

Panenteísmo en la filosofía de Xavier Zubiri

Rafał S. Niziński

Faculty of Theology, Adam Mickiewicz University
Poznań, Poland

Abstract

Panentheism means that God in order to be God must have a relationship to the world. This is not the case of Zubiri's metaphysics. But in order to answer the question of whether Zubiri's understanding of the God-world relationship is panentheistic more thoroughly we utilize the theistic theory of Aquinas. For Aquinas everything has a transcendental *aliquid*, which according to him expresses that everything is different from God and that God is the external cause of things. For Zubiri God is the internal cause of everything and everything is God *ad extra*, i.e. the situation is ambiguous. This is insufficient to make Zubiri's theory panentheistic. In both Aquinas and Zubiri God is absolute in a way that He is completely independent from the world, which precludes that the Zubirian theory be panentheistic. For Zubiri, God is the internal cause of the things; therefore it seems that we can acknowledge his theory as *emanationism*.

Resumen

Panenteísmo significa que Dios para ser Dios necesita una relación con el mundo y eso sobre Zubiri no hay. Para contestar a la pregunta, si la relación entre Dios y mundo sobre Zubiri es de tipo panenteísta tenemos como punto de referencia la teoría teística de santo Tomás. Para Tomás cada cosa tiene transcendental *aliquid* que expresa que cada cosa es distinta de Dios y Dios es causa externa de las cosas. Para Zubiri Dios es causa interna de las cosas y la cosa es Dios *ad extra*; por eso la cosa es ambigua. Pero eso no vale para decir que la teoría de Zubiri sea panenteísta. En ambas teorías Dios es absoluto en sentido de la completa independencia del mundo y eso excluye que la teoría zubiriana sea panenteísta. Pero por el motivo que Dios es la causa interna de las cosas parece que se pueda decir que hay en Zubiri un tipo de emanantismo.

Introducción

Este artículo está inspirado en el artículo de C. Eduardo Sánchez Gauto¹ y quiere precisar sus conclusiones generales sobre el pensamiento de Zubiri a la luz de la metafísica de santo Tomás.

Las ideas más generales de Sánchez se pueden formular en dos afirmaciones. La primera, que la filosofía de Zubiri sobre Dios es de tipo panenteísta. La segunda, que es de tipo neoplatónico. La filosofía de Zubiri es panenteísta porque el mundo está en Dios y Dios está en todas las cosas

no separado de ellas. Es un panenteísmo transcendental por el motivo de que Dios está en todas las cosas actuando en el poder de lo real y afectando a la persona humana en la religación. Es un panenteísmo implícito, parcial – entero (part-whole) por el motivo de que el mundo está en Dios, pero Dios es completamente distinto del mundo. Es un panenteísmo voluntario porque Dios es “causa” libre del mundo. Finalmente es un panenteísmo clásico que quiere decir que Dios no está afectado por el mundo. La relación entre

Dios y el mundo es de tipo neoplatónico, pero Dios es personal².

I. La noción del transcendental *aliquid* en teísmo de santo Tomás

Para entender mejor la distinción entre la filosofía de Zubiri y teísmo clásico como tal, escojo como punto de referencia la teística filosofía de santo Tomás. Quiero analizar los transcendentales en la teoría de santo Tomás porque especialmente la noción de *aliquid* es una noción clave que ayuda a comprender mejor la relación entre las cosas y Dios.

Tomás escribe sobre *aliquid* en *De veritate* q. 1 a. 1³. El transcendental *aliquid* aparece cuando tratamos una cosa con respecto a otra. *Aliquid* expresa la distinción y separación entre las cosas. Así una cosa en su relación con otra puede ser entendida en su no-ser la otra. Las cosas son disyuntas entre sí.

Hablando de *aliquid* expresamos que cada cosa es completamente irrepetible y distinta de otra y que no podemos identificarla con la otra. ¿Cuál es la causa de *aliquid*? Aquí Tomás habla de otros transcendentales que son *unum* y *res*. Esto quiere decir que la cosa es *aliquid* porque es interiormente determinada (*res*), y es coherente, que quiere decir que es interiormente indivisa (*unum*). Por eso las cosas están separadas entre sí, no superficialmente al nivel de las propiedades, sino al nivel interior también.

Estos tres transcendentales se expresan en el principio del tercero excluido. Este principio, en la metafísica podríamos formularlo así: “una cosa es ora esta cosa, ora es otra cosa”. No hay tercer intermedio entre la cosa y lo que no es esta cosa. Hay un segundo principio que es el principio de identidad que dice que toda entidad es idéntica a sí misma⁴.

Lo que sigue es el pluralismo de los seres donde una cosa no es al mismo tiempo otra. Pero eso no quiere decir que las cosas están completamente aisladas entre sí. Entre las cosas hay un cierto vínculo llamado participación⁵. Las cosas participan en Dios que crea las cosas y las

sostiene en la existencia. Ellas participan en Dios que es para ellas forma/ejemplo, causa y término⁶.

Las cosas participan en Dios en el sentido de tener causa en Dios⁷. Participar es entonces estar causado, recibir, tomar parcialmente lo que pertenece enteramente a la causa. Toda la realidad consiste en dos tipos de seres. Dios como *ipsum esse subsistens* y las cosas *entia per participationem*: lo que existe de sí mismo (Dios) y lo que existe en sí mismo, pero gracias a Dios (las cosas). Tomás explica el modo de proceder de Dios diciendo que las cosas son efectos de su causalidad como difusión de Dios⁸.

Lo que nos interesa es la manera de estar Dios en las cosas. Tomás excluye la causalidad interior de Dios en las cosas. Algunos lo interpretan como que de esta manera Tomás quería evitar el panteísmo y el monismo⁹. Dios es solamente causa externa de las cosas. Esto quiere decir que no les da su propio ser (*esse*) sino que les da un ser distinto del suyo. Cada cosa tiene su propio ser que es distinto del ser de Dios. Así cada cosa es un individuo distinto de Dios y de otras cosas, que están en interior relación con Dios. Cada cosa es un ente porque tiene un ser (*esse*) propio y no tiene el ser (*esse*) de Dios¹⁰.

Así, Dios por entero está en el interior de todas las cosas y en cada cosa en particular, pero no como perteneciendo a ellas, sino como su causa exterior que nunca deja de actuar en ellas¹¹. Este estar de Dios íntimamente en la cosa como su causa exterior es el ángulo desde el cual tenemos que comprender la distinción entre Dios y las cosas y el transcendental *aliquid*. Todas las cosas tienen relación interior con su causa que es Dios. Por eso, todas las cosas tienen un principio común. La teoría de Tomás habla de pluralismo de cosas causadas donde cada una es un ser individual, distinto de Dios y de otras cosas, teniendo el ser (*esse*) propio regalado por Dios. Las cosas, siendo distintas entre ellas y Dios, no están completamente aisladas porque participan en él. El vínculo entre las cosas y Dios (pero no al revés) es

de tipo de completa dependencia¹². Por otro lado, Dios siendo acto puro de ninguna manera depende del mundo.

Lo que vamos a hacer ahora es examinar la teoría zubiriana desde el ángulo del transcendental *aliquid*.

II. Dios en sí mismo

Discerniendo cómo entender el carácter de la relación entre Dios y el mundo, tenemos que mirar brevemente a las esenciales expresiones de Zubiri sobre la naturaleza de Dios en sí misma. Sobre todo, tenemos que analizar qué significa la expresión “realidad absolutamente absoluta”.

Zubiri dice que la esencia metafísica de Dios es “ser realidad absolutamente absoluta”. Esto quiere decir que es “en y por sí misma”. Dios es absoluto “de suyo” y absolutamente “suyo”. Es característico que cuando Zubiri en *El hombre y Dios* presenta su argumentación en favor de la unicidad de Dios, la une con el transcendental disyunto (“fundarse en el transcendente disyunto” – escribe Zubiri que anota al margen de su texto). Este término lo usa Zubiri en *Sobre la esencia* y se refiere a una noción de Dios como extramundano e irrespectivo¹³, que sugiere que a causa de la disyunción de Dios con el mundo y su absolutidad no pueda haber otros dioses. Luego dice que su unicidad es de carácter interno¹⁴. Todo esto sugiere que el carácter de la absolutidad de Dios, siendo “en y por sí misma”, siendo única y disyunta, no pueda aumentar porque es absoluta. En la misma nota Zubiri añade que “El fundamento de la disyunción es la realidad de Dios” – la realidad que es absoluta. Esto quiere decir que la absolutidad de Dios es la “razón” de su existencia, que es extramundana e irrespectiva¹⁵. Zubiri lo expresa con la afirmación de que Dios está por encima de la identidad de la esencia y la existencia. Dios, siendo una realidad irrespectiva y extramundana no tiene propiamente ser. Dios está allende el ser¹⁶. Como el ser de las cosas es actualidad de ellas en el mundo, así Dios es ple-

nariamente actual, pero no por ser parte del mundo, sino por sí mismo (auto-actualidad).

Dios en cuanto absoluto hace “brotar” lo distinto de sí mismo. A este “brotar”, Zubiri lo llama “dar de sí”. Este “dar de sí” se expresa en la realidad de Dios. Este “dar de sí” de Dios no puede ser transitivo, “ni en el sentido de hacerse otro, ni en el sentido de hacerse a sí mismo. Es un *darse a sí mismo* lo que ya es como suyo. Es, pues, pura y simple auto-posesión en suidad”. Esta auto-posesión es “auto-actualidad”¹⁷. Actualidad de Dios es la “presencia de la realidad a sí misma”. “Fruición es el reposo en la plenitud de la propia realidad”¹⁸.

La inteligencia y la voluntad de Dios son los aspectos según los cuales la realidad absolutamente absoluta se posee a sí misma y Dios es absolutamente suyo. Dios es necesariamente “inteligente y volente porque es suidad absoluta”. “En Dios [...] la personidad no es consecutiva a la realidad sustantiva”. Contrariamente, “En los hombres, la suidad es consecutiva [...] Somos personas por «resultancia» o «implantación» en la realidad”. Por eso el ser del hombre es solamente relativamente absoluto¹⁹. Dios no teniendo ser no es relativo.

Zubiri nos da a entender que a causa de la absolutidad de Dios nada de fuera puede ser parte de su realidad. Dios es Dios sin la necesidad de fundar algo fuera de sí mismo²⁰.

Podemos concluir este análisis afirmando que la absolutidad de Dios, por razón de su propia perfección, no necesita en ningún sentido otra realidad.

III. Dios en las cosas y las cosas en Dios

Si tuviésemos que preguntar “¿qué hay?”, la respuesta de Zubiri sería “hay Dios y Dios *ad extra*”. Dios *ad extra* son las cosas creadas, donde cada cosa tiene a Dios como fundamento²¹. Dios está constitutivamente y formalmente en ellas como su fundamento²². “Dios no es una realidad que está aquí, *además* de las cosas reales,

y oculta tras ellas, sino que está en las cosas reales mismas de un modo formal [...] está constituyentemente presente en ésta [cosa] de un modo formal”²³.

Dios, siendo fundamento de la realidad de las cosas, es fundamento de la respectividad entre ellas²⁴. Cada cosa es constitutivamente respectiva. Aunque hubiera una sola cosa, esa tendría que ser respectiva, dice Zubiri. “[...] la respectividad [...] es [...] no a otras cosas reales, sino a otra realidad”²⁵ que es Dios como fundamento²⁶. Así, Dios es fundamento de la realidad de la cosa y de la respectividad de las cosas.

Las cosas no son Dios, pero la distinción entre ellas y Dios no es de tipo Dios y no-Dios. Así no es para Tomás. Para él la identidad de las cosas es de tipo Dios y no-Dios a causa del transcendental *aliquid*. Para Zubiri, cada cosa “por su momento de realidad, es «más» de lo que es por el mero contenido de sus notas. El momento de realidad, en efecto, es numéricamente idéntico a estar aprehendiendo varias cosas unitariamente”²⁷. El momento de realidad está en cada cosa abierto a todo lo demás. Es “un momento físico de comunicación”. Este momento físico significa que Dios está físicamente en las cosas siendo la “razón” de realidad de ellas y de sus momentos transcendentales, y también de la respectividad de ellas²⁸. La realidad de todas las cosas es físicamente la misma. Es por este algo “más”, por lo que se puede hablar de la enigmática ambivalencia de la cosa. “La ambivalencia de la realidad consiste simplemente en este doble momento de no ser Dios y de estar, sin embargo, formalmente constituida en Dios”²⁹. Zubiri lo llama ambigüedad de las cosas.

Debido a que la identidad de las cosas es ambigua, no podemos añadir el mundo a Dios de una manera sencilla ($1+1=2$) sino según un esquema distinto. Dios más mundo no es ni uno ni dos. “El mundo y Dios no son dos, pero tampoco son uno. Es una diferencia que está allende el concepto del número y por consiguiente no se puede expresar ni con la cifra dos ni con la

cifra uno. [...] Dios es transcendente al mundo. Ahora bien, transcendencia no significa que Dios está allende el mundo, sino que está en el seno mismo del mundo, pero fundamente”³⁰.

Zubiri quiere acentuar la presencia de Dios en las cosas hasta llamarlas una configuración de Dios. Las cosas “no son *simpliciter* un no-Dios, sino que en algún modo son una configuración de Dios *ad extra*”³¹. Al margen de su texto Zubiri anota “La creación es la vida misma de Dios proyectada libremente *ad extra*, por tanto, en forma finita. [...] La pura vida *ad extra* en su finitud es el carácter de realidad en cuanto tal”³². “Dios ha complicado un poco, dicho antropomórficamente, su propia realidad divina *con* haberse dado *ad extra* a las personas humanas. Y este ser-en-Dios <y, sin embargo, no-ser-Dios>, siendo el «no» un momento positivo en Dios, es justamente un tipo de implicación que es lo que llamaremos temáticamente «tensión»”³³. “El hombre es una proyección formal de la propia realidad divina; es una manera finita de ser Dios”³⁴.

Así, Dios está transcendente en las cosas. Este “en” nos lleva a conclusión de que la identidad de la cosa es ambigua por la razón de que Dios es su fundamento. Zubiri lo expresa diciendo que las cosas son una configuración de Dios *ad extra*. La cosa es sede de Dios y tiene función manifiesta de Dios³⁵. Por este motivo, Zubiri llama a las cosas deidad. “Deidad [...] es la realidad misma de las cosas [que] en cuanto como poder manifiesta su formal constitución en Dios”³⁶.

Lo que nos interesa es cómo Zubiri entiende la identidad de la cosa. Cada cosa tiene su identidad que se refiere a su esencia³⁷. La esencia está determinada por la talidad de la cosa y se refiere al “de suyo” de la cosa también. “[...] la esencia no solo es aquello según lo cual la cosa es «tal» realidad, sino aquello según lo cual la cosa es «real». En este sentido, la esencia no pertenece al orden de la talidad, sino a un orden superior: al orden de la realidad en cuanto realidad. [...] Este carácter [...] de realidad está por encima de la tali-

dad³⁸, escribe Zubiri en *Sobre la esencia*. Pero Zubiri respecto a la relación entre la talidad y la transcendentalidad en la cosa ha evolucionado. En la *Trilogía* pone acentos de otra manera. “[...] la formalidad de realidad, por su *apertura respectiva* al contenido, lo «abraza» o «envuelve» intrínsecamente. Al envolverlo o abrazarlo, lo determina a ser real, concretado en unas notas reales (cada cosa, las suyas): lo constituye en «tal realidad». Igualmente “[...] la función transcendental es propia de todo contenido [...] Según sean las notas, así van a ser las formas y modos de realidad [...] la talidad determina la transcendentalidad: sus propiedades y estructura³⁹. Así, hay en la esencia (identidad de la cosa) el momento talitativo y el de realidad. La cosa real, en tanto que real, es más que su momento individual, porque es además, de suya, respectiva y mundanal. Precisamente la transcendentalidad de la realidad de la cosa se despliega en apertura, suidad, respectividad y mundanidad⁴⁰.

Haciendo una conexión con Tomás y su doctrina sobre *aliquid* vamos a ver qué escribe él en *Sobre la esencia* donde usa esta palabra. Allí, para él los dos transcendentales más importantes son *realidad* y *mundo*. Mundo como primer transcendental complejo, es fundante de otros transcendentales complejos. Entre ellos hay *aliquid*. *Aliquid* expresa el intrínseco “carácter de realidad de cada cosa como referibilidad a las demás. Y esta referencia no es sino la respectividad de lo real *qua* real, esto es, el mundo. Solo porque una *res* en cuanto *res* es respectiva a las demás, puede ser y es un *aliud* respecto a ellas⁴¹. *Aliquid* de la cosa, tenemos que entenderlo como consecuencia de la respectividad.

En *El hombre y Dios e Inteligencia y razón* Zubiri no escribe sobre *aliquid*. ¿Pero cómo podríamos encontrar en su doctrina más madura algo parecido a la noción de *aliquid* de la cosa respecto a Dios? En *El hombre y Dios* Zubiri dice: “Pero que Dios esté presente en las cosas reales como formalidad fundante intrínseca no sig-

nifica que entre Dios y las cosas no haya distinción real. Significa tan solo que no hay «separación» ni física ni metafísica. *Distinción no es separación*⁴². Se podría decir que este estar en Dios es, como dice Sáez Cruz, *alterificante*⁴³. Que hace de la cosa algo *alter* respecto a Dios.

En *Sobre la esencia* Zubiri habla también de los transcendentales *res* y *unum* que expresan lo que cada cosa es y que es indivisa⁴⁴. A causa de algo “más” no podemos entender identidad e indivisibilidad de la cosa como se la entiende usualmente, es decir, como algo autónomo. Algo “más” de la cosa real es un momento de “la” realidad. “La” realidad no es «esta» cosa real, pero no es nada fuera de ella. Realidad es un «más», pero no es «más» por encima de la cosa, sino es un «más» *en ella misma*⁴⁵. Podemos decir con otras palabras que identidad e indivisibilidad de la cosa, abarcan el momento transcendental y talitativo. Por eso podemos pensar que la identidad de la cosa (*res*), estando abierta a Dios como su fundamento, no es simplemente no-Dios. En cambio, la indivisibilidad (*unum*) de la cosa se puede pensar solo en cuanto que la cosa está en Dios, porque no sería posible una realidad de la cosa sin Dios. Dios está constitutivamente y formalmente en ella como su fundamento.

Lo refleja la manera de inteligir la cosa. Inteligiendo una realidad, por ejemplo, hombre, lo inteligimos como hombre (logos), como realidad fundada en Dios (razón) y como Dios *ad extra* (aprehensión comprensiva). Esta triple posibilidad de hablar del hombre es posible porque hay una ambigüedad del hombre. Lo que cambia en los distintos tipos de intelección es solamente el contenido, que depende de la manera de inteligir físicamente la misma e idéntica realidad⁴⁶.

Si ahora volvemos a los transcendentales *unum*, *res* y *aliquid* se ve como Zubiri cambia su interpretación respecto a santo Tomás. Para Zubiri, a causa del momento transcendental de cada cosa, su momento de separación de otras cosas (*aliquid*) y su momento de identidad (*res* y *unum*), es

distinto del de santo Tomás. Lo podemos notar aplicando a las cosas los principios de pensar. El principio del tercero excluido dice que “una cosa es ora esta cosa, ora es otra cosa”. Debido a que no hay separación entre Dios y la cosa, no se puede decir de la cosa que es simplemente no-Dios. El hombre no es simplemente hombre. Es Dios *ad extra* también. Recordemos otra vez las palabras de Zubiri: “Precisamente porque Dios no es trascendente a las cosas, sino trascendente *en* ellas, precisamente por esto las cosas no son *simpliciter* un no-Dios, sino que en algún modo son una configuración de Dios *ad extra*. Por tanto, Dios no es la persona humana, pero la persona humana es en alguna manera Dios: es Dios *humanamente*. Por esto, la «y» de «hombre y Dios» no es una «y» copulativa. Dios no incluye al hombre, pero el hombre incluye a Dios”⁴⁷. Y no hay motivo para interpretar estas palabras del mismo Zubiri simbólicamente o metafóricamente. él mismo no dice que sea un modo de pensar metafórico. Sucede igual cuando aplicamos el principio de identidad “toda entidad es idéntica a sí misma”. En cada cosa, según Zubiri, y sobre todo en el hombre, hay una ambigüedad y una tensión. Esto es así porque por un lado, las notas talifican la inespecífica realidad, y por otro lado la realidad absorbe, por así decirlo, la notas haciendo de ellas una “complicación” de Dios. Es así porque la cosa no está separada de Dios sino que solamente es distinta. Aristóteles, por su lado, construye su lógica basándola en los principios de pensar. Zubiri, cambiando el contenido de los transcendentales tiene que rechazar la lógica como un método de acceder a Dios, y eso no nos puede extrañar.

Para Zubiri, las cosas se distinguen entre ellas y podemos decir que la una no es la otra. De lo mismo habla santo Tomás expresándolo con el transcendental *aliquid*. Para Tomás, recordémoslo otra vez, *aliquid* de las cosas no es absoluto porque cada cosa tiene una relación de dependencia de Dios. Así es en Zubiri también. Justamente aquí está lo que distingue la filo-

sofia de Zubiri del teísmo clásico de Tomás. Como hemos apuntado arriba, Tomás excluye la causalidad interior de Dios en las cosas. Dios es solamente la causa externa de las cosas y no les da su propio ser (*esse*), sino uno distinto del suyo. Dios no pertenece a la cosa. *Aliquid* de la cosa, para Tomás, significa no solamente, usando las palabras de Zubiri, una distinción, sino también una cierta separación de su causa (Dios). La cosa tiene identidad propia, es decir, es *simpliciter* distinta de la identidad de Dios. Todos los elementos de la cosa (esencia y su ser – *esse*) son de la cosa y no de Dios. Por su cuenta, Zubiri excluye la separación de la cosa de Dios. La cosa es solo distinta de Dios. Aquí encontramos el momento decisivo sobre como calificar la doctrina de Zubiri respecto a la relación entre Dios y las cosas creadas.

¿Cómo cualificar la relación entre Dios y lo creado en la filosofía de Zubiri? Es tal vez una de las preguntas más importantes de este artículo. Intentando dar una respuesta, vamos a examinar qué tipo de inteligir o comprender es para Zubiri el más perfecto. En otras palabras, nos preguntamos ahora qué expresión, por ejemplo, acerca del hombre, es decisiva. Acerca de la realidad humana podemos decir que es: hombre (*logos*), una realidad fundamentada en Dios (*razón*) y Dios *ad extra* o finita complicación de Dios (aprehensión comprensiva). ¿Cuál es entre estas expresiones la más importante? Zubiri, acabando *Inteligencia y razón*, intenta relacionar varios tipos de inteligencia y comprender respecto a su importancia. Allí encontramos unas sugerencias.

“La actualización [aprehensión primordial] determina la re-actualización [*logos*, *razón*], pero entonces, esta re-actualiza y determina a su vez la primera actualización. La intelección primordial de lo real es entonces por un lado determinante de la re-actualización. Pero a su vez, esta re-actualización determina de alguna manera la actualización primera”⁴⁸. Zubiri escoge como ejemplo el color verde y el fotón para explicar cómo una intelección

determina la otra. Al final “la aprehensión del verde queda *comprendida* por el fotón”. Esto quiere decir que “en esta comprensión de la cosa real queda incorporado a ella lo que realmente es; el fotón queda incorporado al color verde”. Esta es una comprensión, pero no aprehensión del color verde. Es un entender algo. “Comprender es aprehender lo real desde lo que realmente es”⁴⁹. “Los momentos individual y campal y mundanal constituyen una unidad no aditiva sino una *unidad estructural* de determinación”⁵⁰.

“La incorporación [de lo que la cosa realmente es] no es desde luego «adición», puesto que lo que lo real es realmente está intelectivamente determinado por lo real mismo; por tanto, no se trata de añadir a lo real algo desde fuera. Tampoco es una mera «aplicación». No se trata de inteligir lo que algo es realmente y aplicar después esa intelección a lo real concreto que en mi intelección tengo. No es aplicación sino determinación intrínseca de las notas según lo que realmente son”⁵¹. “[Comprensión] no es rigurosamente un «más», sino más bien un «mejor». Es mejor actualización. Y esto es lo que faltaba a la aprehensión primordial de realidad”⁵². Esta última etapa de la aprehensión es llamada por Zubiri aprehensión comprensiva, de la que Zubiri dice que es intelección plenaria. Esta intelección es una necesidad, dice Zubiri, por la insuficiencia del contenido de la aprehensión primordial⁵³.

Así, el entender qué papel juega Dios en la realidad humana no es una adición a la intelección del hombre, sino una comprensión plenaria del hombre. En consecuencia, acerca de la realidad humana podemos decir que es finita complicación de Dios que es alcanzar una mejor intelección de la realidad humana. De la misma naturaleza es la expresión que contesta a la pregunta “¿qué hay?”. Hay Dios y Dios *ad extra*⁵⁴. Empezando sentientemente la intelección de las cosas acabamos entendiéndolas como Dios *ad extra*. Ambas perspectivas se necesitan y completan recíprocamente.

Recapitulando podemos decir que las cosas se distinguen (en sentido de *aliquid*) respecto a Dios. Las cosas son respectivas en su propia realidad a Dios y sin Dios no existirían, pero no son Dios y no son *simpliciter* un no-Dios. El mundo (como conjunto de las cosas creadas) es realidad en la medida en que está fundamentado por Dios. Pero nunca como “parte” de Dios⁵⁵. “[...] las cosas son reales, sin ser Dios ni un momento de Dios, son, sin embargo, reales «en» Dios, es decir, su realidad es Dios *ad extra*”⁵⁶. Su “estar en” Dios es un modo de actualización (de lo que no es Dios) que no se confunde con la realidad divina absolutamente absoluta. Las cosas son la libre emanación de Dios, que Zubiri llama Dios *ad extra*. Ahora podemos intentar evaluar la relación entre Dios y el mundo.

¿Es Zubiri panenteísta? Mucho depende de la tipología que escojamos. Hay tipologías que hablando de panenteísmo ponen el acento sobre el estado de la perfección de Dios. Y contrariamente hay otras que acentúan el estado de dependencia del mundo respecto a Dios. Para J. Wojtysiak que frecuentemente se refiere a Ph. Clayton⁵⁷ el panenteísmo ontológico (expresión suya) consiste en una cierta dependencia, ora ontológica ora epistemológica, de Dios del mundo. Dios en el panenteísmo no puede ser, como es en el teísmo, absolutamente perfecto y soberano. Dios en cierto sentido o grado necesita el mundo. Este Dios no puede ser autosuficiente, independiente y perfecto en el pleno sentido de estas palabras⁵⁸. Los panenteístas proponen una débil noción de la absolutidad de Dios. Dios es solo relativamente perfecto e independiente. Dios de una manera o de otra necesita el mundo⁵⁹. Aquí sin duda podemos decir, que en este sentido Zubiri no es panenteísta.

En cambio, Sánchez usa una tipología de W. Cooper para quien el estado del mundo es más importante. Cooper, desarrollando la expresión panenteísta “Dios en el mundo y el mundo en Dios” da una definición genérica de panenteísmo donde

el ser de Dios incluye y penetra el universo, de manera que cada parte del mundo existe en Dios, pero Dios es más que el mundo. El mundo está ontológicamente en Dios que lo trasciende⁶⁰. Como acentúa Sánchez, la expresión según la cual el mundo está ontológicamente en Dios es crucial para el panenteísmo y la distingue de un tipo de teísmo que está a favor de una fuerte inmanencia de Dios en el mundo⁶¹.

Pero para entenderlo mejor, tenemos que recordar que Zubiri, diciendo que el mundo está en Dios, no dice que es “parte” de Dios, porque este, en su propia realidad absolutamente absoluta es disyunto del mundo, sino que el mundo (como conjunto de las cosas creadas) es Dios *ad extra*, lo que podríamos llamar la emanación de Dios. Esta es la forma en la que Cooper entiende el panenteísmo. Cooper analiza varios tipos de panenteísmo del “estar en Dios”. Uno de ellos dice que el mundo (como no-creado) es implícitamente una parte de la mente de Dios. Pero el mundo es explícitamente emanación de la mente de Dios como mundo creado⁶². Aquí podríamos identificar a Zubiri. Para él, Dios es una realidad fontanal que escoge libremente crear el mundo. El mundo creado fuera de la propia realidad de Dios es una expresión *ad extra* del divino “dar de sí”. Claro, Zubiri rechaza la emanación. Pero en realidad, rechaza solamente una emanación espontánea e impersonal de tipo neoplatónico. En la concepción de Zubiri hay una libre emanación divina (dar de sí) que resulta como Dios *ad extra*. (Aunque Zubiri rechaza la palabra “emanación” en este caso).

Aunque para los panenteístas, como apunta Cooper, la creación es libre, admiten que el mundo es inevitable para Dios. Esto es así, porque Dios es amor y la creación es una libre expresión del amor divino, no una necesidad. Dios no puede vivir sin amar algo más aparte de él mismo. Por eso él tiene que crear⁶³. De esta necesidad de libre amor no hay signos en la filosofía de Zubiri. Aquí Cooper hace para nosotros una importante disgrega-

ción sobre el concepto panenteísta de la creación en la filosofía de Clayton. Dice, que la concepción de Clayton es una excepción entre las teorías panenteístas, porque para Clayton Dios podría abstenerse de crear el mundo sin dañarse a sí mismo⁶⁴.

Teniendo en cuenta las últimas conclusiones sobre el panenteísmo 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.

Lo que parece más interesante, es la cuestión de si la teoría de Zubiri se puede calificar como algo parecido a una forma de emanantismo non-espontáneo, donde todas las cosas proceden directamente de Dios. Wojtysiak, en su tipología de varios tipos de la relación entre absoluto Dios y mundo, describe así esta relación: el mundo es algo apartado o emanado del absoluto, es “de” él; Dios es razón autosuficiente de la existencia del mundo en el sentido de que el mundo procede de Dios como una parte (relativamente) independiente; todo lo que el mundo es, existe en tanto que es una parte apartada de él, pero como “hecha” de él⁶⁵. Aquí Wojtysiak no hace ninguna referencia a la libertad de la emanación. Volviendo a la teoría de Zubiri, la parte “hecha” de Dios es Dios *ad extra*. Lo recordamos otra vez: “[...] las cosas son reales, sin ser Dios ni un mo-

mento de Dios, son, sin embargo, reales «en» Dios, es decir, su realidad es Dios *ad extra*⁶⁶.

Zubiri rechaza la idea que en Dios haya emanación pero su concepto de ella es en espíritu monista o panteísta⁶⁷. En vez él prefiere el término emergencia. De otro lado en *Naturaleza, Historia, Dios* Zubiri usa la terminología neoplatónica. La creación es hacer algo de Dios como libre, amorosa y extática difusión de él⁶⁸. Todo eso sugiere que su idea de la creación del mundo no está lejos del neoplatonismo cristiano donde Dios emana de sí el mundo. Tenemos que recordar también que el término “emergencia” ya está usado por otros procesos⁶⁹.

Conclusión

Como siempre la pregunta si se puede hablar de panenteísmo y emanantismo sobre Zubiri depende de las definiciones de estos términos. En el caso de la filosofía de Zubiri, como en otros, no es tan importante exactamente cuales términos podemos aplicar a su filosofía. Creo que es más útil situar su filosofía en un campo de varias ideas de la creación del mundo por Dios y de su relación a él. Entonces la relevancia del término que usamos resulta menos importante.

Notas

- 1 C. Eduardo Sánchez Gauto, “The Transcendental Panentheism of Xavier Zubiri in Nature, History, God and Man and God”, *The Xavier Zubiri Review*, vol. 13, 2013-2015, pp. 107-132.
- 2 Sánchez Gauto, *op. cit.*, pp. 124-127.
- 3 “Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. *Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen aliquid*: dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum”
[<http://www.corpusthomicum.org/qdv01.html>]
- 4 W. Fijałkowska, *Transcendentalne własności bytu według Tomasza z Akwinu: Komentarz do De veritate q. 1. a. 1.*
[http://kf.mish.uw.edu.pl/mishellanea/m2/m2_14.pdf]
- 5 M. A. Krapiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1988, p. 157 - 161.
- 6 Krapiec, p. 447.
- 7 “Ex hoc quod aliquid per participationem est ens sequitur, quod sit causatum ab alio” (*Summa theologica*, I, q. 44, a. 1, ad 1).
- 8 “Deus participatur a rebus non sicut pars sed secundum diffusionem processionis

ipsius” (*Summa theologica*, I, q. 75, a. 5, ad 1).

- 9 Z. J. Zdybicka, *Partycypacja*
[<http://www.ptta.pl/pef/pdf/p/partycypacja.pdf>]
- 10 “Omnia sunt bona in quantum sunt. Sed non dicuntur omnia entia per esse divinum, sed per esse proprium. Ergo non omnia sunt bona bonitate divina, sed bonitate propria” (*Summa theologica*, I, q. 6, a. 4).
- 11 “Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. [...] Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius; [...] Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt [...] Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime” (S. th., I, q. 8, a. 1). “dicimus Deum in omnibus rebus est [...] sicut rei causa quae nullo modo suo effectui deest” (*Summa contra gentiles*, lib. I, cap. 26).
- 12 Zdybicka, *Partycypacja*.
- 13 X. Zubiri, *Sobre la esencia*. Nueva edición, Madrid 2008, p. 431 (Hereafter, SE).
- 14 X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Nueva edición, Madrid 2012, p. 183-184 (Hereafter, HD).

- 15 HD, 184, notas 82 y 83.
- 16 SE, 434 – 435.
- 17 HD, 186.
- 18 HD, 187.
- 19 HD, 188.
- 20 HD, 572.
- 21 HD, 10 – 11.
- 22 HD, 166; 170.
- 23 HD, 166.
- 24 HD, 36. “A la unidad del mundo corresponde [...] la mundanidad misma de Dios” (HD, 194).
- 25 HD, 331.
- 26 HD, 164 - 165.
27 HD, 166.
- 28 HD, 34 – 35.
- 29 HD, 166.
- 30 X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid 2006, pp. 145-146
- 31 HD, 12.
- 32 HD, 531, nota 309.
- 33 HD, 574.
- 34 HD, 14.
- 35 HD, 203; 472.
- 36 HD, 173.
- 37 M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny Xaviera Zubiriego*, Olsztyn 2000, p. 125.
- 38 SE, 372.
- 39 J. Sáez Cruz, *Sobre el problema de la realidad*, (eBook) 2013, p. 266.
- 40 Cf X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid 1984, p. 114-123. J. Sáez Cruz, *Sobre el problema de la realidad*, (eBook) 2013, p. 258-267.
- 41 SE, 429.
- 42 HD, 192.
- 43 J. Sáez Cruz, *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, Salamanca, 1995, p. 243.
- 44 SE, 418.
- 45 HD, 103.
- 46 X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Madrid 2008, p. 51 (Hereafter IRA).
- 47 HD, 12.
- 48 IRA, 328.
- 49 IRA, 332.
- 50 IRA, 333.
- 51 IRA, 335-336.
- 52 IRA, 337.
- 53 IRA, 337.
- 54 “Comprender una cosa es recuperar desde lo que ella realmente es sus notas y su estructuración. Es inteligir cómo el fotón determina estas notas virídeas. En esto es en lo que consiste la comprensión. Su objeto formal es la estructuración, y el modo de actualización de la estructuración en recuperación. Con ello hemos inteligido algo más que antes. [...] La intelección es aprehensión de lo real, y por tanto toda intelección, incluso la comprensiva es una maduración de la aprehensión primordial. Y lo que en esta maduración madura es finalmente la comprensión. Por eso la intelección plenaria es *aprehensión comprensiva*” (IRA, 337).
- 55 J. Sáez Cruz, *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, Salamanca 1995, s. 243. “Que Dios esté presente en las cosas reales como formalidad fundante intrínseca, no significa que entre Dios y las cosas no haya distinción real” (HD, 172).
- 56 HD, 10.
- 57 Ph. Clayton, *Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective*, in: *In Whom We Live*, ed. Clayton and Peacocke, p. 73-91. “The world depends on God because God is necessary and eternal source; without God’s creative act it would neither have come into existence nor exist at this moment. And God depends on the world because the nature of God’s actual experience depends on interaction with finite creatures like ourselves” (p. 83).
- 58 J. Wojtysiak, *Panenteizm. W związku z poglądami Józefa Życińskiego, Charlesa Hartshorne’a a innych przedstawicieli „zrotu panenteistycznego”*, „Roczniki filozoficzne”, t. LX, nr 4, 2012, s. 328.
- 59 Wojtysiak, *Panenteizm...*, p. 334.
- 60 “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” (W. Cooper, *Panentheism. The Other God of Philosophers: From Plato to the Present*, Grand Rapids, 2006, p. 27).

- ⁶¹ „The notion that the world is in the being of God, that is, ontologically *in God*, is key for panentheism and it serves to distinguish it from modern statements of classical theism which strongly emphasizes the notion of divine immanence” (Sánchez Gauto, p. 108.).
- ⁶² „A third major issue is the meaning of „being in God” or „participating in God”. Some panentheists view the world as part of the divine nature, an implicit part of God’s Mind apart from creation and an explicit emanation of the divine Mind’s Idea of the world in creation” (Cooper, p. 28).
- ⁶³ „Although they affirm that God freely creates, almost all panentheists, including Christians, ultimately imply that a world is inevitable for God. Their reasoning is this: God is love, and creation is free expression of God’s

love, not the necessity of his nature; but God cannot love without having something other than himself to love; thus he cannot be God without creating something” (Cooper, p. 29).

- ⁶⁴ “Philip Clayton is an unusual exception, arguing that God could have refrained from creating anything without diminishing himself” (Cooper, p. 29, nota 24)
- ⁶⁵ J. Wojtysiak, *Spór o istnienie Boga. Analityczno-intuicyjny argument na rzecz teizmu*, Poznań 2012, p. 108–109.
- ⁶⁶ HD, 10.
- ⁶⁷ X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Madrid 1999, s. 152-153.
- ⁶⁸ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1987, s. 501, 493.
- ⁶⁹ P. Clayton, *Conceptual Foundations of Emergence Theory*, in: *The Re-Emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, (ed.) P. Clayton, P. Davies, Oxford, 2006, p. 5-9.