las cosas se producen siguiendo la necesidad de esta sustancia; la unidad en que las cosas, los modos, están concatenados entre sí. Esta máquina activa se expresa en sus atributos (extensión y pensamiento) y se modifica en sus modos: inmediato infinito, mediato infinito y finito⁴⁴¹. El ser humano como modo finito depende de otros modos y es afectado por otros cuerpos, pasiones e ideas.

⁴³⁶ Spinoza, *Correspondencia*, 187-88 (Ep. 26).

⁴³⁷ En la biografía que Nadler escribió sobre Spinoza menciona el interés científico que tenía por el pulimento de lentes y han dado motivos para que en este capítulo se ahonde en la perspectiva científica del filósofo neerlandés. Según él: “El pulimento de cristales, sin embargo, no nació probablemente de necesidades pecuniarias, sino de intereses científicos. Con su entusiasmo general por la nueva ciencia de la mecánica, Spinoza se interesaba por las últimas explicaciones detalladas de los microfenómenos en biología y en química, de los macrofenómenos de la astronomía, y también por los principios de la óptica que posibilitaron tales descubrimientos” Cfr. Steven Nadler, *Spinoza*, trad. Carmen García Trevijano (Madrid: ACENTO, 2004), 253.

⁴³⁸ Israel, *La ilustración radical*, 314.

⁴³⁹ Spinoza, *Correspondencia*, 186 (Ep. 25).

⁴⁴⁰ Atilano Domínguez, «Notas», en *Correspondencia*, de Baruj Spinoza, (Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2020), 186.

⁴⁴¹ Los modos se clasifican: modo inmediato infinito o esencia (movimiento y reposo, y entendimiento absolutamente infinito), modo mediato infinito o todo (figura total del Universo de la extensión e idea de la figura total de Universo) y modo finito o

La Naturaleza o Dios como máquina infinita tiene la actividad suficiente en sí y por sí misma de existir. Para Spinoza la *sustancia* “es en sí y es concebido por sí, esto es, aquello cuyo concepto no precisa de concepto de otra cosa por el que deba ser formado”⁴⁴². En las primeras once proposiciones de la primera parte de la *Ética* demuestra cómo la sustancia es definida por sí misma y en las demás deduce las consecuencias que se siguen de la sustancia⁴⁴³. A partir de ahí, entran en juego los atributos como la extensión (movimiento y reposo de los cuerpos) y el pensamiento (entendimiento absoluto y la idea de la figura total del universo), ellos expresan “la esencia de la sustancia divina”⁴⁴⁴.

Al contrario de las tres sustancias de Descartes (*res extensa*, *res cogitans* y Dios), Spinoza formula la unidad en la que se ejerce la relación entre *natura naturans* (Dios, atributos infinitos) y *natura naturata* (modos, aquellos que se siguen de la necesidad de Dios), determinada a existir y operar de cierto modo⁴⁴⁵. Según Gueroult la *natura naturata* es el conjunto de varios modos que prueban la inmutabilidad y eternidad de la sustancia absolutamente infinita⁴⁴⁶. La *natura naturans* es pura actividad, causa libre, que expresa sus infinitos atributos y la *natura naturata* es el producto de los infinitos modos activos en los atributos de la sustancia, y que sin esa sustancia no pueden ser concebidos.

La *natura naturata* es el conjunto material de las cosas y las leyes de la naturaleza permiten que se verifiquen estas probaciones de los atributos infinitos de la *sustancia*. Existe una vinculación entre la realidad de las cosas y la naturaleza divina, diferente a la consideración de separar la realidad extensa como una sustancia inferior y pasiva de la naturaleza divina. Aquí Dios no es sinónimo de realidad material, pero sí la realidad material es una parte de Dios⁴⁴⁷. Es ahí donde la mecánica entre *natura naturans* y *natura naturata* tienen una sincronía en la filosofía de Spinoza.

duraciones (cuerpos humanos y otros e ideas y mentes humanas). Véase la tabla de los modos en Ramos-Alarcón Marcín, *La teoría del conocimiento de Spinoza*, 73. También en Chauí, *Espinosa: una filosofía da liberdade*, 51.

⁴⁴² Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 41 (E1def3).

⁴⁴³ Ramos-Alarcón Marcín, *La teoría del conocimiento de Spinoza*, 51.

⁴⁴⁴ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 70 (E1p19d).

⁴⁴⁵ *Ibidem*, 80 (E1p29e).

⁴⁴⁶ Martial Gueroult, *Spinoza, I. Dieu (Ethique, I)*.

⁴⁴⁷ Stewart, *El hereje y el cortesano*.

La mente humana puede comprobar los atributos infinitos de la *natura naturans*, como extensión y pensamiento, a través de “las solas leyes de la infinita naturaleza de Dios”⁴⁴⁸. En su fórmula *Dios, o sea Naturaleza*, Spinoza defendió el valor de los principios físicos del universo, definió la realidad divina dentro del plano mismo en el que se relacionan todos los modos infinitos y finitos, y superó la concepción de una realidad divina con cualidades antropomorfas.

Esta perspectiva mecanicista de la sustancia y particularmente de la extensión como atributo del ente absolutamente infinito es posible porque los cuerpos ocupan un espacio, son cuantificables, tienen movimientos y chocan entre sí. Aquí entra en juego una nueva concepción del universo y la profunda repercusión de la física de Galileo sobre el principio de inercia⁴⁴⁹, según el cual un cuerpo está en su estado de reposo o movimiento, a partir de la resistencia de un movimiento brusco o la fuerza que otro cuerpo ejerce sobre él. Para Spinoza la extensión es un atributo esencial de Dios y tiene como modo inmediato infinito el movimiento y el reposo.

En una carta, donde le comenta a Oldenburg sobre el fenómeno de las partículas sanguíneas, trae a colación el principio mecánico del movimiento de los cuerpos y explica que:

todos los cuerpos de la naturaleza pueden y deben ser concebidos del mismo modo que acabamos de concebir la sangre, puesto que todos ellos están rodeados por otros y se determinan mutuamente a existir y a obrar de una forma segura y determinada, de suerte que, al mismo tiempo, se mantenga siempre constante en el conjunto, es decir, en todo el universo, la misma proporción entre el movimiento y el reposo.⁴⁵⁰

Esta propuesta física sobre el movimiento le ayudó a ilustrar que los cuerpos se esfuerzan por perseverar en su ser (*in suo esse perseverare conatur*)⁴⁵¹. La física de estos cuerpos se da por su propia actividad y la fuerza con la que persisten en la realidad es de manera proporcional, de tal manera que “Todos los cuerpos, o bien se mueven, o bien están en reposo”⁴⁵² y “Cada cuerpo se mueve, ya más lentamente, ya más rápidamente”⁴⁵³; esta visión mecanicista del mundo “...comenzó con Galileo y Descartes, y en particular la formulación y el refinamiento de las leyes del movimiento, intensificaron por sí mismas la antítesis conceptual creciente en la cultura y el pensamiento europeo entre lo ‘natural’ y lo ‘sobrenatural’”⁴⁵⁴. El nombre de Galileo no aparece en

⁴⁴⁸ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2020, 64 (E1p15e).

⁴⁴⁹ Zubiri, *Cursos universitarios, Volumen II*, 86.

⁴⁵⁰ Spinoza, *Correspondencia*, 203 (Ep. 32).

⁴⁵¹ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 194-95 (E3p6, p7, p8).

⁴⁵² *Ibidem*, 120 (E2p13eax1).

⁴⁵³ *Idem*, (E2p13eax2).

⁴⁵⁴ Israel, *La ilustración radical*, 310.

el *Lexicon Spinozanum* de Boscherini, pero los principios físicos están presentes⁴⁵⁵. La propuesta mecanicista de Galileo es reclamada por Spinoza, porque ambos estaban convencidos sobre la validez objetiva de la nueva ciencia, tal y como lo expone Israel:

fue en las décadas de 1650 y 1660 cuando surgió la posibilidad de revivir y reformular tales nociones vinculadas con los razonamientos mecanicistas de Galileo y Descartes. Hasta entonces, había habido pocas oportunidades de promulgar un naturalismo descarado, moderno y exhaustivo, si bien el motivo no era tanto la represión oficial, vista en la quema en la hoguera de Bruno y Vanini y en la condena de Galileo, como el que los conocimientos de este último aún no habían sido universalizados por Descartes para producir la nueva visión rigurosamente mecanicista del mundo (...) Spinoza puso orden, cohesión y lógica formal a lo que de hecho era una visión fundamentalmente nueva del hombre, Dios y el universo⁴⁵⁶.

Este panorama científico que vivió Spinoza le ayudó a evidenciar cómo los fundamentos teológicos sobre un Dios jurista habían hecho daño a las instituciones religiosas, cómo el miedo a la providencia era parte de la realidad moral de las sociedades y por qué los milagros eran vistos como argumentos irrefutables y sagrados dentro de la imaginación social. Criticó estas creencias al afirmar, por ejemplo, que el milagro “es una obra que no puede ser explicada por una causa, es decir, que supera la capacidad humana”⁴⁵⁷. Al estar científicamente informado y examinar la realidad a través de un orden y modelo que obra según las leyes eternas de la naturaleza, Spinoza refuta la cosmovisión de definir al ser humano como un imperio independiente del imperio de la naturaleza y a Dios como un ente absoluto, externo de la realidad, castigador y paternalista. Fue esta actitud filosófica que le ayudó a contrarrestar esas creencias inauténticas de la realidad, frente a lo que él buscaba como realidad objetiva en las leyes de la naturaleza.

Por eso su necesidad de demostrar que la naturaleza de los cuerpos viene de esa garantía geométrica y experimental de la nueva ciencia. Llegó a decir:

Cuando un cuerpo en movimiento choca con otro que está en reposo al que no puede mover, es reflejado de manera que sigue moviéndose, y el ángulo de la línea del movimiento de reflexión con el plano del cuerpo que está en reposo, con el que ha

⁴⁵⁵ Sobre los trabajos de los principios matemáticos y físicos de Galileo, puede afirmarse que: “*Spinoza can be understood as the follower of Galileo who drew the ultimate consequences of the view that mathematical physics tells the truth about nature as obeying inexorable and immutable laws. Although Spinoza never quotes Galileo by name he surely knew of Galileo’s works in mathematics and optics, as evidenced in his letters*” Herman De Dijn, «Spinoza and Galileo: Nature and Transcendence», *Intellectual History Review* 23 (1 de marzo de 2013): 100, <https://doi.org/10.1080/17496977.2012.737997>.

⁴⁵⁶ Israel, *La ilustración radical*, 208-9.

⁴⁵⁷ Spinoza, *Tratado teológico-político*, 215 (§ VI).

chocado, será igual al ángulo de la línea del movimiento de incidencia con el mismo plano.⁴⁵⁸

El movimiento y reposo de los cuerpos, en relación con la realidad material es fundamental en su construcción mecanicista. En este axioma ocupa las reglas físicas del choque mecánico que Descartes propuso en sus *Principios*, estas reglas le ayudaron a demostrar la actividad de los cuerpos simples. Sin embargo, su distanciamiento con el filósofo francés es en la idea de la extensión como una masa en reposo. Esta crítica es mencionada en una misiva a Tschirnhaus al responderle que si se define la extensión como masa en reposo: “es imposible demostrar la existencia de los cuerpos. Pues la materia en reposo permanecerá, por lo que a ella respecta en su reposo y no se pondrá en movimiento, si no es por una causa externa más poderosa”⁴⁵⁹. La naturaleza del movimiento de los cuerpos es inherente a ellos; la materia no puede existir sin el movimiento, de lo contrario tendría que existir una causa natural que esté fuera de la sustancia infinitamente absoluta⁴⁶⁰. Por lo tanto, el paso que Spinoza da frente al filósofo francés está en que la mecánica de los cuerpos simples construye y conectan cuerpos complejos⁴⁶¹ en la conservación de sus proporciones de movimiento y reposo. Principio para analizar los cuerpos complejos (fluidos, blandos y duros) que componen el cuerpo humano y al mismo tiempo sus afecciones ocasionadas por otros cuerpos externos⁴⁶².

Este tema, también lo desarrolló en la tercera parte de los *Principios de la filosofía de Descartes*, donde postula que la materia de la que está compuesta el mundo visible tiene en sí misma movimiento. En este caso, el cuerpo no se reduce a una máquina a la que el alma mueve y activa, sino que hay una base material activa entre los cuerpos simples y complejos. El movimiento es la expresión misma de los cuerpos y sus afectos, la base autorreguladora que ejerce el desplazamiento mecánico de cualquier objeto en el plano inmanente de la sustancia.

En esta línea de la mecánica de los cuerpos y sus características propias, Oldenburg le compartió unos fragmentos en latín del libro *Certain physiological essays* de Boyle. Específicamente los que versan sobre “la descomposición y la reintegración del nitró”⁴⁶³, además

⁴⁵⁸ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 124 (E2p13eLem3ax2).

⁴⁵⁹ Spinoza, *Correspondencia*, 364 (Ep. 81).

⁴⁶⁰ Filip Buyse, «Spinoza, Boyle, Galileo: Was Spinoza a Strict Mechanical Philosopher?», *Intellectual History Review* 23, n.º 1 (1 de marzo de 2013): 45-64, <https://doi.org/10.1080/17496977.2012.737990>.

⁴⁶¹ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 124 (E2p13eLem3def).

⁴⁶² *Ibidem*, 127 (E2p13eLem7post).

⁴⁶³ Spinoza, *Correspondencia*, 72 (Ep. 6).

de algunas perspectivas sobre la ley del movimiento⁴⁶⁴. Lo que llama la atención en esta correspondencia indirecta con Boyle es el domino de Spinoza en química y cómo argumenta sus discrepancias sobre los métodos y supuestos en relación con los experimentos del salitre que aparecen en los estudios experimentales de Boyle. Esta discusión evidencia la inclinación y conocimiento empírico del filósofo neerlandés sobre el nitro⁴⁶⁵.

La disputa entre ambos autores se dio en una correspondencia extensa entre Spinoza y Oldenburg. Para Spinoza el nitro (nitrato potásico) y el espíritu del nitro (ácido nítrico) eran lo mismo, la diferencia radicaba, según él, en cómo actúa el movimiento y reposo de las partículas en cada uno de estos cuerpos. Mientras que Boyle sugería que el nitro era un cuerpo heterogéneo compuesto de espíritu del nitro y sal fija. El punto de Spinoza, según Rocha Buendía⁴⁶⁶, es que Boyle no demostró cómo la combinación de ácido nítrico y sal fija daban pie a la transformación de un cuerpo distinto, en este caso el de nitrato potásico⁴⁶⁷.

Estas refutaciones se dieron porque Spinoza estuvo influenciado por los experimentos del químico Glauber, quién era reconocido por su descubrimiento del sulfato de sodio⁴⁶⁸. Según la biografía que escribió Nadler, Spinoza visitó a Glauber en su laboratorio en Ámsterdam⁴⁶⁹, ahí observó sus experimentos sobre la concentración del ácido nítrico y sulfúrico, los cuales le ayudaron a concluir que el nitro no era un cuerpo heterogéneo como afirmaba Boyle.

Al tener en cuenta esta perspectiva física y química de los cuerpos, en su *Ética* sostuvo que los cuerpos complejos se mueven o están en reposo, son afectados y modificados, pero sin

⁴⁶⁴ Cfr. Buyse, «Spinoza, Boyle, Galileo», 50.

⁴⁶⁵ Alan Gabbey, «Ciência natural e metodologia de Spinoza», en *Spinoza*, de Don Garrett, trad. Cassiano Terra Rodrigues (Brasil: Idéias & Letras, 2011), 185-243.

⁴⁶⁶ Cfr. Antonio Rocha Buendía, «Método, experiencia y divinidad: algunas consideraciones sobre el debate entre Spinoza y Boyle», *Seminario Spinoza MX* (blog), 27 de marzo de 2019, <https://seminariodeestudiosspinozanosmexico.wordpress.com/2019/03/26/metodo-experiencia-y-divinidad-algunas-consideraciones-sobre-el-debate-entre-spinoza-y-boyle/>.

⁴⁶⁷ Esta disputa es un antecedente para la química moderna y su preocupación por explicar la naturaleza de los elementos químicos. Spinoza y Boyle aún no tenían las nociones básicas de los elementos químicos, sus sustancias elementales y fórmulas moleculares, ni tampoco de instrumentos que les ayudaran a explicar que la combustión del nitrato potásico se transforma en carbonato potásico, y éste al añadirle ácido nítrico vuelve a convertirse en el compuesto químico de nitrato. Cfr. Domínguez, «Notas», 2020, 74.

⁴⁶⁸ Buyse, «Spinoza, Boyle, Galileo».

⁴⁶⁹ En esta biografía comenta la importancia de los estudios químicos en Ámsterdam y la influencia para Spinoza: “En esta ciudad había un buen plantel de químicos y alquimistas muy conocidos, entre los que se incluían Paul Felgenhauer y Johannes Glauber. Van den Enden y Serrarius asistían con frecuencia a las discusiones sobre experimentos químicos realizados en el laboratorio de Glauber, donde se trabajó mucho sobre el nitro en los últimos años de la década de 1650. Parece plausible -e incluso cierto a la luz de la familiaridad de Spinoza con la experimentación sobre el nitro en 1661- que Spinoza acompañara a su antiguo tutor de latín en estas discusiones”. Cfr. Nadler, *Spinoza*, 267.

mutación alguna en su naturaleza⁴⁷⁰. Esto quiere decir que un individuo o cuerpo compuesto mantiene sus cualidades y a la vez es un sistema abierto que se actualiza con el entorno que lo rodea. Veremos, a la par de Zubiri, como la materialidad de las cosas reales posee un sistema cerrado y abierto.

Los cuerpos están chocando de un lado a otro en la Naturaleza, la cual es: “la estructura autorreguladora, el sistema ordenado de relaciones o leyes de composición entre las partes y el todo”⁴⁷¹. La sustancia única es el campo donde los atributos y los modos se actualizan con esfuerzo (*conatus*) para perseverar en su ser.

Sobre estos puntos y ejemplos que se han expuesto, puede decirse que el mecanicismo en la obra de Spinoza constituye un pilar de responsabilidad física. En su época fue necesario explicar metafísicamente el universo conocido hasta ese entonces. Tuvo en cuenta las leyes de la naturaleza para reformular una idea de Dios como Naturaleza que no está determinada por las leyes de la razón humana, sino que se debe “al orden eterno de toda la naturaleza de la que el hombre es una partícula”⁴⁷². Esta postura fue gracias al modelo mecánico que desarrolló su filosofía de la naturaleza, donde las leyes de la física implican un orden infinito de expresiones, y el ser humano, junto a su imaginación y política, es una fracción finita de la infinidad en la que se mueven y reposan los demás cuerpos de la *sustancia única*.

2.3 Óptica y dióptrica

De las anécdotas clásicas sobre la vida de Spinoza está la de su trabajo como pulidor de lentes. Estudios biográficos, artículos y otras literaturas han tenido que ver con su labor meticulosa de tallar lentes como oficio principal. Sus amigos admiraban la precisión de los lentes que fabricaba. En su *Correspondencia* se lee sobre su inquietud en la predominación de las propiedades de la luz y su refracción en los lentes⁴⁷³. Los microscopios y telescopios sentaron las bases del desarrollo de la ciencia moderna, por lo que él estuvo muy atento a las nuevas fabricaciones y al perfeccionamiento de estos dispositivos ópticos.

Kepler inició el estudio de la óptica moderna. Fue crítico de la teoría del rayo visual, la cual establecía la perpendicularidad del rayo de la luz rectilíneamente a partir de la retina del ojo

⁴⁷⁰ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2020, 126-27 (E2p13eLem7e).

⁴⁷¹ Chauí, *La nevadura de lo real: imaginación y razón en Spinoza*, 82.

⁴⁷² Spinoza, *Tratado teológico-político*, 409 (§ XVI).

⁴⁷³ Gabbey, «Ciência natural e metodologia de Spinoza».

del observador hacia el objeto. Con esto en mente propuso un modelo que estudiaba la trayectoria de la energía luminosa sin ser perpendicular a la retina, estableciendo “la función óptica del cristalino y los conceptos de haz de rayos luminosos, convergencia y foco”⁴⁷⁴. El estudio de Kepler abrió el campo de investigación para calcular y aprender la propagación de la luz, el diafragma de las lentes, junto con la propuesta de tratar el ojo humano como un dispositivo óptico.

La construcción de lentes para el microscopio óptico y el telescopio refractor colaboraron en los nuevos avances de las ciencias de la naturaleza. Gebhardt comenta que varios científicos pulían sus propios lentes⁴⁷⁵, por ejemplo, Oldenburg le manifestó a Spinoza el “éxito de Huygens en el pulimento de lentes telescópicas”⁴⁷⁶. Además, junto a la fabricación de lentes, las implicaciones en dióptrica motivaron a los científicos a escribir estudios sobre la refracción o cambio de dirección de la onda de la luz. Spinoza, formó parte de estas discusiones y su trabajo de tallar lentes le ayudaron a plantear sus propias ecuaciones y preferencias por lentes convexo-planos para una limitación del área donde se ilumina un haz de luz.

Esta perspectiva no sugiere pensar a Spinoza como científico, porque no realizó ningún aporte para las ciencias naturales; sin embargo, sí sostiene que “Tenía una sólida formación en teoría óptica y en la física de la luz entonces vigente, y poseía la competencia suficiente para discutir con los especialistas sobre puntos delicados en la matemática de la refracción”⁴⁷⁷. Por lo anterior es que en varias de sus cartas hay aclaraciones, ejemplos y comentarios de algunos textos sobre la importancia de las lentes para la utilización de telescopios y microscopios.

Leibniz también sabía de dióptrica, así lo expresa en la única carta que le envió a Spinoza para compartirle un manuscrito sobre óptica avanzada. En esta le comenta: “Entre los demás elogios que la fama ha divulgado sobre usted, opino que está también su extraordinaria pericia en asuntos de óptica”⁴⁷⁸. Leibniz tenía razón de esta fama y se nota en la respuesta de Spinoza, cuando le da su opinión sobre las lentes circulares convexas que utilizaba Leibniz para captar más objetos en una sola mirada.

⁴⁷⁴ Chauí, *La nervadura de lo real: imaginación y razón en Spinoza*, 74.

⁴⁷⁵ Carl Gebhardt, *Spinoza*, trad. Oscar Cohan (Buenos Aires: Losada, 2007), 75.

⁴⁷⁶ Spinoza, *Correspondencia*, 207 (Ep. 33).

⁴⁷⁷ Nadler, *Spinoza*, 253.

⁴⁷⁸ Spinoza, *Correspondencia*, 254 (Ep. 45).

Igualmente está la carta a Johan Hudde, que le comenta sobre la eficacia de los vidrios convexo-planos frente a los convexo-cóncavos para mejorar el estudio de la refracción de los rayos de la luz, con la intención de ayudar en la fabricación de los focos de un telescopio⁴⁷⁹. Jelles fue otro amigo con quien discutió sobre estos temas de física, particularmente sobre el estudio de *Dióptrica* de Descartes, obra que marcó e influenció en su tiempo. Respecto a su pensamiento, concuerda con Jelles en las dificultades de Descartes sobre la magnitud del ángulo que forma el cruce geométrico de los rayos de luz que proceden de diferentes puntos de un objeto que se mira a través de un telescopio⁴⁸⁰.

Por otro lado, hay una interpretación curiosa que queremos destacar y que va de la mano con la época de Spinoza. La perspectiva de la dióptrica en su época contribuyó en la manera de hacer filosofía, al igual que en la creación pictórica holandesa. Kepler, comenta Chauí, influyó en la pintura de Rembrandt y Vermeer. La luz se refracta en sus cuadros, siendo ella misma la escena principal y el ojo humano el dispositivo experimental de este juego de luces. O como ella explica:

En los casos de *Ronda nocturna* y *Jeremías*, se puede decir que hay un único personaje: la luz, refractada en la primera y reflejada en la segunda.

Esa tensión y esa diferencia entre Vermeer y Rembrandt se encuentran reunidas en Spinoza, en una síntesis de la relación entre la fuerza del ojo explorado en el primero y la luminosidad atmosférica de las cosas expuestas por el segundo [...] En el caso de la *Ética*, el contrapunto interno entre las demostraciones geométricas de las proposiciones y el diálogo polémico con la imaginación y los prejuicios, esto es, la argumentación retórica de los escolios, prefacios y apéndices, realiza el juego entre el ojo kepleriano matemático y el claroscuro del dramatismo de Rembrandt (2020, p.81).⁴⁸¹

La relación entre estos pintores y Spinoza dentro del estudio de la luz demuestra cómo la revolución científica influenció en las miradas pictóricas y filosóficas que expresaban su obra de manera radical. La luz destacó la realidad en la obra de Spinoza y Rembrandt, porque ella vislumbra la esencia de las cosas dentro de un plano, cuadro o campo inmanente. La luz enfoca para que el ojo explore cómo la luz refracta y refleja el mundo.

⁴⁷⁹ Según Spinoza, dentro del debate en dióptrica, aclara: “como tengo intención de que me fabriquen una nueva escudilla para pulir vidrios, desearía oír su opinión sobre este asunto. No veo qué adelantemos torneando vidrios convexos-cóncavos. Por el contrario, si he hecho bien el cálculo, es necesario que los convexos-planos sean más útiles [...]. La razón, además, por la que me gustan menos las lentes convexo-cóncavas es que, aparte de que requieren doble trabajo y gasto, sus rayos, al no tender todos a un solo y mismo punto, nunca inciden perpendicularmente sobre la superficie cóncava”. Cfr. *Ibidem*, 218-19 (Ep. 36).

⁴⁸⁰ *Ibidem*, 225-27 (Ep. 39).

⁴⁸¹ Chauí, *La nevadura de lo real: imaginación y razón en Spinoza*, 81.

Los experimentos de Spinoza sobre la refracción de la luz permitieron que mantuviera un interés por las nuevas publicaciones en dióptrica y fabricaciones de lentes. Su conocimiento sobre estas hipótesis de la luz lo llevaron a conclusiones en las que el ser humano puede vislumbrar las esencias singulares de las cosas. Spinoza desde la filosofía y Rembrandt desde la pintura barroca fueron capaces de plasmar estas singularidades, teniendo en cuenta la hipótesis sobre la luz que Kepler había propuesto.

Las cartas de Spinoza son el ejemplo de su conocimiento en la refracción de la luz. Al igual que hablan de su manejo de una mecánica de los cuerpos y la comprobación geométrica de los mismos. Quizás, si seguimos este aporte de Chauvi, es la luz otro ejemplo que justifica cómo la sustancia autorreguladora se irradia y expande hasta el infinito. Al mismo tiempo esta luz demuestra las cosas singulares que el ojo explorador puede experimentar, medir y explicar. Existe aquí otro carácter de correspondencia.

La propuesta de Spinoza sobre la sustancia, los atributos y modos va de la mano con sus intereses en dióptrica, porque su perspectiva física y metafísica demostró cómo el dinamismo de autopropagación de las ondas luminosas y de los modos infinitos viajan indefinidamente en distintas direcciones. Spinoza, a través de herramientas experimentales y modelos geométricos, tuvo la posibilidad de conocer esta propagación continua de la luz y traducirla metafísicamente como la expresión de movilidad de los cuerpos en la realidad.

En este apartado expuse la perspectiva científica que Spinoza desarrolló en su obra para demostrar cómo sus investigaciones y conocimientos científicos se vincularon con sus principios metafísicos. La búsqueda de ideas claras y la renovación de una filosofía mantuvieron su compromiso por estar actualizado en debates científicos, experimentos, inventos, teorías y cosmovisiones que formaron al mundo moderno.

En la filosofía de Spinoza el orden geométrico fue el método central para cavilar, de manera sintética, ideas claras y evidentes. El análisis al estilo de los geómetras que mantuvo en sus escritos le ayudó a organizar su estructura sobre la naturaleza, bajo ciertas influencias sólidas como la filosofía de Descartes, la definición genética de Hobbes, la herencia matemática de Euclides, sus experimentos personales y su fructífera relación intelectual con Huygens y Boyle. Llevándolo a crear un sistema sobre los principios de la naturaleza, el conocimiento y las pasiones humanas, a partir de su necesidad de medir la magnitud de la naturaleza.

La perspectiva mecánica jugó otro papel fundamental en su formulación filosófica para proponer un sentido de sustancia única desde las leyes físicas. La existencia de la realidad como una máquina fue posible gracias a las teorías físicas sobre las leyes del movimiento y reposo de los cuerpos. Al analizar el comportamiento macroscópico y microscópico de la naturaleza propuso una filosofía acorde a una nueva correspondencia entre Dios y el universo que superara los argumentos dogmáticos de la teología y el dualismo de la filosofía de su tiempo.

Los conocimientos en dióptrica le dieron a Spinoza las bases para confirmar que su concepción del mundo puede tener una validez física si se controla el comportamiento de la luz y los objetos a través de la examinación de las lentes. También, para vincular su conocimiento sobre la autopropagación de la luz y la autorregulación de los modos (infinitos y finitos) de la sustancia. Estos estudios dan cuenta que Spinoza manifestó una admiración por los experimentos y las nuevas teorías en esta área de la óptica.

Spinoza fue un filósofo clásico y su obra da qué pensar al momento de elaborar una filosofía científicamente informada. Su pensamiento es ejemplo de una lucha por la libertad de pensamiento, la búsqueda de verdades evidentes y la actitud intelectual para hablar abiertamente sobre temáticas que atravesaron el horizonte de su época. La riqueza de esta visión intelectual está demostrada en sus epístolas, lugar donde expresó con franqueza el nuevo panorama y debate naturalista de su tiempo.

En este apartado expusimos, dentro de los límites de la filosofía y de su historia, los modelos científicos que le ayudaron a pensar en una realidad absolutamente infinita y demostrar cómo la física fue capaz de renovar los fundamentos metafísicos de la modernidad. Además, de conocer todo lo que implica un desarrollo sobre la estructura física de la realidad material.

3. La perspectiva física en Zubiri

Xavier Zubiri mantiene, al igual que los estudios básicos en historia de la filosofía, que la nueva fase de la filosofía y la ciencia moderna fueron propuestas por Galileo y su principio de inercia. A partir de ahí, la filosofía moderna como la de Spinoza y otros de sus contemporáneos se centró en plantear teorías acordes a las leyes de la naturaleza que la física y la matemática de esa época habían propuesto. En el primer capítulo mencioné cómo la modernidad propone una nueva visión de *physis*, en consecuencia, se fundó la necesidad de dar una nueva concepción de la

realidad, el ser humano y Dios. Para Zubiri la perspectiva científica colabora a que una filosofía desarrolle concepciones de madurez y fundamento. La modernidad “no ha permanecido exenta de esta evolución de la física. Es inútil insistir en el caso de Descartes, quien justamente con Leibniz ha contribuido no sólo al desarrollo de la filosofía, sino en alto grado al de la física”⁴⁸². Spinoza está en ese ambiente y preocupación de una naturaleza en movimiento.

Zubiri defendió que la realidad, el cuerpo, los seres vivos y demás están fundadas en una realidad material dinámica. Sólo así el ser humano puede tener un acercamiento a una filosofía primera. La materia es elemental, orgánica y biológica, pero además es dinámica y en su estructura se notan esos dinamismos. Esto llevó a que Zubiri les diera importancia a los hallazgos científicos de su tiempo y construir una filosofía que estuviera acorde a los aportes científicos para sostener que la realidad ha sido explicada allende lo percibido, pero que no ha apuntado lo que es ella “La realidad allende la percepción ha sido la gran conquista de la ciencia. Pero ello no autoriza la reducción de la realidad a esa zona. Hay realidad “en” la percepción y realidad “allende” la percepción”⁴⁸³. Aquí no se trata de invalidar o validar qué ha dicho la ciencia, sino crear convergencia con los estudios de la realidad allende la percepción. Por ejemplo, decir que el color es una onda y un fotón ha sido un aporte de la física, y esta información ha permitido que una filosofía responsable diga que el color de una cosa es “en la percepción” y actúa sobre el órgano visual. Estas son dos zonas de estricta realidad que competen a una filosofía acorde a los estudios científicos de su tiempo y cuyo objetivo es ir a profundidad de la realidad misma, algo que la ciencia a veces no repara. Spinoza y Zubiri están envueltos en esta relación de los aportes que la ciencia les dio para construir sus sistemas filosóficos. En este apartado, ahora el turno es para Zubiri y la perspectiva científica en la que desarrolló su metafísica. A continuación, mantenemos un hilo conductor de las bases metafísicas que Zubiri propuso para hablar sobre la estructura material de la realidad y su dinamismo con los ejemplos que él mismo utilizó para llegar al carácter esencial de las cosas reales.

De aquí se parte que esta realidad sea aprehendida (inteligida y sentida) direccionalmente los sentires que están articulados. El *hacia* de Zubiri como la perspectiva de la modernidad es un *a través de* “de los sentidos a lo noticiado [...] El ‘hacia’ es un ir hacia *dentro*: el allende no es

⁴⁸² Zubiri, *Cursos universitarios, Volumen II*, 86.

⁴⁸³ Zubiri, *Espacio. Tiempo. Materia*, 340.

entonces sino el fondo de lo que está presente; no es cosa distinta, y sin embargo es allende”⁴⁸⁴; Zubiri en su propuesta de la direccionalidad, la realidad está aprehendida en profundidad. Lo que le interesa es la estructura de esta realidad aprehendida direccionalmente, es decir cuál es la estructura del “de suyo” de la realidad, o de otra manera cuál es la estructura de las cosas materiales “en” la percepción y allende la percepción, y cómo estas cosas materiales son notas constitucionales que forman sistemas que se apoyan en las notas constitutivas, es decir en la esencia material de las cosas reales.

La manera de explicar las notas constitutivas de la realidad material es “moviéndose en la realidad en hacia, resulta que la esencia-materia es siempre problema: el problema de qué es la materia, esto es, el problema de cuál sea la estructura del de suyo de su realidad, de esa esencia que es la materia”⁴⁸⁵. De esto trata los siguientes apartados sobre la perspectiva científico-filosófica del dinamismo de la realidad. Primero expongo las bases de la realidad sustantiva para hablar de su estructura y esencia material.

3.1. Bases de la realidad sustantiva

Zubiri en varias ocasiones se remitió a ejemplos científicos de su época para hablar sobre una filosofía de la materia elemental, orgánica y biológica. Durante esta investigación nos pareció pertinente que la perspectiva científica de este filósofo sobre el hecho de la realidad es necesario para plantear una metafísica de la realidad material y entender mejor su propuesta sobre la sustantividad.

La sustantividad es “nota-de”, es decir que es un sistema de notas “de” las demás notas de las cosas reales y estas notas están en estado constructo; estas notificaciones de las cosas reales son una propuesta de la realidad para superar la tradición sustancialista de la filosofía clásica. La sustantividad y respectividad, los aborda como dos aspectos que articulan la estructura dinámica de la realidad. Remiten a “cosa sustantiva” y a un “campo”. Por lo tanto ¿Qué es esta respectividad de las cosas? Significa que las cosas están en función de otras, no hay cosas aisladas.

⁴⁸⁴ Ibidem, 342.

⁴⁸⁵ Ibidem, 348.

La idea de campo, entendida como campo de realidad se refiere a la unidad de todas las cosas reales. El campo aloja cosas reales; es dilatativo, horizontal y trascendental⁴⁸⁶. Por eso Zubiri lo llama *respectividad campal*, porque las cosas reales varían en función de otras cosas reales. Si bien este campo es de realidad, jamás se trata de un campo allende la aprehensión y de un mero momento de subjetividad, sino que:

el campo de realidad es un momento que concierne a las cosas pero en su formalidad de alteridad, esto es concierne a las cosas al ser inteligidas. El campo no es un momento de esas cosas reales en cuanto son reales allende la aprehensión. El campo es una dimensión de lo real tal como está dado en la aprehensión misma. Pero por otro lado el campo no es algo que depende de la intelección sentiente como acto mío; no es por tanto algo que fuera como suele decirse subjetivo. El campo es un momento dimensional de lo real dado en la intelección sentiente, pero tan sólo como actualizado en ella [...] es un momento físico de lo real que está aprehendido en cuanto realidad.⁴⁸⁷

De esta manera, la soltura de la formalidad de realidad tiene una dimensión campal por sí misma y abierta, excedente, entre las demás cosas. No hay cosas aisladas, porque ninguna cosa viene a ser *cosa*. Zubiri pensó en el campo de realidad y en una unidad coherencial de las cosas reales como mundo al estar *mundanalmente* en unidad con otras cosas. La libertad de las sustantividades está en la determinación y soltura de sus estructuras; de esa manera la respectividad puede “dar de sí” una realidad más compleja.

Sustantividad es opuesta a sustancialidad, porque lo sustantivo es un sistema de notas y la sustancia es algo que subyace, permanece sin cambios; son los accidentes los que cambian, pero la sustancia no. En la respectividad del sistema de notas, siempre es “nota-de”, es decir que esas notas están en función de todas las demás. Por ejemplo, para que la vida, tal como la conocemos, prospere necesita “de” carbono y de otros elementos más. Esta respectividad es determinada y determinante, de tal manera que la realidad de las cosas se construye “entre” ellas. Por eso, Zubiri pensó en el campo de realidad y en una unidad coherencial de las cosas reales como mundo.

La sustantividad es un sistema constitucional de notas que en primer lugar se co-determinan como las notas de un organismo, están en conexión unas con otras. En segundo lugar, es un sistema clausurado cíclico. Para dejarlo más claro Zubiri explica lo siguiente:

⁴⁸⁶ Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos* (Madrid: Alianza: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982), 27-32.

⁴⁸⁷ *Ibidem*, 42.

Un sistema tiene estructura cíclica, es decir: el punto inicial converge con el punto final, y por consiguiente el sistema es un conjunto de una serie de notas que se codeterminan mutuamente en forma clausurada, pero además en forma cíclica [...] la suficiencia de un sistema de notas en tanto que sistema con los caracteres que he enunciado, es justamente lo que he llamado sustantividad. Es una suficiencia en el orden de la constitución.⁴⁸⁸

Esto no se trata de mera teoría, sino de un hecho material que está en las cosas reales y que son reales porque *quedan* en la inteligencia humana de manera independiente de la propia inteligencia. Zubiri no quiere caer en un realismo ingenuo que hable de una realidad independiente de la inteligencia humana. La inteligencia humana aprehende la formalidad de realidad, es decir la forma en cómo aparece la realidad. Ellas aparecen como cosas reales, pueden rastrearse su sistema de notas y la estructura en la que se dinamiza esa realidad.

El sistema de notas se co-determina de manera clausurado y cíclico porque pertenecen a la realidad como “de suyo”, es decir desde el carácter constitucional que está montado desde un sistema primario. Este sistema primario del sistema de notas constitucionales es material.

Para él la materia “es la esencia física constitutiva de las realidades materiales; en cuanto tal, es principio de las notas constitucionales de estas realidades”⁴⁸⁹. Es pertinente distinguir entre la realidad material de las cosas y la materia. De acuerdo con su definición de la materia como esencia física constitutiva significa que son las notas que forman un sistema por sí mismas y determinan a las notas constitucionales. La definición que propone de esencia es la de “un momento estructural físico de la cosa tomada en y por sí misma”⁴⁹⁰. La esencia como la unidad del sistema material de las notas “es el conjunto de lo que no puede faltar a la cosa real”⁴⁹¹, en ese sentido Zubiri mantiene que la realidad verdadera está en la estructura de las cosas reales.

Cuando menciona que la materia es la esencia física constitutiva de las realidades materiales, aquí hay un punto importante y que Pedro Laín Entralgo ilustra desde las teorías científicas del siglo XX:

la actual visión de la realidad material obliga a discernir en ésta dos planos netamente distintos entre sí: el plano de la experiencia sensorial y el de la teoría científica. Según aquél, la materia es un modo de ser de lo real que se nos manifiesta como conjunto de datos –forma, color, dureza, sonido, olor, etc.– que afectan a nuestros sentidos; en último término, como varia resistencia a la actividad de nuestro cuerpo. Según la teoría

⁴⁸⁸ Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, 34.

⁴⁸⁹ Zubiri, *Espacio. Tiempo. Materia*, 348.

⁴⁹⁰ Zubiri, *Sobre la esencia*, 99.

⁴⁹¹ Zubiri, 101.

científica, la materia que perciben nuestros sentidos se halla constituida por partículas esencialmente imperceptibles, ambiguas en su realidad (porque potencialmente son a la vez materia y energía), diversas en su manifestación (porque pueden ser “campo de materia”, el fermión, y “campo de fuerza”, el bosón), variables en su naturaleza (porque sometidas a una energía suficiente pueden transformarse unas en otras), indiferenciables en su identidad (porque ni física ni mentalmente podemos identificar como individuos distintos entre sí dos partículas de la misma especie); en fin, inestables en el tiempo (porque todas, acaso hasta el casi eviterno protón, acaban aniquilando, convirtiéndose en energía radiante).⁴⁹²

Lo que Laín Entralgo propone para discernir la realidad material es tener en cuenta estos dos modos de entender la materia, sobre todo si se quiere llegar a una filosofía primera de la misma. Para él sí es posible crear una conexión entre la postura perceptible y los modelos físicos de la materia. Lo mismo pensó Zubiri y por eso propuso que lo fundamental es desentrañar la estructura de la realidad, ya sea de la dureza o el olor de la materia o de las partículas elementales que son imperceptibles a los sentidos del ser humano. Este último, constatado, por ejemplo, a través de modelos como la matematización que Heisenberg propuso para explicar la realidad física.

En esta perspectiva se apoya en algunos aportes de las ciencias como la física, la química y la biología para sentar las bases de su filosofía primera. Nos parece interesante que en su libro *Sobre la esencia* mantenga ejemplos de las estructuras elementales y bioquímicas para fundar su propuesta de la interconexión de notas en una cosa real. Para desentrañar la estructura material de las cosas reales es conveniente apuntar “hacia” la esencia misma de ellas. Las notas juegan un papel central en su propuesta de la realidad material porque se refiere “a todos los momentos que posee, incluyendo entre ellos hasta lo que suele llamarse “parte” de la cosa, es decir, la materia, su estructura, su composición química, las “facultades” de su psiquismo, etc.”⁴⁹³; a partir de esta definición pensamos que Zubiri ilustra mejor las notas de la cosa real o la diferencia y convergencia que existe entre las notas constitucionales y las notas constitutivas.

Sobre las notas constitucionales y constitutivas hay que destacar que ellas son la estructura primaria de la cosa y que unas notas determinan a otras notas. Hay notas que están fundadas y otras infundadas. En el caso de las notas constitucionales “como momentos de una

⁴⁹² Pedro Laín Entralgo, *Cuerpo y alma* (Madrid: Austral, 1991), 79-80.

⁴⁹³ Zubiri, *Sobre la esencia*, 104.

primaria, lo que constituyen es eso que llamamos un ‘sistema’⁴⁹⁴, cuando se refiere al sistema constitucional apunta a la “concatenación e interdependencia de todas sus notas. Interna, como resultado que son de su primaria unidad. Interdependencia, por ser meros momentos de una unidad”⁴⁹⁵. Aquí hay un carácter determinante del sistema de las notas constitucionales que debe ser entendido como realidad sustantiva. Esta unidad principal de las notas como:

unidad constitucional es, pues, una unidad primaria cuyas distintas notas no son sino momentos concatenados, posicionalmente interdependientes en forma clausurada; es una unidad de sistema. Pues bien; este carácter constitucional es justo lo que llamamos “sustantividad”. Lo que la constitución constituye es una sustantividad, y la realidad así constituida es una realidad sustantiva.⁴⁹⁶

En tanto que unidad clausurada las notas constitucionales son el sistema mismo que Zubiri llamó sustantividad.

Respecto a las notas constitutivas Zubiri se refiere a ellas como las notas infundadas, “notas que no derivan de otras notas constitucionales, sino que reposan sobre sí mismas [...] son las que determinan la estructura entera del sistema constitucional”⁴⁹⁷. Estas notas son las esenciales de la realidad sustantiva. Tanto las notas constitucionales como constitutivas están dentro de la índole física de la realidad, no es mero concepto. El ejemplo que le ayudó a mantener sus propuestas sobre el carácter constitucional y constitutivo de la realidad sustantiva fue el de una persona albina. Este ejemplo lo utilizó en varias de sus obras. Un ser vivo albino es aquél que presenta desde su nacimiento ausencia de pigmentación, esta ausencia congénita es un ejemplo para entender el carácter de la unidad constitucional y constitutiva.

el albinismo en cuanto tal no es constitutivo, sino meramente constitucional, porque, como es sabido, es un carácter génicamente controlado. Lo que constitutivo sería la o las notas génicas que fundan aquel carácter. No basta para ello haber logrado “dar” con el gene que lo controla, porque a su vez es carácter del gene quizá no sea sino alguno fundado en estructuras bioquímicas y biofísicas más elementales; éstas serían las notas constitutivas del albino.⁴⁹⁸

El albinismo no reposa sobre sí mismo, sino dentro del sistema sustantivo primario de la realidad material, porque este trastorno hereditario “es una serie de notas constitucionales, pero meramente constitucionales; no son notas constitutivas, pues dependen de factores genéticos, los

⁴⁹⁴ Ibidem, 144.

⁴⁹⁵ Idem.

⁴⁹⁶ Ibidem, 146.

⁴⁹⁷ Ibidem, 189.

⁴⁹⁸ Ibidem, 190.

cuales son notas constitutivas”⁴⁹⁹. Cuando hay una escasa producción de pigmento de melanina, conjunto de macromoléculas que se enlazan a partir de moléculas más simples y se encuentran en varias partes del cuerpo de los seres vivos, determina el color de la piel, el cabello y los ojos de los seres vivos. Un factor genético sería un sistema de notas constitutivas y este factor genético determina las cualidades constitucionales, las cuales varían según la serie de notas constitutivas. Unas notas se apoyan en otras, en el ejemplo del albinismo hay que mencionar que la estructura bioquímica de la melanina que produce el cuerpo es el sistema de notas constitutivas porque determinan el color de la piel de los seres vivos, determina el sistema constitucional. Un albino no puede dejar de serlo, su sistema de notas constitucionales “determinan el modo intrínseco y propio de ser algo física e irreductiblemente ‘uno’, esto es, sustantivo”⁵⁰⁰; es albino porque físicamente está constituido sustantivamente y el carácter constitutivo es aquello que “forma primariamente y *simpliciter* dicha unidad física”⁵⁰¹. Lo que tienen en cuenta Zubiri en el desarrollo del carácter de la sustantividad es que las cosas reales en cuanto tal son constitucionales, porque son el sistema de ese carácter sustantivo. Las notas constitutivas también están ahí, pero llegar a ellas varía con el tiempo. La experimentación o actualización de la búsqueda de esas notas constitutivas varía a partir de nuevas investigaciones. Lo que sí es cierto e importante es que las notas constitutivas son esa unidad primaria indeterminada.

Desde el carácter constitutivo no es el color de la piel el sistema de notas que constituyen el albinismo como tal, sino el conjunto de melanocitos (células dendríticas que producen melanina). En algunos seres vivos puede existir una interferencia genética que afecta la producción de melanina. El albinismo es un trastorno genético que evita la producción de melanocitos; hay ciertas enzimas o proteínas que inciden químicamente en el cuerpo humano que son interrumpidos por una mutación genética. Cuando hay falta de melanina es porque hay una carencia de estas enzimas que se encargan de incidir en el metabolismo de una célula. En este caso el albinismo reposa en la mutación genética de estas enzimas que evitan el correcto metabolismo de melanocitos, es decir la poca o escasa producción de melanina. Este es un gran ejemplo de la perspectiva científica que Zubiri toma en cuenta para hablar de notas constitucionales y las notas constitutivas, estas últimas notas constitutivas son en las que reposan

⁴⁹⁹ Zubiri, *Espacio. Tiempo. Materia*, 349.

⁵⁰⁰ Zubiri, *Sobre la esencia*, 190.

⁵⁰¹ Idem.

las notas constitucionales. En esta perspectiva sobre la esencia o unidad coherencial del albinismo, Zubiri menciona que:

el albinismo es evidentemente una nota constitucional, pues el albinismo está genéticamente controlado. Ahora, sería verdaderamente absurdo pretender, por lo menos a la altura de estos años, que el albinismo es un carácter que reposa sobre sí mismo, sino que, ya sabemos, reposa en un cromosoma y en un gene por determinada articulación de los ácidos nucleicos, etc. Es decir, que el carácter albino no hace más que expresar en forma determinada lo que genotípicamente (y fenotípicamente en el caso de la raza) puede ser algo más radical y profundo. Es decir, que toda sustantividad está montada sobre un sistema básico primario, que es aquel que ya no simplemente sería *constitucional*, sino que sería *constitutivo*.⁵⁰²

En este sentido metafísico las “notas-de” constitutivas del albinismo son los enzimas que sufren una mutación genética y co-determinan a las demás notas constitutivas de la realidad orgánica de un ser vivo como los melanocitos. Aquí las notas constitutivas radican en el sistema de moléculas orgánicas, biomoléculas de carbono e hidrógeno, que soportan el transcurso orgánico de los seres vivos. La “nota-de” de las moléculas orgánicas “confiere precisamente al sistema un carácter que, formalmente, yo llamaría constructo [...] donde constructo significa no que a una nota se le van agregando otras, sino que cada nota no es lo que es sino siendo precisa y formalmente de las demás, y refiriéndose a ellas”⁵⁰³. La sustantividad es el constructo de estas moléculas y “de” las demás que requiere una célula como el melanocito para producir melanina. Otra cosa importante, la nota como molécula por sí misma no es sustantividad porque requiere de las demás notas o moléculas como sistema constitutivo. La sustantividad es un sistema constructo de notas coherentes entre sí.

La sustantividad no es algo que está oculto, sino que es el sistema mismo, para Zubiri “No hay más que el sistema mismo”⁵⁰⁴, es decir que esas “notas-de” son “de” las demás notas del sistema. Las células llamadas melanocitos está en función “de” la melanina, los cuales a su vez están en función de las moléculas orgánicas como los enzimas que en su unión estructural gestionan la producción de enzimas. Estas moléculas orgánicas o biomoléculas tienen una estructura de unidad, otros ejemplos son los carbohidratos, los ácidos nucleicos o lípidos, en el que cada uno de ellos tiene una estructura propia de agrupación química. En cara al planteamiento de Zubiri estas son notas “de” un sistema coherente.

⁵⁰² Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, 35.

⁵⁰³ Idem.

⁵⁰⁴ Ibidem, 36.

El sistema mismo de notas es unidad primaria constructa, “estas notas manifiestas precisamente lo que es la unidad radical en sí misma: es justamente un *ex-tracto*, es *estructura*”⁵⁰⁵. Esto quiere decir que la realidad no es sustancia, sino la estructura “es la actualidad de la unidad primaria en un sistema constructo de notas”⁵⁰⁶, la ciencia ha entendido bien este concepto porque desde una visión química hasta biológica hablan de las estructuras que puede tener por ejemplo una molécula orgánica o la estructura de un sistema nervioso de un ser vivo. Las notas tienen una posición dentro del sistema sustantiva que pertenecen. A pesar de que una sustantividad se renueve o actualice, la estructura de esa sustantividad “va formalmente quedando la misma”⁵⁰⁷.

Volviendo al ejemplo del albinismo, lo que importa de las notas constitucionales y constitutivas está en su estructura o unidad primaria o formal de la sustantividad. No es que un sistema sea más importante que otro o que existan dos sistemas en la cosa real. El planteamiento en este ejemplo es cómo sus “notas meramente constitucionales son momentos de la unidad de sustantividad por estar apoyadas en el sistema o unidad de notas constitutivas”⁵⁰⁸. El carácter de sistema que tienen la sustantividad es lo que le interesa a Zubiri, no la nota por sí misma porque ella siempre es “de” las demás. Ese “de” no es el enzima, sino el melanocito como célula que gracias a su estructura es capaz de producir melanina. Si esa estructura tiene una mutación genética el sistema varía dando de sí escaso pigmento en los órganos de los seres vivos que sufren esta mutación.

Como se puede notar para una filosofía de la sustantividad Zubiri se apoyó en las bases físicas que las ciencias de la naturaleza de su época habían proporcionado. Su objetivo jamás fue hacer ciencia, sino filosofía primera para entender las condiciones fundamentales de la realidad con la que un científico a través de experimentos describe esa realidad, por eso habla de la unidad coherencial primera o sistema básico primario en el que la “nota-de” es un constructo del sistema mismo y estructural de la sustantividad. Por lo tanto, la sustantividad no es algo oculto como ha sido planteado el concepto de sustancia (*sub-jectum*) para Aristóteles y la filosofía escolástica. De hecho, es importante mencionar que Spinoza recobró el concepto de sustancia y le dio otro giro

⁵⁰⁵ Ibidem, 37.

⁵⁰⁶ Idem.

⁵⁰⁷ Idem.

⁵⁰⁸ Zubiri, *Sobre la esencia*, 191.

distinto al de Aristóteles, la escolástica y a Descartes como algo que está debajo, oculto o que soporta la realidad; la sustancia de Spinoza está activa y es el sistema real que se actualiza constantemente. El sistema constructo también es un punto clave para Spinoza. Estos puntos los exponemos en el siguiente apartado.

A partir de esta exposición del carácter sustantivo de las cosas reales destaco que la sustantividad es el sistema mismo y la esencia “es un momento interno y formal del sistema mismo en cuanto tal”⁵⁰⁹. Y si la sustantividad es el sistema mismo, entonces sus notas son subsistemas. Aquí “sub” significa “dentro de”, “un momento formal del sistema mismo”⁵¹⁰ constitucional de la cosa real. La realidad sustantiva tiene sus demás caracteres debido a las notas físicas necesarias, constitutivas y suficiente “La *sustantividad* de una cosa es el conjunto unitario, cíclico y clausurado de las notas que específica e individualmente la caracterizan”⁵¹¹. A esto Zubiri le ha llamado el momento interno de la sustantividad o esencia física.

Al ahondar en su estructura material se da con la realidad en cuanto tal con el “de suyo” como hecho y desde ahí mantener una metafísica fundamentada. Para él la metafísica no puede caer en meros conceptos que enriquezcan una teoría, necesita aterrizar los fundamentos en ejemplos de carácter científico. Esto le ayudó para una serie de confirmaciones, que la realidad en tanto que cosa real es material y que esas cosas reales son percibidas de manera direccional.

La ciencia se encarga de describir las cosas materiales y la filosofía en este caso busca la definición esencial de lo que es la materia.

Seguro en esta concepción se refiere al álgido punto de vista del cartesianismo que discriminaba el carácter de la *res extensa*. Algo que Spinoza no defendía. Para él, la materia es la modo en que el atributo de la extensión se expresa. Y la Naturaleza en cuanto tal es la sustancia entera expresada por esos atributos, que a su vez son expresados por modos infinitos y finitos, donde lo vivo y no vivo también afecta a esa Naturaleza. Debido a que Dios o la naturaleza, en Spinoza, se expresa en sí misma, en los atributos que la constituyen y en la actividad que produce. La materia es el aspecto cuantitativo de la actividad cualitativa de la *extensión*. O como diría Zubiri, la materia es el aspecto talitativo de ese orden trascendental del mundo.

⁵⁰⁹ Idem, 191.

⁵¹⁰ Ibidem, 192.

⁵¹¹ Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, 89.

3.2. La estructura y el dinamismo de las cosas reales.

En su curso *Estructura dinámica de la realidad* Zubiri planteó que para hablar de una metafísica de la realidad en tanto que mundo y de manera absoluta hay que pensar cómo evolucionaron las estructuras de la realidad.

Cuando habla de la estructura de la realidad en y por sí misma Zubiri se refiere a cómo las notas constitucionales y constitutivas actúan entre ellas. Este sistema se mantiene por el dinamismo de las cosas reales, es decir la posición que ocupa cada nota real entre otras notas. A pesar de los cambios que puede tener un ser vivo o cualquier cosa material, micro o macro, su estructura queda porque ese ser vivo es una unidad de notas que están determinadas entre sí. La realidad es un sistema constructo de “notas-de” con las demás notas de ese sistema “Y en tanto en cuanto este sistema constructo de notas expresa en su constructividad lo que es esa unidad primaria, esas notas son, respecto de esta unidad, un *extractum*, es decir, una estructura”⁵¹².

La estructura de esas notas infundadas y fundadas que expusimos con el ejemplo del albinismo aclaran su filosofía sobre sustantividades estructurales. En vez de hablar de sujetos o subjetualidades, o como Spinoza menciona de individualidades simples y complejas, modos finitos. Zubiri plantea la estructura del sistema de notas. La realidad tiene el carácter de ser de suyo y no de *subjectum* como soporte. No hay un soporte inacabado en el orden material, las cosas materiales se agotan. Lo que sí hay es un *continuum* infinito de reintegración de un cuerpo material a otro.

No existe una gran estructura cósmica que soporta las particularidades del universo físico, sino que “Las estructuras físicas ‘están ahí’ y afectan lo que más directa e inmediatamente ‘está ahí’ para nosotros, la materia cósmica, sea ésta la del protón o la de nuestro cerebro”⁵¹³.

A Zubiri le interesa hablar de las estructuras materiales, ellas son muchas y en cada una hay cierta complejidad que va formando eso que él llama mundo, el orden de la realidad. Gracias a que la ciencia va determinando mejor las estructuras materiales por sus métodos e instrumentos de exploración, la filosofía puede comprender y posicionar en la pregunta sobre la realidad como cosas reales que la estructura es la parte medular de la esencia física de las cosas reales aprehendidas en la inteligencia humana. Esto llevó a Zubiri, por ejemplo, hablar de sistemas de

⁵¹² Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, 41-42.

⁵¹³ Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, 85.

notas codeterminantes, proponer la realidad como “de suyo” y su dinamismo como el “dar de sí” de las cosas reales.

El siguiente problema que él planteó versa sobre si estas estructuras cambian o devienen de alguna manera. A ello le llamó el dinamismo estructural de la realidad. Las sustantividades estructurales tienen un dinamismo debido a la respectividad interna y externa en la que están cada cosa como unidad estructural. Externo e interno refiere a: una cosa está en función de lo que son las demás cosas (externo) y cada nota es nota *de* las demás. Aquí respectividad se refiere a la manera en cómo es afectada la constitución de una cosa con otra. Zubiri defiende que “toda realidad es constitutivamente respectiva”⁵¹⁴. Ya se había mencionado anteriormente sobre la cuestión de la respectividad de lo real para comprender el problema de la experiencia de Dios.

La respectividad es una conexión física de las cosas y su carácter respectivo es entre todas las demás cosas, por eso “nada es realidad sino en su carácter constitutivamente respectivo a todas las demás realidades, a la realidad de las notas, y a las realidades del Universo”⁵¹⁵. Hay aspectos importantes para comprender la estructura y el dinamismo de las cosas reales. El dinamismo es un dar de sí de la cosa real y su estructura es la expresión de ese dinamismo. En esta vía:

Para Zubiri, recuérdese, la estructura es la expresión espacial y dinámica de la sustantividad, entendida ésta como conjunto clausurado, cíclico y respectivo de las notas constitucionales que la integran (...) la sustantividad, cualquiera que sea su índole, un cristal de sal común, una estrella de mar o un individuo, se manifiesta en las notas que como constructo la constituyen, y el carácter formal de todo *con-structum* es la *ex-structura*, el ordenado conjunto de las notas en que su unidad se nos hace patente.⁵¹⁶

Dentro del ejemplo del albinismo se notaba el conjunto respectivo entre las notas constitucionales y constitutivas. Además del sistema que la constituyen como respectividad constitucional.

Otro de los ejemplos que Zubiri menciona en varias de sus obras es la glucosa. Según él como carácter genitivo sería “glucosa-de”. En este sentido “La glucosa tiene una realidad propia, pero en cuanto está en mi organismo es “glucosa-de” este sistema que llamamos organismo”⁵¹⁷,

⁵¹⁴ Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, 56.

⁵¹⁵ *Ibidem*, 58.

⁵¹⁶ Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, 95-96.

⁵¹⁷ Zubiri, *El hombre y Dios*, 19-20.

esto significa que este monosacárido que se encuentra en las frutas tiene una estructura determinada que uno puede saborear a través del sentido del gusto. Y en profundidad, a través de cierto proceso experimental de medición de la masa de cada elemento que compone la sustancia o conociendo su fórmula molecular un químico sabe el número de átomos que conforman a la glucosa es $C_6H_{12}O_6$. Estos son diferentes acercamientos de su realidad propia para usos teórico de química orgánica, prácticos para la concentración de azúcares o para la producción industrial de algún producto comestible como el jarabe de maíz, básico para la cocina de repostería. En esta investigación, dicho ejemplo, me ayuda a comprender por qué la estructura de lo real es fundamental y cuáles son las bases físicas para hablar de la materia y la *riqueza* de notas que constituyen la talidad de esa cosa real. La *riqueza* de la realidad es un carácter físico de las dimensiones de la realidad, al igual que la *solidez* y en su *estar siendo*, “Vista desde sí misma, por dentro, la cosa ‘es rica’ en notas”⁵¹⁸, el tipo de manifestación que entre muchos más tiene la riqueza de la cosa real. Esto quiere decir que la dimensión de la realidad tiene una riqueza propia y que por eso puede ser actualizada en la inteligencia; una riqueza que está firme o que brinda seguridad de la verdad de la cosa real refiere a que “toda cosa está dotada además de riqueza, de solidez interna”⁵¹⁹, quiere decir que la cosa real tiene un mínimo de cualidad por el que ella es determinada. En el caso de la glucosa hay una seguridad o firmeza elemental por el número de real de átomos que forman sus moléculas de carbono, hidrógeno y oxígeno. Dentro de estas dimensiones de la realidad, también la cosa real “está dotada de su ‘estar siendo’”⁵²⁰ al ser vista de manera interna la realidad tiene su propia efectividad. Estas dimensiones dan marcha al interés de Zubiri por describir los momentos internos y estructurales de la realidad que lo llevan a confirmar que:

Estas tres dimensiones de la verdad real (patentización, seguridad y constatación) son tres dimensiones según las cuales la cosa se ratifica en su realidad propia, y responden, por tanto, a tres momentos estructurales de aquélla, sea o no inteligida: la manifestación, la firmeza, la efectividad. Y cada uno de estos tres momentos es la proyección o actualización de lo que la cosa “realmente” es: en la manifestación se actualiza la realidad en su riqueza, en la firmeza se actualiza la realidad en su solidez,

⁵¹⁸ Zubiri, *Sobre la esencia*, 128.

⁵¹⁹ *Ibidem*, 129.

⁵²⁰ *Ibidem*, 130.

en la efectividad se actualiza la cosa en su estar siendo. Riqueza, solidez, estar siendo, son pues, los tres respetos formales de la actualidad de una cosa en sus notas.⁵²¹

Esto conlleva a los momentos estructurales inteligidos o no que posee la realidad. En la propuesta de la estructura y el dinamismo, cabe mencionar que toda realidad material mantiene estos momentos estructurales. La realidad se manifiesta, tiene firmeza y es efectiva. Las notas brindan esa manifestación, firmeza y efectividad como sistema constitucional y constitutiva de una cosa real. Aquí hay un aporte importante. En el caso de la glucosa ella tiene un carácter interno, su realidad propia de riqueza, solidez y estar siendo.

Al ser “glucosa-de” mantiene su estructura química como “glucosa” y en el organismo del viviente este “de” es formalmente de las demás notas del ser vivo que la consume, concretamente de las células que consumen la glucosa como fuente de energía. Aquí no hay cambio, la glucosa no desaparece para convertirse en otra cosa, aquí hay dinamismo gracias a la estructura formal del sistema de notas con otras, en este caso de las células del viviente que al consumirla la absorbe en el proceso de digestión.

Lo esencial de la estructura y dinamismo de la realidad está en la codeterminación de las notas. En ser “de” las demás. Puede decirse que estas notas están en acto con el resto de las demás notas. A Zubiri no le importa la nota en sí misma como si el objetivo de la filosofía fuera profundizar en una molécula sin más, sino cómo esas moléculas se codeterminan entre sí, de tal manera que un elemento como fósforo, oxígeno y carbono, sistemas moleculares estructurales, son necesarios para la vida. Es el caso de la “glucosa-de” planteado en el párrafo anterior. En el carácter estructural de estos elementos, el que cada nota sea lo que es por el resto “de” las demás notas, ahí es donde la respectividad tiene un grado de importancia. Para Laín Entralgo:

Una neurona del córtex cerebral de un hombre es neurona-de, del cerebro de ese hombre y, a través de él, del organismo de que el cerebro es parte. Integrada la neurona en el córtex cerebral de tal organismo, todo lo que hace –metabolismo, actividad sensitiva y motora, etc. –se halla condicionado por su particular significación funcional; actúa co-determinada por el resto del organismo y co-determinante de la total actividad de éste.⁵²²

Este otro ejemplo mantiene el carácter de la “nota-de” como cadena de lo que está compuesto la estructura de la cosa real. Ya sea desde el carácter molecular como un todo que

⁵²¹ Ibidem, 132-33.

⁵²² Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, 102.

compone a un elemento químico como el oxígeno, a la composición estructural “de” los demás elementos químicos para dar de sí otros compuestos químicos como monosacáridos de glucosa y fructuosa, necesarios para la energía en las células de un ser vivo como los mamíferos o en la fotosíntesis de una planta. Hay en cada uno de ellos como en el caso de la neurona en el córtex cerebral una significación particular que actúa y codetermina la total actividad de las otras cosas reales en las que está. El dinamismo propiamente dicho es la conexión activa entre estructuras, lo que ha defendido Zubiri es que estas estructuras materiales son esencialmente dinámicas. Cada una de ellas en un grado de sistema estructural más complejo que otro, pero no por eso inferior, posee una realización en y por sí misma. Para Zubiri el Cosmos en el orden de la talidad es lo que cada cosa está en función “de” las demás cosas; es decir el Cosmos es dinamismo estructurado.

Pero antes de llegar a los distintos dinamismos concretos había que montar el sistema metafísico que Zubiri desarrolló sobre la esencia de la materia en tanto que estructura física. La realidad tiene una funcionalidad.

3.3 Los distintos dinamismos concretos.

Dado estos momentos centrales del carácter físico y estructural de la realidad, hay que mencionar algo más. Hay diferentes estructuras de la realidad con dinamismos más complejos que otros, pero cada una precisa en su propia estructura. A esto se refiere cuando plantea:

No es lo mismo la estructura dinámica del movimiento local, la estructura dinámica de los fenómenos físicos, que la estructura dinámica de un ser vivo, de una persona humana, y mucho menos del conjunto entero de la historia y de la sociedad humana. Y esto nos indica, evidentemente, que el dinamismo tiene estructuras precisas; que no se puede hablar de dinamismo sin más.⁵²³

En esta clasificación de los dinamismos de la realidad, también conviene destacar los tipos de dinamismos concretos que Zubiri otorga al pensar en estas estructuras precisas. Distingue entre dinamismo: causal, de la variación, de la alteración, de la mismidad, de la suidad, de la convivencia y como modo de estar en el mundo. Cada uno de estos dinamismos poseen estructuras precisas y son momentos de la realidad en cuanto tal, además “esta realidad es activa y precisa por sí misma y no en virtud de potencia que emergen de ella”⁵²⁴. En este sentido la

⁵²³ Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, 64.

⁵²⁴ *Ibidem*, 65.

realidad es en y por sí misma, no depende de algo que la sujete. Además, su propia actividad es aquello que pueda dar de sí.

Estas estructuras tienen formas distintas, porque no es lo mismo la estructura del oxígeno o del hierro, que la estructura de un virus o una célula y tampoco la de un perro o ser humano. Cada uno de ellos son sistemas fisicoquímicos diferentes, tienen una unidad coherencial primaria de notas. Cada tipo de materia tiene una estabilidad estructural y al mismo tiempo esta unidad estructural da lugar a nuevas notas, a esto le llamó *subtensión dinámica*.

El aporte de la subtensión dinámica es la respuesta a cómo una estructura pasó de ser materia bioquímica a “dar de sí” una estructura más compleja. Esta estructura “presionada por un medio y una situación vital a los que sólo insuficientemente puede responder, sufre una mutación encaminada a resolver, generando una estructura nueva”⁵²⁵.

Debido a que las cosas tienen un sistema cerrado y cada dinamismo posee una estructura distinta, la propuesta de Zubiri es que las cosas de suyo están dando de sí. Aquí hay una importancia de la elevación como un modo del dar de sí. Diego Gracia, aclara que “En *Estructura dinámica de la realidad*, Zubiri va mostrando los diferentes dinamismos mundanos a partir de los conceptos de «de suyo» y «dar de sí». Desde el átomo originario hasta los póngidos es posible entender todo el universo como un de suyo originario que va dando de sí”⁵²⁶. Esta elevación del dar de sí en los dinamismos concretos ilustra mejor la importancia del estudio de la estructura física de la materia y a su vez que hay dos características importantes en el sistema de Zubiri.

La materia, en cada uno de sus dinamismos, se tiene que entender desde sus estructuras, desde su sistema constructo, clausurado y cíclico, y de una doble respectividad entre la propia sustantividad y las notas que la integran, y en la respectividad con otras sustantividades. Sobre este punto:

la estructura es la patentización de una sustantividad como sistema clausurado y cíclico de las notas que unitaria y constitucionalmente la integra. A lo cual hay que añadir que la sustantividad es en sí misma *respectiva*, y con una doble respectividad: las partes son respectivas unas de otras en la unitaria totalidad de cada estructura, y el conjunto de ellas es respectivo de las demás sustantividades, en tanto que todas forman un «cosmos» (unidad de las cosas reales por su contenido, por ser lo que son) y un «mundo» (unidad de las cosas reales por su mero carácter de realidad).⁵²⁷

⁵²⁵ Ibidem, 103.

⁵²⁶ Diego Gracia. «Prólogo». *Cuerpo y alma*, 26.

⁵²⁷ Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, 91-92.

En este sentido, contemplamos mejor la unidad de lo real que Zubiri señala. En el cosmos y el mundo hay unidad de las cosas reales, de acuerdo con sus niveles estructurales. Una por su propio contenido y la otra por su carácter de realidad. Ambas juegan el rol de la correspondencia y nos ayuda a plantearnos ese carácter de totalidad. Pero en el aspecto de la materia en cuanto a la unidad de las cosas reales por su contenido y por su carácter de ser realidades, se puede hablar en Zubiri de una sustantividad entera o total, lo que Spinoza desde su época entendió como *natura naturans*. Principio activo de toda *natura naturata* que integran y expresa a la naturaleza como total y universal.

En cada uno de los dinamismos del cosmos (variación, alteración, mismidad, suidad y convivencia) da lugar a algo que antes no existía. Ese es su dar de sí, donde la materia se vuelve más compleja. El dinamismo y la causalidad, en este sentido expresa esa materialidad que se complejiza. Hay una actividad en sí misma de la realidad material y cada uno de estos dinamismos presenta su propias características y a la vez se articula con los restantes. Tanto los minerales, como las células y el cerebro humano son parte integrante de esa unidad básica de la realidad.

4. Oscilación entre los dinamismos de Spinoza y Zubiri.

Para Zubiri que “Toda realidad mundana está fundada esencialmente, intrínseca y formalmente en la actualidad somática de la materia, y nace en función de su estructura material”⁵²⁸; esta actualización filosófica Spinoza la tuvo clara y se la explicó a su amigo Henry Oldenburg “le ruego, amigo mío, que considere que los hombres no se crean, sino que únicamente se engendran y que sus cuerpos ya existían antes, aunque bajo otra forma. De aquí se sigue algo que acepto de buen agrado: que, si se aniquilara una parte de la materia, se desvanecería simultáneamente toda la extensión”⁵²⁹; Zubiri entra en juego en esta importancia que tiene la materia, porque él no reduce la materia a lo puramente mecánico, tampoco lo hizo Spinoza, sino que Zubiri apunta a que la materia “es de extraordinaria riqueza, y puede en su momento llegar inclusive a vivir y sentir en sus formas filéticamente más distintas”⁵³⁰, o en otro

⁵²⁸ Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Estudios filosóficos (Madrid: Alianza Editorial: Fundación Xavier Zubiri, 1992), 377.

⁵²⁹ Spinoza, *Correspondencia*, 71 (Ep. 4).

⁵³⁰ Zubiri, *Sobre el hombre*, 454.

estudio expuso que “El ser vivo es, pues, una reestructuración de la materia corpórea, esto es, una reestructuración puramente físico-química, una estructuración de carácter meramente sistemático”⁵³¹; en estos ejemplos sin duda se mira algo que Spinoza aborda en la segunda parte de su *Ética*, en sus tratados y correspondencia. Primero que “La extensión es un atributo de Dios, o sea, Dios es cosa extensa”⁵³², es decir que la naturaleza naturada se sigue de Dios, porque todos los modos de los atributos de Dios son en Dios y no pueden ser concebidos sin él⁵³³.

Hay una unidad material en Dios como sustancia única, porque Dios es cosa pensante y cosa extensa. Spinoza particularmente habla de esta unidad desde el aspecto de lo material en su explicación del movimiento y reposo de los cuerpos. La concepción de un individuo como cuerpo compuesto cuyas partes son *duros*, *blandos* o *fluidos*⁵³⁴ como cuerpos finitos. En el orden cualitativo de la extensión no existe esta finitud porque hay una reintegración infinita, mientras que en el aspecto cuantitativo o talitativo, la materia se agota y desaparece.

También menciona que “toda la naturaleza es un individuo cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitos modos sin mutación alguna de la totalidad del individuo”⁵³⁵. Lo que propuso Spinoza en esta parte fue el carácter de unidad material en el atributo de la extensión. Para él fue necesario hablar de la naturaleza de los cuerpos para explicar la corporalidad humana dentro de la totalidad de la naturaleza. Zubiri como heredero de esta explicación sobre el carácter material, habló de la respectividad de las notas materiales que están constitutivamente en función de los demás sistemas de notas y que estas notas sustantivas o cosas reales “son momentos más o menos abstractos de una única sustantividad que compete al todo”⁵³⁶. En esta comparación entre Spinoza y Zubiri se comprende la preocupación y defensa de ambos autores por hablar de la unidad material cuando se refiere a la naturaleza total de la realidad, a la del viviente y al ser humano en particular. En Spinoza y Zubiri, la mente surge de la materia y por eso “La mente humana no percibe ningún cuerpo externo como existente en acto sino por medio de las ideas de las afecciones de su cuerpo”⁵³⁷, esto se sostiene por una proposición anterior que Zubiri también rescató en su obra “El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las

⁵³¹ Zubiri, *Espacio. Tiempo. Materia*, 360.

⁵³² Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 104 (E2p2). Y también es cosa pensante.

⁵³³ *Ibidem*, 80 (Ep29e).

⁵³⁴ *Ibidem*, 124 (E2p13eLem3ax3).

⁵³⁵ *Ibidem*, 127 (E2p13eLem7e).

⁵³⁶ Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, 98-99.

⁵³⁷ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 2020, 141 (E2p26).

cosas”⁵³⁸, en el caso de Zubiri lo dice así: “todo lo que es psíquico es corpóreo y todo lo que es corpóreo es psíquico”⁵³⁹. De esta manera ambos juegan una confluencia que ha sido necesaria investigar en tanto que realidad material.

Con este ejemplo de interferencia en el párrafo anterior, la investigación está centrada en la oscilación de los principios metafísicos de Spinoza y Zubiri que se van repitiendo a lo largo de sus obras para dar repuestas a cómo confluye la realidad material, orgánica y viva con aquello que se llama mundo, totalidad y realidad divina. Lo primero que se hace en la investigación para oscilar los principios metafísicos de Spinoza y Zubiri es apuntar al problema de un Dios ni antropomórfico ni transitivo, sino la posibilidad de plantear un Dios desde una vía física y cósmica, y sobre cómo la experiencia humana tiene cierta sensibilidad afectiva con Dios o la totalidad de la naturaleza. Esta parte da un siguiente paso para apuntar a un panenteísmo y panteísmo entre ambos autores⁵⁴⁰. Y por último centrar la investigación en la estructura dinámica de la sustancia y sustantividad desde un carácter estrictamente de realidad material. De esta manera se puede hablar de una oscilación filosófica de la riqueza material y divina en la unidad de lo real.

A pesar de que Zubiri distingue entre sustantividad y sustancia hay momentos en que él mismo es consciente que no puede deshacerse del todo de la sustancia porque no se puede romper con la tradición. Además, el término de sustancia no fue que desapareció con la filosofía moderna, de hecho, ha quedado hasta hoy para hablar de ciertas sustancias materiales como la sustancia molecular. Más bien él dialoga y supera, las distingue y a la vez acopla a su propuesta filosófica como paso con la sustancia de Aristóteles. En este sentido deja abierto una distinción entre sustancia y sustantividad. Me parece que en ese diálogo intersecta en ciertos puntos con la sustancia de Spinoza:

La sustantividad no es la sustancialidad aristotélica. Para Aristóteles, la sustancia es sujeto de propiedades ante todo esenciales. Pero aquí, las cosas reales no son sujetos

⁵³⁸ Ibidem, 108 (E2p7).

⁵³⁹ Zubiri, *Sobre el hombre*, 456.

⁵⁴⁰ Es importante explicar que la filosofía de Spinoza no es panteísta en absoluto y tampoco panenteísta. Ya lo dice Víctor Manuel Pineda, quien rescata el estudio de Gueroult sobre la estructura del Dios de Spinoza: “Al panenteísmo de Spinoza, punto de vista que consistiría en concebir que todo lo individual está integrado en la naturaleza de Dios, habría que concebir el panteísmo que consideraría el plano de la multiplicidad de la naturaleza de Dios como un género afirmativo de la existencia de lo finito. No sólo hay Dios, también hay cosas divinas: la agonía y la fuerza por la que perseveran en el ser todos los individuos son expresiones del esfuerzo de los individuos como de la potencia de actuar de Dios”. Cfr. Pineda Santoyo, «Sacrificio, agonía y salvación del individuo (Sobre el Spinoza de María Zambrano)», 151-52.

sustanciales sino sistemas sustantivos. Para Aristóteles lo que aquí llamo ‘notas’ son ‘accidentes’, esto es, realidades insustantivas. Pero en lo que nunca pensó Aristóteles es en que puede haber sustancias insustantivas. Y las hay, por ejemplo, las innumerables sustancias que componen mi organismo. En el organismo no hay más que una sustantividad, propia del organismo como sistema. Y todas sus sustancias, por ejemplo, la glucosa, tienen en sí y por sí mismas lo que se ha llamado su propia sustancialidad. Sin embargo, esta misma glucosa ingerida en mi organismo ha conservado su sustancialidad (prescindiendo de las transformaciones metabólicas) pero ha perdido su sustantividad para convertirse en mera ‘nota-de’ mi sistema orgánico. Es en él una sustancia insustantiva. Precisamente por esto no llamo a las notas ‘propiedades’ sino ‘notas’. No son propiedades inherentes a un sujeto sino notas coherentes entre sí en la unidad del sistema.⁵⁴¹

El carácter metafísico de la realidad desde una perspectiva científica entre Spinoza y Zubiri expresan cómo la geometría en la modernidad y la física contemporánea han ido descifrando los principios de la realidad material. Spinoza restituye la realidad material como un aspecto finito en la dimensión del atributo extenso de la sustancia. Zubiri propuso que la materia es la unidad primaria de las sustantividades. Ellos defienden la materia frente a posturas donde el pensamiento tiene mayor importancia que la realidad material. Una de las primeras oscilaciones en esta investigación es que para pensar las pasiones y el cuerpo hay que tender hacia bases de la realidad material en cuanto física. Sólo así se puede dar una filosofía del cuerpo o de las pasiones. No hay estética y metafísica de la realidad, sino hay una base clara de la realidad material. El objetivo de estos filósofos fue apuntar hacia ese principio físico.

Para Zubiri las cosas reales son dinámicas en tanto que reales⁵⁴²; cada sustantividad es respectiva a todas las demás y la respectividad de estas sustantividades en unidad es lo que Zubiri llamó mundo. El mundo es la unidad de la respectividad dinámica. Este mundo no tiene que entenderse como una teoría de un gran Todo, sino como unidad dinámica de todas las cosas en respectividad. Frente a esta definición sobre el mundo, ¿cómo es posible pasar del estudio de los dinamismos particulares a una totalidad respectiva de las cosas en tanto que mundo sin caer en una concepción sustancialista?

Hay un pasaje bien interesante que es necesario desentrañar para los fines de esta investigación. A Zubiri le importa mucho hablar del Universo entero o de la totalidad del Cosmos, metafísicamente en el orden de la realidad propone sustantividad que compete al todo (también propone conceptos como unidad estructural del cosmos). En esas afirmaciones hay una

⁵⁴¹ Zubiri, *El hombre y Dios*, 21. Spinoza sí pensó en la sustancia insustantiva por el principio de causalidad.

⁵⁴² Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, 313-14.

necesidad filosófica por hablar de la totalidad o del todo en término sustantivitas y no sustancialistas. Esto no varía mucho de la propuesta de sustancia activa que ya hemos planteado en Spinoza. Zubiri mencionó:

hablamos en plural de muchas sustantividades, cuando la verdad es que en realidad (prescindiendo del hombre en algún aspecto de su realidad) ninguna cosa tiene plenitud de sustantividad: todos son momentos más o menos abstractos y extractos de una única sustantividad que compete al todo. De ahí que la determinación de una causa está siempre pendiente de la variación del punto de vista según se considere la sustantividad de una cosa en plenitud –cosa que sería falsa– Este todo no es sujeto ni tampoco una raíz; en él consiste la pura estructura de la respectividad en tanto que en y por sí misma es activa.⁵⁴³

Para Spinoza esa pluralidad de sustantividades son los modos finitos e infinitos. Ellos no tienen plenitud de sustancia, porque solo hay una única sustancia. A mí me parece filosóficamente problemático este punto de oscilación entre Spinoza y Zubiri porque al hablar de una única sustancia o de una sustantividad que compete al todo, aquí lo que hay es una transición metafísica de dos autores que plantean un orden inmanente de la realidad. Lo mismo paso con los atributos de la sustancia, pero:

aun cuando dos atributos sean concebidos realmente distintos, esto es, uno sin intervención del otro, no podemos concluir de ellos, no obstante, que constituyan dos entes o dos sustancias diversas. Pues pertenecen a la naturaleza de una sustancia el que cada uno de sus atributos sea concebido por sí, ya que todos los atributos que tiene han sido siempre simultáneamente en ella y ninguno ha podido ser producido por otro, sino que cada uno expresa la realidad o el ser de la sustancia.⁵⁴⁴

Hay una oscilación entre la sustancia de Spinoza y los múltiples conceptos de sustancia que han existido en filosofía y las ciencias. La radical sustantividad que compete al todo de Zubiri también es una visión que puede hablar del sistema entero del cosmos y sus diferentes dinamismos.

En el acápite sobre la perspectiva científica de Spinoza mencionamos que la geometría no es el único método para descifrar los principios de la realidad. También destacó el carácter empirista de Spinoza que sostiene que los experimentos de las ciencias de la naturaleza ayudaron a acercarse con mayor claridad a los principios de la realidad con responsabilidad física.

Ambos defendieron que la materia es esencia física constitutiva. Cada uno a su manera en cuanto a los alcances físicos que vivieron. Spinoza desde las leyes de la mecánica y Zubiri las

⁵⁴³ Ibidem, 98-99.

⁵⁴⁴ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 51 (E1p10e).

leyes de la mecánica cuántica. Ambos se integran en el aporte que tiene el carácter del cuerpo aceptando que darle su lugar a la materia, no-viva y viva, es principal. Aunque Zubiri pensó que el pensamiento del siglo XVII sobre la materia fue insuficiente se equivoca al englobar que esa época tenga un empobrecimiento de la realidad material como lo dice en este texto:

La ciencia y la filosofía, desde el siglo XVII, han rebajado la materia hasta identificarla precisa y formalmente con un sistema físico-químico “no-vivo”. Y esto es un empobrecimiento inadmisibles de la realidad material. Porque la materia tiene, en su propio carácter de materia, caracteres estructurales distintos de los que se formulan en las leyes fisicoquímicas, por ejemplo, las características expresadas en ciertas leyes biológicas. Así, sentir es una propiedad de la materia, una propiedad, como veremos, sistemática, pero rigurosamente material. Esto es, la materia así entendida, según unas estructuraciones puramente materiales, siente, exactamente igual a como se desliza en un campo gravitatorio o electromagnético.⁵⁴⁵

Cuando propone su visión de la base física sobre el concepto de materia Zubiri engloba el modelo mecánico del siglo XVII como si la mayoría de los filósofos no expandieran el concepto de materia como eje fundamental en la realidades vivas, sino un concepto de materia estático. Este es un ejemplo sobre cómo Zubiri escapa de un Spinoza por ser un filósofo de la modernidad para revivirlo de manera camuflada desde lo que él quiere proponer en su clasificación de la materia elemental, orgánica y biológica. Estos pueden tener mayor relación con la propuesta cartesiana de la extensión.

Zubiri mantiene algunas visiones generalizadas de ciertos momentos de la filosofía que le permitieron desarrollar sus propias críticas. Pero lo que no dice es que esta época le ayudó a él para descubrir su propuesta de la estructura principal de la materia en tanto que elemental, orgánica y biológica.

Nos parece que Spinoza no entra en ese empobrecimiento de la realidad material, sino que la resalta al exponer la estructura de la extensión como atributo de la naturaleza y sus diferentes modos de ser expresada. La extensión está estructurada como “movimiento y reposo” en el modo infinito inmediato, la “*facies totius universis*”⁵⁴⁶ en el modo infinito mediato y los cuerpos como modos finitos. Zubiri en su definición de la materia como talidad, actualidad y determinante de estructuras supera estas definiciones escolásticas que Spinoza también modifica para su propio

⁵⁴⁵ Zubiri, *Espacio. Tiempo. Materia*, 357-58.

⁵⁴⁶ Para Atilano Domínguez hay una interpretación física de la *facies totius universi* “vendría, pues, a ser algo así como una metáfora de lo que Newton llamó ley de la gravitación universal y los físicos recientes llaman las “constantes físicas” universales, con las que se intenta unificar la relatividad y los cuantos en una teoría superior” Domínguez, «Notas», 2020, 311.

sistema. En su correspondencia con Schuller, éste le pide una mejor explicación sobre el papel de la *res extensa* como atributo de Dios “Desearía ejemplos de aquellas cosas que son inmediatamente producidas por Dios y de aquellas que lo son mediante alguna modificación infinita”⁵⁴⁷, Spinoza le respondió para darle ejemplos de los modos infinitos inmediatos y modos infinitos mediatos del pensamiento y la extensión: “del primer género, en el pensamiento, el entendimiento absolutamente infinito; en la extensión, en cambio, el movimiento y el reposo; del segundo género, la faz de todo el universo, la cual, aunque varíe de infinitos modos, permanece no obstante, siempre la misma”⁵⁴⁸; esta clasificación de la materia confirma que no sólo depende del carácter físico-químico no-vivo. Cuando se refiere a los cuerpos tiene en cuenta a los cuerpos no-vivos y vivos que son los modos finitos de la extensión.

Hay una estructura de la esencia-materia que se implican mutuamente de manera posicional, cualitativa y estable. Al mismo tiempo hay distintos tipos de materia que es importante distinguir las y diferenciarlas con la concepción de materia que empezó a definirse en la modernidad.

La concepción moderna de naturaleza es superada por Zubiri al reajustar este concepto como cosa y no como ley. Para él la tradición del pensamiento moderno de Galileo a Kant, en el que también pasa Spinoza, posicionó su estudio sobre la esencia de la realidad desde las leyes de la naturaleza. Spinoza lo defiende a lo largo de su obra cuando propone los atributos y los modos inmediatos infinitos. Las leyes de la mecánica de los cuerpos juegan un papel importante, pero Zubiri piensa que no es suficiente lo que las leyes de la naturaleza ofrecen, sino que es preciso “reivindicar aquí el concepto de naturaleza como cosa”⁵⁴⁹ que actúa por la estructura de notas que posee. Pero estas notas son los momentos que posee esa cosa desde la materia y su estructura elemental hasta su estructura biológica.

Pensamos que Spinoza mantuvo esa visión en los atributos de la extensión y el pensamiento como dos momentos esenciales de la sustancia. No puede haber extensión sin pensamiento y pensamientos sin extensión. Su propuesta en el segundo libro de la *Ética* es un ejemplo de esa unión de los atributos.

⁵⁴⁷ Schuller a Spinoza. Cfr. *Correspondencia*, 307 (Ep. 63).

⁵⁴⁸ *Ibidem*, 310 (Ep. 64).

⁵⁴⁹ Zubiri, *Sobre la esencia*, 107.

La diferencia entre ambos autores estriba en que uno piensa en los atributos y el otro deja ese sistema a un lado para quedarse en la cosa real y desde ahí plantear la totalidad del cosmos.

La estructura material de Spinoza es comprobada geométrica y empíricamente. En el caso de Zubiri su comprobación de esa estructura está en los hechos físicos. Deja a un lado la dimensión geométrica. Pero si uno hila estos problemas filosóficos, Spinoza sabe que la matemática es un modelo y la geometría es una perspectiva de la realidad. No satisfecho acude a los recursos que la nueva física está aportando, y es interesante su aporte sobre el movimiento y los afectos de los individuos simples y complejos. Zubiri va aún más a fondo y ya no habla de esos individuos, sino que habla de notas constitucionales y constitutivas. Ambos intentan explicar la base estructura de la realidad material.

Spinoza necesita un método claro y distinto, en ese sentido es cartesiano. Zubiri necesita hechos que las teorías físicas han encontrado.

Otra de las oscilaciones entre estos autores está en el modelo geométrico. En su propuesta sobre la realidad material hay un espacio para la realidad de lo matemático que Zubiri tiene en cuenta, para él “El espacio geométrico es real con la misma realidad según la cual es real esta piedra. No es un mero concepto, pero es realidad libremente realizada: libre pero real, real pero libre [...] El espacio geométrico no es un sistema de conceptos objetivos, pero *la construcción* realiza postuladamente estos conceptos objetivos”⁵⁵⁰, Spinoza fue aún más radical sobre la geometría, no es sólo construcción o modo de realizar conceptos, sino que la realidad puede ser geoméricamente verificable porque son puntos, líneas y objetos geométricos más complejos. Spinoza tiene en cuenta la definición genética de su tiempo.

Otra de las oscilaciones que compete a este apartado está en cómo la propuesta del dinamismo de la realidad y sus estructuras ayudan a pensar la totalidad. Zubiri tiene una idea de totalidad y con ella busca cómo apartarse de la idea de todo que Spinoza propuso. En el capítulo anterior vimos como Zubiri cataloga a Spinoza como un filósofo panteísta y siempre relacionado con la filosofía de Hegel. Sobre este punto expresó:

puede pensarse que yo esté apelando a una especie de idea de gran Todo, que va teniendo vicisitudes dinámicas, un poco al modo como Spinoza pretendía hacer con su sustancia única o como lo pretende Hegel con su espíritu absoluto [...]. En ambas concepciones, el Todo, aparece como una magna sustancia, como una magna cosa. Y

⁵⁵⁰ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 136.

esto es absolutamente insostenible. No hay más cosas que cada una de las cosas reales. El Todo no tiene este carácter de una especie de realidad omnímoda, de la cual las cosas existentes fueran nada más que momentos suyos. Lo que sucede es que cada cosa, cada una de ellas es constitutivamente respectiva a las demás.⁵⁵¹

Las ideas de *mundo*, *cosmos* y *Todo* que Zubiri utiliza recurren a un tipo de monismo de respectividad mundanal interna y plural. Para la unidad del cosmos no hay que buscar en una definición *a priori* sino que hay que ver cuál es el matiz e ingrediente de su estructura; para Zubiri la realidad como mundo es desarrollado en el horizonte de la apertura, pluralidad e innovación cuanto tal, que es respectiva en cuanto tal –que es a lo que yo he llamado Mundo”⁵⁵². Lo importante en esta distinción es ver cómo la filosofía de Zubiri nos ayuda a distinguir entre el espacio trascendental (realidad) y el espacio talitativo (lo real).

El espacio talitativo (lo real) compete a lo sentiente, contenido y cosmos. Entre cada uno de estos espacios: inteligencia y sentiente está la persona; formalidad de realidad y contenido están las sustantividades; entre mundo y cosmos oscila la idea de Todo.

La persona en virtud de su intelección capta la formalidad de realidad de las sustantividades; entonces tiene abierto el espacio trascendental que es el de la realidad. Y continuando en el ámbito del campo se llega al mundo como unidad de respectividad en la versión trascendental. En cambio, lo sentiente conectaría con su contenido, por lo que el contenido es tal que está bajo la función talitativa; esto abre el espacio talitativo que permite llegar al cosmos.

Entre la oscilación de la sustancia y sustantividad de ambos autores, cabe mencionar algo muy importante. Zubiri no está de acuerdo con la propuesta de sustancia de Aristóteles y de nadie que sigue esta tradición porque la sustancia se trata de una concepción mental. Hay un soporte de la realidad, pero como hecho ese soporte es mero concepto. Lo importante es advertir que también Spinoza renueva la sustancia de Aristóteles, porque para él no hay varias sustancias sino una..

La sustantividad compete al Todo porque Zubiri presentó esta idea de *mundo*, *cosmos* y *Todo* *bajo* la idea de respectividad abierta, de una pluralidad de modos y formas de realidad para no caer en un tipo de monismo en respectividad plural.

⁵⁵¹ Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, 314.

⁵⁵² *Ibidem*, 94.

Para pensar la unidad del cosmos no hay que buscar en una definición *a priori*, sino que hay que ver cuál es el matiz e ingrediente de su estructura; para Zubiri la realidad como mundo es desarrollada en el horizonte de la apertura, pluralidad e innovación.

En la segunda parte de la *Ética*, por ejemplo, Spinoza propone que para hablar del cuerpo es necesario tener en cuenta lo que se entiende por materia. El cuerpo expresa “de cierto y determinado modo la esencia de Dios en la medida que se considera como cosa extensa”⁵⁵³. Si Dios es la Naturaleza o sustancia absolutamente infinita, y uno de sus atributos lo denomina cosa extensa, entonces es importante saber cómo evidenciar este atributo para comprender la esencia material de Dios.

Cuando hablamos del cuerpo, las pasiones, los afectos, la imaginación o la razón, hay que tener en cuenta que no son características separadas sino la unidad del acto mismo de cómo el ser humano aprehende realidad y crea mundo. Para hablar de cualquiera de estos elementos es importante la materia como fundamento o principio físico. Esa es la oscilación concreta en la perspectiva física de ambos autores.

5. Conclusión

En los acápites de este capítulo expusimos los problemas que abordaron estos filósofos en torno a la materia, sus perspectivas científicas que los influenciaron y cómo ese contexto fue motivo para crear propuestas sobre la mecánica y dinámica de la realidad.

Para una metafísica sobre la materia es necesario ser responsable a las demandas de la época. Por eso vimos, la importancia de hablar desde una teoría física de la realidad acorde a la evolución dinámica de la materia elemental, corporal y biológica. Ni Spinoza ni Zubiri fueron científicos, pero sus filosofías tienen un sustento o bagaje en las novedades de las ciencias de la naturaleza.

También, expusimos como el principio de la materia está en una constante fuerza de choques y en construcción. La materia en su cualidad de perseverar en sí misma demuestra que para ella es central la interacción entre cada uno de los cuerpos complejos. A esta interacción o conexión, Zubiri le llamó respectividad, tanto del cuerpo mismo de una sustantividad como su

⁵⁵³ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 101 (E2def1).

conexión con otras sustantividades. Con ello nos dimos cuenta de la importante renovación de Zubiri para una filosofía como la de Spinoza.

En cada una de sus posturas hay una inclinación por pensar en la totalidad del cosmos. Pensamos que esta mirada los lleva a un tipo de monismo donde hay correspondencia constante entre cada uno de los niveles de la materia o estructuras dinámicas. Estas estructuras del cosmos se articulan entre sí. En el caso de Spinoza, esto se da en la sustancia única y en el caso de Zubiri esto se da en una plenaria sustantividad que define como totalidad de la realidad, en su carácter talitativo (cosmos) y trascendental (mundo). Este de principio de correspondencia en la estructura física de la materia nos lleva a confirmar una unidad de lo real.

REFLEXIONES FINALES

1. Conclusión general

Trazar una investigación para comparar la filosofía de Spinoza y Zubiri fue ambiciosa desde un inicio. Y en la medida que ahondamos en cada uno de sus sistemas filosóficos el trabajo empezó a ser abrumador. Poner a Spinoza, autor clásico y con una recepción propia de bibliotecas especializadas, frente al sistema vasto y también sistemático de un filósofo arduo como Zubiri fue aceptar de entrada un enfrentamiento de conceptos y objetivos. Admitimos que las tensiones expuestas fueron complicadas por dos razones. Primero, a estos autores los separan tres siglos de pensamiento, cambio de paradigmas y hallazgos que enriquecieron sus perspectivas. En segundo lugar, cada uno tiene un sistema de escritura diferente que en todo momento exigía estar en dos dimensiones del lenguaje. Pero mientras existió una apuesta por crear una costura sólida entre estos autores, como desarrollamos en esta tesis, entonces sí que fue posible hablar de una unidad de lo real en tanto que riqueza divina y material. Al punto que mientras más profundizamos, encontrábamos oscilaciones fundamentales. Nos dimos a la tarea de dar cuenta de la totalidad desde una visión de filosofía primera.

Dimos un rodeo por cada uno de estos autores para saber en qué momento existían puntos de encuentros sólidos y con un sentido metafísico que colaborara en la investigación de sus trabajos. Además, que pudiera asomarse a los eventos que la filosofía actual intenta responder. Por eso un punto en común entre estos autores es el concepto activo que tiene la realidad en su doble movimiento de divino y material. Principios que encaminaron toda la investigación y que gracias a ellos los momentos de mayor contacto entendimos por qué era necesario aceptar que en Zubiri existió una influencia de Spinoza y por qué el sistema de Spinoza está, en algunos puntos, renovado en la filosofía de Zubiri.

A lo largo de este escrito la unidad fundamental de lo real se entretejió en un realidad divina mundana que entendimos desde un espejismo de principios: sustancia y sustantividad, naturaleza y mundo, modos finitos y cosas reales, faz total del universo y cosmos, panteísmo y panenteísmo, inmanencia y trascendencia. Cada uno de estos paralelismos conceptuales nos confirmaron que, para estudiar la estructura de la realidad, a partir de Spinoza y Zubiri, es

necesario que estos conceptos dialoguen entre sí y construyan la riqueza material y divina de la realidad.

El hecho de pensar a un Dios como naturaleza y atreverse a justificar su realidad en la dimensión mundana es una apuesta radical. Sobre todo, en un contexto donde el concepto de naturaleza aún se expone como un objeto bajo el dominio del ser humano. Si el mundo de la naturaleza y Dios comparten una misma dimensión en cuanto ellos son la totalidad de lo real entonces es posible pensar una filosofía que abone a un tipo de democratización de la naturaleza, entendida esta democratización como una participación activa y total de la realidad; donde hablar de una estructura de la sustancia en cuanto a sus modos y de una sustantividad total en cuanto a cosas reales no presente una jerarquización del dominio sino una evidencia de que todas las cosas reales participan activamente, cada una en sus diferencias y desde sus determinaciones, pero todas ellas en respectividad.

Llamarle Dios a esta visión denomina una apuesta teórica y práctica de cómo el mundo o naturaleza tiene un valor divino y material. Al pasar por este tipo de posibilidad material y divina es posible hablar de una materia elemental, orgánica y biológica en el que su *conatus* y poder de lo real destacan las cualidades de las cosas reales, no vivas y vivas, sensibles y no sensibles.

Esta fue la labor que nos propusimos durante estos cuatro capítulos. A continuación, haremos una recopilación de las ideas principales que desarrollamos hasta ahora.

Primero: Zubiri fue influenciado por Spinoza durante toda su vida. En algunos momentos en mayor o menor medida le ayudaron a responder algunos de los problemas metafísicos que él mismo enfrentó. Por lo que era importante atender a cada una de las obras donde Zubiri menciona a este autor o hace un guiño a su filosofía. El primer problema cuando estábamos en esta exploración fue la de ver cómo trabajaban conceptos similares, pero cada uno le puso su propio sello. Debido a eso, el primer capítulo está diseñado para dar una bienvenida conceptual y clarificar de entrada los conceptos a trabajar: Dios, materia, mundo, inmanencia, trascendencia y realidad. Cada uno de ellos fue conceptualizado por cada uno de sus autores para saber cómo era posible un estudio comparativo.

Segundo: una vez llegada la clarificación de conceptos era importante, como continuación de este capítulo, ver los puentes que podíamos trazar dentro de la dimensión del pensamiento filosófico de Zubiri. Así evidenciamos que Spinoza estaba ahí, como un autor principal dentro de

la obra del filósofo vasco. Y para ello necesitamos remontarnos a la primera etapa filosófica de Zubiri. Fue que empezamos con la filósofa María Zambrano, quien fue influenciada por los cursos impartidos por su maestro durante la década de 1930. Fechas en que la lectura de Spinoza tuvo una recepción acosmista de Hegel donde mantienen la concepción que en el sistema spinozista sólo existe Dios como sustancia infinita, mientras que el mundo finito no. Lo que demostró que esa lectura reflejaba sólo una parte de las ideas del filósofo neerlandés, porque en toda su obra hay una preocupación por la actividad independiente de los modos finitos como expresiones múltiples de la sustancia única. Eso nos ayudó a ver cierto sesgo en la lectura de Zubiri.

Tercero: mientras Hegel era el mediador durante la lectura que Zubiri hizo de Spinoza, hay dos ideas que fueron expuestas en las clases de historia de la filosofía del filósofo vasco. La de *Omnis determinatio negatio est* y *Ordo et connexio*. A Zubiri estas ideas fueron motivos para comprender cómo algunos filósofos de la modernidad, en particular Hegel, respondieron al horizonte de la creación para plantear a Dios como un absoluto indeterminado, la negación como parte de una visión dialéctica y la determinación como un ejercicio de delimitación entre las cosas reales y los conceptos que se predicán. Y *Ordo et connexio* como tesis del paralelismo en el que las ideas es el mismo orden y conexión de las cosas, influenció tanto en la lectura de Zubiri que es una de las tesis que él más adelante acuñó y actualizó para su propio pensamiento sobre cómo la realidad en tanto que material y divina es un paralelismo necesario e intramundano.

Cuarto: el siguiente puente fue cómo Zubiri acudió a su lectura de Spinoza para criticar el concepto de cuerpo en Descartes y desarrollar una idea de la unidad cuerpo y alma. Este fue uno de los problemas principales durante todo el trabajo del vasco. Con los años fue escalando su idea de unidad cuerpo y alma, como unidad psico-orgánica en la sustantividad humana. La superioridad de la *res cogitans* como controladora del cuerpo, ya era insostenible en el pensamiento de Spinoza. Pero fueron la superación de los resabios teológicos de Zubiri, junto a la tarea de demostrar con hechos esa unidad psicosomática lo que llevó en su filosofía a una constante construcción del aspecto corporal y sentiente del ser humano.

Quinto: dentro de la filosofía de Zubiri como la de Spinoza la dimensión de lo divino jugó un papel radical por no decir que en ambos es el punto más importante de todos. Al preguntarse de qué manera era posible la relación entre lo divino y la realidad de las cosas tuvieron en cuenta

Escoto Eriúgena y su división de la naturaleza. En muchas ocasiones Zubiri acudió a la relación entre *natura naturans* y *natura naturata* para responder cómo la naturaleza producía naturaleza. En su obra de madurez y otros de los capítulos mencionará la importancia del brote de la vida como una relación entre *natura naturans* y *natura naturata*.

Sexto: en este primer capítulo llegamos a la conclusión que la influencia de Spinoza en Zubiri es evidente porque aparece en los temas principales que desarrolló en sus obras principales. De esta manera, empezar el desarrollo de la investigación con este panorama nos permitió aceptar la importancia de entretener sus conceptos hasta saber que en la tensión era posible dar una idea de dos problemáticas importantes para ellos: el carácter de lo divino y lo material.

Séptimo: en el segundo capítulo presentamos la estructura y el problema de Dios. En ninguno de estos filósofos hay un carácter transitivo del teísmo clásico. La importancia está en definir a Dios desde un aspecto intramundano en el que las cosas reales expresan esa realidad divina. Spinoza definió a Dios como sustancia única y Zubiri como realidad absolutamente absoluta. La relación entre ambos es que el ser humano conoce a Dios entre las cosas reales.

Octavo: en el desarrollo sobre el problema de Dios, ambos están alejados de las ideas antropomórficas. Sólo así es coherente entender su riqueza y su relación estrecha con las demás cosas reales. Dios pensado desde las cualidades del ser humano lo convierte en una idea insuficiente, política y religiosamente peligrosa. Las leyes del ser humano no pueden ser las mismas que las de Dios porque la realidad es más vasta.

Noveno: para ellos, Dios es fundamento de la vida y el mundo. Ya sea como causa eficiente e inmanente en Spinoza o como experiencia personal en Zubiri. Aquí difieren nuestros autores, porque en ningún momento el Dios que Spinoza concibe es el de una experiencia. Las cosas reales son en Dios y Dios es expresión a ellas. Mientras que, para Zubiri, sólo en la experiencia personal y hacia las cosas reales crea una marcha hacia la realidad divina. En algunos momentos esto se parece al amor intelectual de Dios de la quinta parte de la *Ética* de Spinoza porque en el conocimiento de las cosas uno conoce a Dios.

Décimo: este conocimiento de Dios nos llevó a plantearnos si existe una estructura panteísta o panenteísta en los modelos de sus filosofías. Ambos destacan en proponer una interrelación entre lo divino y el mundo. Un tipo de unidad de lo real. En los dos hay una

panenteísmo de corte intramundano que afirma que las cosas están en Dios, pero que ellas tienen una actividad independiente y un enriquecimiento dinámico que las hace propiamente divinas.

Undécimo: hablar de un panenteísmo intramundano nos permite hablar de la una unidad de lo real, en el que lo divino corresponde a lo material porque en la riqueza de lo material están esas cualidades positivas en el que las cosas reales sobresalen. Lo divino está en las cosas porque sus estructuras, y en la profundización de sus estructuras, ellas mismas sobresalen. Hay en este modo de pensar una univocidad que apunta hacia una inmanencia, carácter intrínseco de la realidad en general y de las cosas reales en particular. Y una trascendencia que ahonda y destaca a la realidad misma en su estructura interna y respectiva con las demás cosas. Este tipo de inmanencia y trascendencia de la realidad ya sea como cosas reales, modos o hechos físicos, nos permite hablar de una realidad de la correspondencia de identidad entre las cosas reales y Dios. Una identidad de panenteísmo intramundano, donde Dios y las cosas reales se afectan entre sí.

Duodécimo: la estructura física de la realidad material como último capítulo de nuestra investigación hace un llamado a la perspectiva y conocimiento científico en el que estuvieron involucrados Spinoza y Zubiri para tener una concepción material. Sus bases metafísicas afirman que la materia es cuantificable y en ese conocimiento uno puede comprender la cualidad de la realidad en general. Ya sea que la perspectiva de Spinoza fuera mecánica y la de Zubiri dinámica, ambas buscaban descifrar los principios de la realidad material, al punto que darle lugar a la materia viva y no-viva fue principal.

Desde ahí se piensa en una unidad del cosmos en cuanto al carácter talitativo, cuantificable, donde todas las cosas que son cuantificables y coexisten en el espacio pueden ser descritas desde su sistema físico cerrado y su apertura con otras cosas reales o articulación con los cuerpos. En este caso en el orden talitativo hay una finitud que expresa el carácter infinito de la realidad, donde el infinito o en el orden cualitativo, que también llamamos mundo o extensión, la materia se expresa reintegrándose una con otra.

Pensar en la unidad del cosmos es ahondar en el matiz e ingrediente de su estructura. Por eso pensar la realidad como cosmos y mundo es tener en cuenta la correspondencia entre lo finito e infinito. Y esa correspondencia o unidad de lo real expresa la apertura, pluralidad e innovación; ya sea en el caso de Spinoza de la sustancia y en el caso de Zubiri de la sustantividad en general.

Si hay que hablar de una realidad como totalidad es importante ahondar en el seno físico de lo materia.

Para finalizar este apartado, en cada uno de los planteamientos que abordamos en la investigación nos dimos a la tarea de retratar las diferentes aristas que abordan la unidad de lo real. No descartamos por completo el término de sustancia y tampoco el de sustantividad, ambos están en constante renovación y con ellos se puede hablar de correspondencia. La riqueza divina y material mantienen una correspondencia de un Dios intramundano a través de un modelo panenteísta. Lo inmanente y lo trascendente, al momento de pensar en una realidad absoluta es posible si se aborda desde la realidad mismas de los hechos, en eso que llamamos cosas reales. En la estructura de las cosas reales y su respectividad con otras cosas reales sobresalen sus cualidades. Expresan lo que ellas tienen de divino. El modo de ser ellas mismas, perseverar en la realidad y su capacidad de dar de sí en la escala de lo vivo. Es así como pensamos una riqueza de la vida, dando cuenta que, en sus diferencias y su compleja red de escalas, vivas y no-vivas, cuantificables y cualitativas, finitas e infinitas, es posible intuir las como una unidad entera de realidad.

2. Rutas de continuación en la investigación.

Para hablar de una continuidad era preciso sentar las bases teóricas. En el caso de este trabajo filosófico, pensamos que las bases que seguimos desde la interpretación de los textos principales y desde un conocimiento histórico-filosófico de los paradigmas en los que estos autores desarrollaron sus obras dieron luces para hablar de una unidad de lo real. Y para desarrollar este término a otras temáticas.

Spinoza y Zubiri trazan una correspondencia metafísica que nos da la posibilidad de no descartar el carácter de la sustancia y tampoco el de la sustantividad. Esta operación de igualdad entre ambos conceptos nos ayudó a desarrollar una visión de la sustancia única en la que todas las cosas tienen una funcionalidad por sí mismas y no por un motor externo que impulsa su movimiento y razón de ser.

Esto nos permite a no caer en el poder argumentativo de una providencia que vela por nosotros como creaturas o que goza desde su cuidado hacer o deshacer con lo que tiene bajo su protección; también, al no pensar en un dualismo entre lo divino y lo material es posible pensar

en un horizontalidad de la realidad que somos. Con la unidad de lo real podemos defender desde una filosofía que piensa en lo viviente que no hay una vida que valga más que otra. Llegar a una metafísica de la unidad de lo real nos prepara para una ética o política de la vida.

También, pensar en términos de cantidad de la realidad nos puede llevar a comprender que las cosas se agotan, ciertamente son finitas. Pero, en las prácticas donde no se piensa en el valor de la unidad de lo real, sino en el provecho de la individualidad de lo real las cosas finitas se pueden agotar más rápido. Y en términos de cualidad, todo lo vivo y no vivo sobresale de manera respectiva con otras cosas reales. En sus dinamismos está la riqueza, lo que ellas tienen de divino.

La sustancia no es una especie de realidad estática y homogénea como parece, la sustancia está en el dinamismo de las cosas en cuanto esas estructuras sustantivas representan un todo. Hemos dicho que las estructuras sustantivas tienen diferentes dinamismos. Presentamos que las filosofías de la naturaleza que ofrecen Spinoza y Zubiri parten de estas categorías para ubicar una realidad inmanente y trascendental a la vez, aquí las cosas materiales tienen una relevancia en tanto que su estructura interna: molécula, célula, animales, universo, mundo, Dios, y una estructura entre otras cosas.

Cada uno de estos análisis sobre la riqueza material y divina llaman a una horizontalidad de la estructura intramundana de la realidad. Esto significa hacia una visión panteísta y panenteísta del mundo, donde la unidad de cada uno de estos sistemas ofrece una dimensión inmanente y trascendente. La inmanencia como ese campo transversal en el que hay un orden y conexión entre las cosas, es decir una respectividad. Y en el caso de lo trascendental que ese campo horizontal en que están los dinamismos de la realidad ahonda en el interior de esas cosas reales interconectadas. Es algo que los estudios en biología, por ejemplo, han tratado de ofrecer en sus estudios de los ecosistemas.

Pensar en una democratización de la naturaleza que envuelve a las cosas reales es otra manera de abordar la unidad de lo real. En esa perspectiva horizontal reside la riqueza divina y material de la realidad. Y una ética de la relación individual de las cosas reales y su colectividad respectiva da una razón filosófica, científicamente responsable para hablar de ella a profundidad y al mismo tiempo una manera de vivir entre ese campo de realidad entero.

Alejar a la naturaleza de lo divino y del ser humano ha posibilitado la actitud de dominio hacia los demás seres vivos y todo aquello que sea otro. Ya sea por un Estado que domina a través del miedo y la explotación, o una instrumentalización de la realidad como un objeto que sólo sirve para que los datos, las evidencias, sean la justificación de seguir en esa extracción de la naturaleza. El cambio de una naturaleza también pasa por el cambio de una humanidad. En este caso, religación y *amor fati* a Dios ofrece las herramientas filosóficas para estar en el mundo de los encuentros y de la felicidad por ellos. No como una naturaleza utópica y romántica, sino como ella es fuerte, azarosa y salvaje.

Por último, luego de una investigación sobre la unidad de lo real es preciso hablar de una hermandad de lo vivo y no vivo. Apostar por una construcción intramundana de lo divino para no dar carta blanca a los mecanismos que profanan la naturaleza. Es suicida pensar que la naturaleza es inagotable. Desde estas vías, podemos promover que la intuición y la razón no son instrumentales.

Gracias a la unidad de lo real podemos pensar en un sentimiento de fraternidad con la naturaleza, con el todo.

BIBLIOGRAFIA

A) Baruj Spinoza

Spinoza, Baruj. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducido por Pedro Lomba. Madrid: Editorial Trotta, 2020.

———. *Correspondencia*. Traducido por Atilano Domínguez. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2020.

———. *Principios de filosofía de Descartes*. Traducido por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 2019.

———. *Tratado de la reforma del entendimiento*. Traducido por Atilano Domínguez. Alianza ed, 2019.

———. *Tratado político*. Traducido por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

———. *Tratado teológico-político*. Traducido por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 2019.

———. *Tratado breve*. Traducido por Atilano Domínguez. Madrid: Guillermo Escolar editor, 2020.

Edición crítica

Spinoza, Benedictus. *Spinoza Opera im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften*. 4 vols. Carl Gebhardt ed. (1925, 1ª edición). Heidelberg: Winter, 1972.

Estudios sobre su obra

Aguilar, Claudia. «El modo infinito que es un individuo: la faz total de todo el universo en la filosofía de Spinoza». *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* 24, n.º 2 (2021): 7-23.

Balibar, Étienne. *Spinoza político. Lo transindividual*. España: Gedisa, 2021.

Bayle, Pierre. *Diccionario histórico y crítico: selección*. Traducido por Jordi Bayod. Biblioteca universal Filosofía. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996.

- Benvenuto, Rodrigo Miguel. «Los usos de la noción de causa sui en el sistema de Spinoza». *Círculo Spinoziano. Revista de Filosofía*, n.º 1 (2018): 13-31.
- Buyse, Filip. «Spinoza, Boyle, Galileo: Was Spinoza a Strict Mechanical Philosopher?» *Intellectual History Review* 23, n.º 1 (1 de marzo de 2013): 45-64. <https://doi.org/10.1080/17496977.2012.737990>.
- Chauí, Marinela. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. Brasil: Moderna, 1995.
- . *La nevadura de lo real: imaginación y razón en Spinoza*. México: Fondo de Cultura Económica, 2020.
- Curley, Edwin. *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*. Princeton University Press, 1988.
- De Dijn, Herman. «Spinoza and Galileo: Nature and Transcendence». *Intellectual History Review* 23 (1 de marzo de 2013). <https://doi.org/10.1080/17496977.2012.737997>.
- . *Spinoza: The Way to Wisdom*. West Lafayette, Ind, 1996.
- Deleuze, Gilles. *En medio de Spinoza*. 2 ed., aum. Corr. Buenos Aires, Arg.: Cactus, 2008.
- . *Spinoza y el problema de la expresión*. Traducido por Horst Vogel. Barcelona: Muchnik Ed, 1999.
- Domínguez, Atilano. «Notas». En *Tratado breve*. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2020.
- . «Notas». En *Correspondencia*, Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2020.
- Eremiev Toro, Boris. «La crítica de Spinoza a los trascendentales». *Conatus: filosofía de Spinoza* 2, n.º 4 (2008): 53-60.
- Gabbey, Alan. «Ciência natural e metodologia de Spinoza». En *Spinoza*, de Don Garrett, 185-243. traducido por Cassiano Terra Rodrigues. Brasil: Idéias & Letras, 2011.
- Garrett, Aaron. «The Virtues of Geometry». En *The Oxford Handbook of Spinoza*, editado por Michael Della Rocca, 0. Oxford University Press, 2017. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195335828.013.22>.
- Gebhardt, Carl. *Spinoza*. Traducido por Oscar Cohan. Buenos Aires: Losada, 2007.
- Gueroult, Martial. *Spinoza, I. Dieu (Ethique, I)*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.
- Hampshire, Stuart. *Spinoza*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- Henry, Michel. *La felicidad de Spinoza*. Traducido por Axel Cherniavsky. Buenos Aires: La Cebra, 2008.

- Israel, Jonathan I. *La ilustración radical: la filosofía y la construcción de la modernidad; 1650 - 1750*. 1. ed. Sección de obras de filosofía. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Kisner, Matthew J., y Andrew Youpa. *Essays on Spinoza's Ethical Theory*. Oxford: Oxford university press, 2014.
- Kobayashi, Michio. «L'articulation de la physique et de la métaphysique dans les Principia». En *Descartes. «Principia philosophiae»*, editado por J. R. Armogathe y G. Belgioioso. Italia: La Scuola di Pitagora, 2013.
- Lomba Falcón, Pedro. «Introducción». En *Ética demostrada según el orden geométrico*, de Baruj Spinoza, Bilingüe. Madrid: Editorial Trotta, 2020.
- Llavadot, Laura. «Zambrano-Spinoza: elementos y tránsitos del pensar». En *Claves de la razón poética. María Zambrano: un pensamiento en el orden del tiempo*. Madrid: Trotta, 1998.
- Macherey, Pierre. *Introduction à l'Étique de Spinoza. La première partie. La nature des choses*. Paris: PUF, 2015.
- Mason, Richard. *The God Of Spinoza: A Philosophical Study*. Cambridge, 2010.
- Nadler, Steven. *Spinoza*. Traducido por Carmen García Trevijano. Madrid: ACENTO, 2004.
- . *Spinoza's «Ethics»: An Introduction*. Cambridge Introductions to Key Philosophical Texts. Cambridge: Cambridge University press, 2008.
- Naess, Arne. «Spinoza and Ecology». En *Spinoza: critical assessments*, editado por Genevieve Lloyd. Routledge critical assessments of leading philosophers. London; New York: Routledge, 2001.
- Neumann, Hardy. «De Spinoza a Hegel. Una rehabilitación productiva de la negación». *Revista de Filosofía* 73 (30 de noviembre de 2017): 179-92.
- Pineda Santoyo, Víctor, Manuel. «Comunidad de ciencia, comunidad de potencia; dios y hombre en la filosofía de Spinoza». Universidad Nacional Autónoma de México, 1997. <http://132.248.9.195/pmig2016/0247710/0247710.pdf>.
- . «Ironía y geometría. Spinoza y los románticos». *Revista Conatus* 6, n.º 11 (2011).
- . «Sacrificio, agonía y salvación del individuo (Sobre el Spinoza de María Zambrano)». En *Claves de la razón poética. María Zambrano: un pensamiento en el orden del tiempo*. Madrid: Trotta, 1998.

- Ramos-Alarcón Marcín, Luis. «El concepto de “ingenium” en la obra de Spinoza: análisis ontológico, epistemológico, ético y político». Universidad de Salamanca, 2008. <https://doi.org/10.14201/gredos.19362>.
- . *La teoría del conocimiento de Spinoza*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2020.
- . «Sustancia, inmanencia e individualidad en la Ética de Spinoza». En *El concepto de sustancia: de Spinoza a Hegel*, Primera edición. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Filosofía y Letras, 2018.
- Rocha Buendía, Antonio. «Método, experiencia y divinidad: algunas consideraciones sobre el debate entre Spinoza y Boyle». *Seminario Spinoza MX* (blog), 27 de marzo de 2019. <https://seminariodeestudiosspinozanosmexico.wordpress.com/2019/03/26/metodo-experiencia-y-divinidad-algunas-consideraciones-sobre-el-debate-entre-spinoza-y-boyle/>.
- Schliesser, Eric. «Spinoza and the Philosophy of Science: Mathematics, Motion, and Being». En *The Oxford Handbook of Spinoza*, editado por Michael Della Rocca. Oxford: Oxford University Press, 2017. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195335828.013.020>.
- Solé, María Jimena. *Spinoza en Alemania (1670-1789): Historia de la santificación de un filósofo maldito*. Argentina: Editorial Brujas, 2011.
- Stewart, Matthew. *El hereje y el cortesano: Spinoza, Leibniz, y el destino de Dios en el mundo moderno*. Barcelona: Biblioteca Buridán, 2006.
- Tatián, Diego. *Una introducción a Spinoza*. Buenos Aires: Quadrata, 2009.
- Zac, Sylvain. *Lo Spinozismo ieri e oggi*. Padova, Italia: A. Milani, 1978.
- Zambrano, María. «La salvación del individuo en Espinosa». En *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*. Colección Estructuras y procesos. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

B) Xavier Zubiri

- Zubiri, Xavier. *Cursos universitarios, Volumen I*. Madrid: Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, 2007.
- . *Cursos universitarios, Volumen II*. Madrid: Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, 2009.
- . *Cursos universitarios, Volumen III (1933-1934)*. Madrid: Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri 2012.
- . *El hombre y Dios*. 2a ed. Estudios filosóficos. Madrid: Alianza Editorial – Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1985.
- . *El hombre y Dios*. Nueva edición. Madrid: Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, 2012.
- . *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, 1993.
- . *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 1996.
- . *Estructura dinámica de la realidad*. Estudios filosóficos. Madrid: Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, 1989.
- . *Inteligencia sentiente. *Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial – Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980.
- . *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial – Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982.
- . *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, 1994.
- . *Naturaleza. Historia. Dios*. Madrid: Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 1994.
- . *Primeros escritos: 1921-1926*. Madrid: Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, 1999.
- . *Sobre el hombre*. Estudios filosóficos. Madrid: Alianza Editorial – Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986.
- . *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos, 1932-1944*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

- . *Sobre el sentimiento y la volición*. Estudios filosóficos. Madrid: Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, 1992.
- . *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- . *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, 2001.
- . «Trascendencia y física». En *Gran enciclopedia del mundo*, 18:418-24. Bilbao, 1961.

Estudios sobre su obra

- Ascorra Costa, Paula, y Ricardo Espinoza Lolas. «Cuerpo y alma en Zubiri... Un problema filosófico-teológico». *Pensamiento* 67, n.º 254 (2011): 1061-75.
- Castilla Cortázar, Blanca. «El orden trascendental en Xavier Zubiri». *Anales de la Real Academia de Doctores* 6, n.º 1 (2002): 19-46.
- Corominas, Jordi y Vicens, Joan Albert. *Xavier Zubiri: la soledad sonora*. Memorias y biografías. Madrid: Taurus, 2006.
- Ellacuría, Ignacio. «Presentación». En *Sobre el hombre*, de Xavier Zubiri. Estudios filosóficos. Madrid: Alianza Editorial – Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986.
- González, Antonio. «La vía cósmica hacia Dios según Xavier Zubiri». *The Xavier Zubiri Review* 7 (2005): 91-107.
- Gracia, Diego. *Voluntad de verdad: para leer a Zubiri*. 1a edición. Labor universitaria. Monografías. Barcelona: Labor, 1986.
- . «Zubiri en los retos actuales de la antropología». En *Zubiri desde el siglo XXI*, de Antonio Pintor-Ramos. España: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2009.
- Laín Entralgo, Pedro. *Cuerpo y alma*. Madrid: Austral, 1991.
- Lolas, Ricardo A. Espinoza, y Braulio Rojas Castro. «Naturaleza, materia y lo estético... Zubiri lector “radical” de Spinoza». *Revista de Filosofía Aurora* 32, n.º 56 (2020). <https://doi.org/10.7213/1980-5934.32.056.ds07>.
- Niziński, Rafał S. «Panenteísmo en la filosofía de Xavier Zubiri». *The Xavier Zubiri Review* 14 (2018 de 2016).
- Villa Sánchez, José Alfonso. «Aproximación al Problema de Dios En Zubiri». *Franciscanum* 63, n.º 175 (2021): 1-32. <https://doi.org/10.21500/01201468.4536>.

———. *La actualidad de lo real en Zubiri*. México: Plaza y Valdés, 2014.

C) Otras fuentes

Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*. 3. ed.; 5a. reimpression. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

Aguilar, Claudia. «El modo infinito que es un individuo: la faz de todo el universo en la filosofía de Spinoza». *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* 26, n.º 2 (21 de mayo de 2021): 7-23. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v26i2.9545>.

Arana, Juan. «El panteísmo y sus formas». *Revista de Filosofía* 57 (2001): 5-18.

Ascorra Costa, Paula, y Ricardo Espinoza Lolás. «Cuerpo y alma en Zubiri... Un problema filosófico-teológico». *Pensamiento* 67, n.º 254 (2011): 1061-75.

Balibar, Étienne. *Spinoza político. Lo transindividual*. España: Gedisa, 2021.

Baruj Spinoza. *Tratado breve*. Traducido por Atilano Domínguez. Madrid: Guillermo Escolar editor, 2020.

Bayle, Pierre. *Diccionario histórico y crítico: selección*. Traducido por Jordi Bayod. Biblioteca universal Filosofía. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996.

Benvenuto, Rodrigo Miguel. «Los usos de la noción de causa sui en el sistema de Spinoza». *Círculo Spinoziano. Revista de Filosofía*, n.º 1 (2018): 13-31.

Buyse, Filip. «Spinoza, Boyle, Galileo: Was Spinoza a Strict Mechanical Philosopher?» *Intellectual History Review* 23, n.º 1 (1 de marzo de 2013): 45-64. <https://doi.org/10.1080/17496977.2012.737990>.

Castilla Cortázar, Blanca. «El orden trascendental en Xavier Zubiri». *Anales de la Real Academia de Doctores* 6, n.º 1 (2002): 19-46.

Chauí, Marinela. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. Brasil: Moderna, 1995.

———. *La nervadura de lo real: imaginación y razón en Spinoza*. México: Fondo de Cultura Económica, 2020.

Cooper, John W. *Panentheism, the Other God of the Philosophers: From Plato to the Present*. Pbk. ed. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2013.

Culp, John. «Panentheism». En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta, Winter 2021. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021. <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/panentheism/>.

Curley, Edwin. *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*. Princeton University Press, 1988.

De Dijn, Herman. «Spinoza and Galileo: Nature and Transcendence». *Intellectual History Review* 23 (1 de marzo de 2013). <https://doi.org/10.1080/17496977.2012.737997>.

Deleuze, Gilles. *En medio de Spinoza*. 2 ed., aum. Corr. Buenos Aires, Arg.: Cactus, 2008.
———. *Spinoza y el problema de la expresión*. Traducido por Horst Vogel. Barcelona: Muchnik Ed, 1999.

Dijn, Herman De. *Spinoza: The Way to Wisdom*. West Lafayette, Ind, 1996.

Domínguez, Atilano, trad. «Notas». En *Tratado breve*. Madrid: Guillermo Escolar editor, 2020.

Domínguez, Atilano, trad. «Notas». En *Correspondencia*, Atilano Domínguez. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2020.

Ellacuría, Ignacio. «Presentación». En *Sobre el hombre*, de Xavier Zubiri. Estudios filosóficos. Madrid: Alianza : Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986.

Eremiev Toro, Boris. «La crítica de Spinoza a los trascendentales». *Conatus: filosofía de Spinoza* 2, n.º 4 (2008): 53-60.

Eriúgena, Juan Escoto. *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*. Traducido por Pedro Arias y Lorenzo Velásquez. Pamplona: EUNSA, 2014.

Esteban, Jordi Morillas. «Religión, ciencia y política en la filosofía de John Toland». Universidad de Barcelona, 2003.

Gabbey, Alan. «Ciência natural e metodologia de Spinoza». En *Spinoza*, de Don Garrett, 185-243. traducido por Cassiano Terra Rodrigues. Brasil: Idéias & Letras, 2011.

Garrett, Aaron. «The Virtues of Geometry». En *The Oxford Handbook of Spinoza*, editado por Michael Della Rocca, 0. Oxford University Press, 2017. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195335828.013.22>.

Gebhardt, Carl. *Spinoza*. Traducido por Oscar Cohan. Buenos Aires: Losada, 2007.

González, Antonio. «La vía cósmica hacia Dios según Xavier Zubiri». *The Xavier Zubiri Review* 7 (2005): 91-107.

Gracia, Diego. *Voluntad de verdad: para leer a Zubiri*. 1a edición. Labor universitaria. Monografías. Barcelona: Labor, 1986.

———. «Zubiri en los retos actuales de la antropología». En *Zubiri desde el siglo XXI*, de Antonio Pintor-Ramos. España: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2009.

Hampshire, Stuart. *Spinoza*. Alianza Universidad 323. Madrid: Alianza Ed, 1982.

Harrison, Dr Paul. *Elements of Pantheism: A Spirituality of Nature and the Universe*. 3rd edition. Colorado (Colo.): CreateSpace Independent Publishing Platform, 2013.

Hartshorne, Charles. *The Encyclopedia of Religion. Volume 11*. Editado por Mircea Eliade. New York: Macmillan, 1987.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la lógica*. 2.^a edición. Lecturas. Madrid: Ed. de Félix Duque, 2019.

———. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. 3. Editado por Elsa Cecilia Frost. Traducido por Wenceslao Roces Suárez. Sección de obras de filosofía. Mexiko: Fondo de Cultura Económica, 2002.

Henry, Michel. *La felicidad de Spinoza*. Traducido por Axel Cherniavsky. Buenos Aires: La Cebra, 2008.

Israel, Jonathan I. *La ilustración radical: la filosofía y la construcción de la modernidad ; 1650 - 1750*. 1. ed. Sección de obras de filosofía. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 2012.

Jordi Corominas y Joan Albert Vicens. *Xavier Zubiri: la soledad sonora*. Memorias y biografías. Madrid: Taurus, 2006.

Kisner, Matthew J., y Andrew Youpa. *Essays on Spinoza's Ethical Theory*. Oxford: Oxford university press, 2014.

Kobayashi, Michio. «L'articulation de la physique et de la métaphysique dans les Principia». En *Descartes. «Principia philosophiae»*, editado por J. R. Armogathe y G. Belgioioso. Italia: La Scuola di Pitagora, 2013.

Laín Entralgo, Pedro. *Cuerpo y alma*. Madrid: Austral, 1991.

Llebadot, Laura. «Zambrano-Spinoza: elementos y tránsitos del pensar». En *Claves de la razón poética: María Zambrano, un pensamiento en el orden del tiempo*, editado por Carmen Revilla, 139-47. Colección Estructuras y procesos. Serie Filosofía. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

Lolas, Ricardo A. Espinoza, y Braulio Rojas Castro. «Naturaleza, materia y lo estético... Zubiri lector “radical” de Spinoza». *Revista de Filosofía Aurora* 32, n.º 56 (2020). <https://doi.org/10.7213/1980-5934.32.056.ds07>.

Lomba Falcón, Pedro. «Introducción». En *Ética demostrada según el orden geométrico*, de Baruj Spinoza, Bilingüe. Colección Torre del aire. Madrid: Editorial Trotta, 2020.

Macherey, Pierre. *Introduction à l'Étique de Spinoza. La première partie. La nature des choses*. Paris: PUF, 2015.

Magnavacca, Silvia. *Léxico técnico de filosofía medieval*. Madrid: Miño y Davila, 2005.

Mander, William. «Pantheism». En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta y Uri Nodelman, Spring 2023. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2023. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/pantheism/>.

Marías, Julián. *Historia de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1980.

Martial Gueroult. *Spinoza, I. Dieu (Ethique, I)*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

Mason, Richard. *The God Of Spinoza: A Philosophical Study*. Cambridge, 2010.

Nadler, Steven. *Spinoza*. Traducido por Carmen García Trevijano. Madrid: ACENTO, 2004.

Nadler, Steven M. *Spinoza's «Ethics»: An Introduction*. Cambridge Introductions to Key Philosophical Texts. Cambridge: Cambridge University press, 2008.

Naess, Arne. «Spinoza and Ecology». En *Spinoza: critical assessments*, editado por Genevieve Lloyd. Routledge critical assessments of leading philosophers. London ; New York: Routledge, 2001.

Neumann, Hardy. «De Spinoza a Hegel. Una rehabilitación productiva de la negación». *Revista de Filosofía* 73 (30 de noviembre de 2017): 179-92.

Niziński, Rafal S. «Panenteísmo en la filosofía de Xavier Zubiri». *The Xavier Zubiri Review* 14 (2018 de 2016).

«Pantheism | Definition, Beliefs, History, & Facts | Britannica», 2 de marzo de 2023.
<https://www.britannica.com/topic/pantheism>.

Pineda Santoyo, Víctor, Manuel. «Comunidad de ciencia, comunidad de potencia; dios y hombre en la filosofía de Spinoza». Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.
<http://132.248.9.195/pmig2016/0247710/0247710.pdf>.

Pineda Santoyo, Víctor Manuel. «Ironía y geometría. Spinoza y los románticos.» *Revista Conatus* 6, n.º 11 (2011).

———. «Sacrificio, agonía y salvación del individuo (Sobre el Spinoza de María Zambrano)». En *Claves de la razón poética. María Zambrano: un pensamiento en el orden del tiempo*. Madrid: Trotta, 1998.

«Prólogo». En *Cuerpo y alma*. Madrid: Austral, 1991.

Ramos-Alarcón Marcín, Luis. «El concepto de “ingenium” en la obra de Spinoza: análisis ontológico, epistemológico, ético y político». Universidad de Salamanca, 2008.
<https://doi.org/10.14201/gredos.19362>.

———. *La teoría del conocimiento de Spinoza*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2020.

———. «Sustancia, inmanencia e individualidad en la Ética de Spinoza». En *El concepto de sustancia: de Spinoza a Hegel*, Primera edición. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Filosofía y Letras, 2018.

Rocha Buendía, Antonio. «Método, experiencia y divinidad: algunas consideraciones sobre el debate entre Spinoza y Boyle». *Seminario Spinoza MX* (blog), 27 de marzo de 2019.
<https://seminariodeestudiosspinozanosmexico.wordpress.com/2019/03/26/metodo-experiencia-y-divinidad-algunas-consideraciones-sobre-el-debate-entre-spinoza-y-boyle/>.

Sanchez Gauto, C. Eduardo. «The Transcendental Panentheism of Xavier Zubiri in Nature, History, God and Man and God». *The Xavier Zubiri Review* 13 (2015 de 2013).

Schliesser, Eric. «Spinoza and the Philosophy of Science: Mathematics, Motion, and Being». En *The Oxford Handbook of Spinoza*, editado por Michael Della Rocca, 0. Oxford University Press, 2017. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195335828.013.020>.

Solé, María Jimena. *Spinoza en Alemania (1670-1789): Historia de la santificación de un filósofo maldito*. 1. Aufl. Argentina: Editorial Brujas, 2011.

Spinoza, Baruch, y Pedro Lomba Falcón. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Colección Torre del aire. Madrid: Editorial Trotta, 2020.

Spinoza, Baruj. *Correspondencia*. Traducido por Atilano Domínguez. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2020.

———. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducido por Pedro Lomba. Madrid: Editorial Trotta, 2020.

———. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducido por Pedro Lomba Falcón. Bilingüe. Colección Torre del aire. Madrid: Editorial Trotta, 2020.

———. *Principios de filosofía de Descartes*. Traducido por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 2019.

———. *Tratado de la reforma del entendimiento*. Traducido por Atilano Domínguez. Alianza ed, 2019.

———. *Tratado político*. Traducido por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

———. *Tratado teológico-político*. Traducido por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza ed, 2019.

Spinoza, Benedictus. «Opera. 1». editado por Carl Gebhardt, 2. Aufl., Unveränd. Nachdr. d. Ausg. von 1925., 631. Heidelberg: Winter, 1972.

Spinoza, Benedictus de. *Opera. 4*. Editado por Carl Gebhardt. 2. Aufl., Unveränd. Nachdr. d. Ausg. von 1925. Heidelberg: Winter, 1972.

Stewart, Matthew. *El hereje y el cortesano: Spinoza, Leibniz, y el destino de Dios en el mundo moderno*. Barcelona: Biblioteca Buridán, 2006.

Suttle, Gary. «Joseph Raphson 1648-1715», 2002. <https://naturepantheist.org/raphson.html>.

Tatián, Diego. *Una introducción a Spinoza*. Buenos Aires: Quadrata, 2009.

Toland, John. *Letters to Serena*. London: Bernard Lintot at the Middle Temple Gate in Fleetstreet., 1704.

Villa Sánchez, José Alfonso. «Aproximación al Problema de Dios En Zubiri». *Franciscanum* 63, n.º 175 (2021): 1-32. <https://doi.org/10.21500/01201468.4536>.

———. *La actualidad de lo real en Zubiri*. México: Plaza y Valdés, 2014.

Zac, Sylvain. *Lo Spinozismo ieri e oggi*. Padova, Italia: A. Milani, 1978.

Zambrano, María. «La salvación del individuo en Espinosa». En *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*. Colección Estructuras y procesos. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

Zubiri, Xavier. *Cursos universitarios, Volumen I*. Madrid: Alianza ed, 2007.

———. *Cursos universitarios, Volumen II*. Madrid: Alianza Editorial : Fundación Xavier Zubiri, 2009.

———. *Cursos universitarios, Volumen III (1933-1934)*. Madrid: Alianza ed, 2012.

———. *El hombre y Dios*. 2a ed. Estudios filosóficos. Madrid: Alianza : Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1985.

———. *El Hombre y Dios*. Nueva edición. Madrid: Alianza - Fundación Xavier Zubiri, 2012.

———. *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1993.

———. *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 1996.

———. *Estructura dinámica de la realidad*. Estudios filosóficos. Madrid: Alianza Editorial : Fundación Xavier Zubiri, 1989.

———. *Inteligencia sentiente. *Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza : Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980.

———. *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza : Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982.

———. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1994.

———. *Naturaleza. Historia. Dios*. Madrid: Alianza - Fundación Xavier Zubiri, 1994.

———. *Primeros escritos: 1921-1926*. Madrid: Alianza ed. Fundación Xavier Zubiri, 1999.

———. *Sobre el hombre*. Estudios filosóficos. Madrid: Alianza : Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986.

———. *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos, 1932-1944*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

———. *Sobre el sentimiento y la volición*. Estudios filosóficos. Madrid: Alianza Editorial : Fundación Xavier Zubiri, 1992.

———. *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza ed, 1985.

———. *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza ed. Fundación Xavier Zubiri, 2001.

———. «Trascendencia y física». En *Gran enciclopedia del mundo*, 18:418-24. Bilbao, 1961.