

**LA NATURALEZA
Y LAS CAUSAS**

COLECCIÓN
INSTITUTO DE ESTUDIOS HISPÁNICOS EN LA MODERNIDAD (IEHM)

Esta colección pretende recoger estudios que analicen desde las perspectivas filosófica, filológica, histórica, jurídica y teológica la historia de las ideas de origen hispánico desde el Renacimiento hasta la primera mitad del siglo XVIII. Por su naturaleza interdisciplinar, da cabida a trabajos de diferente orientación. Publica, de manera preferente, aquellas contribuciones propias de las líneas de investigación del Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad. Además de los grandes temas del hispanismo moderno, la colección contempla también algunos estudios particulares sobre el caso balear.

CONSEJO EDITOR – EDITOR ADVICE

Jaume GARAU AMENGUAL (Director)

Rafael RAMIS BARCELÓ (Subdirector)

Catalina MONSERRAT ROIG (Secretaria)

COMITÉ ACADÉMICO ASESOR – ACADEMIC ADVISORY BOARD

Juan CRUZ CRUZ (Universidad de Navarra)

José Luis FUERTES HERREROS (Universidad de Salamanca)

José JUAN VIDAL (Universitat de les Illes Balears)

José MEIRINHOS (Universidade do Porto)

Tomás de MONTAGUT (Universitat Pompeu Fabra)

Pere J. QUETGLAS (Universitat de Barcelona)

Josep-Ignasi SARANYANA (Pontificio Comité de Ciencias Históricas)

Lia SCHWARTZ (The Graduate Center. University of New York)

Edwin WILLIAMSON (University of Oxford)

JUAN DE SANTO TOMÁS

La naturaleza y las causas

Introducción y traducción de

JUAN CRUZ CRUZ



1^a edición, 2017

© Copyright.- *La naturaleza y las causas*, de Juan de Santo Tomás (Poinsot). Introducción y traducción de Juan Cruz Cruz, Profesor Honorario de la Universidad de Navarra.

© 2017, editorial Sindéresis

Venancio Martín, 45 – 28038 Madrid, España

Rua Diogo Botelho, 1327 – 4169-004 Porto, Portugal

info@editorialsinderesis.com

www.editorialsinderesis.com

ISBN: 978-84-16262-38-0

Depósito Legal: M-26760-2017

Produce: Óscar Alba Ramos

Impreso en España / Printed in Spain

Este libro ha sido financiado gracias a la ayuda de la Vicepresidència
i Conselleria d'Innovació Recerca i Turisme.

Direcció General d'Innovació i Recerca del Govern Balear



Reservado todos los derechos. De acuerdo con lo dispuesto en el código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes, sin la preceptiva autorización, reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	11
--------------------	----

JUAN CRUZ CRUZ

INTRODUCCIÓN GENERAL: ¿QUÉ ES NATURALEZA?

I. LA NATURALEZA COMO PRINCIPIO

1. Breve perspectiva histórica sobre la noción de naturaleza	15
2. Naturaleza y creación	23
3. Tipos o especies de naturaleza	25
4. La extensión del concepto de naturaleza: naturaleza y cultura	27
5. Balance desde el realismo clásico: maneras de ser principio	29

II. LA FORMA COMO PRINCIPIO

1. El orden ontológico, el orden lógico, el orden gnoseológico	37
2. Funciones de la forma en el orden real y en el orden ideal	40
3. ¿Unicidad o pluralidad de formas?.....	43

III. LA MATERIA COMO PRINCIPIO

1. Perspectiva general.....	45
2. Aspecto lógico, físico y ontológico de la materia	47
3. El problema de la potencialidad de la materia	49

IV. COPRINCIPIALIDAD DE MATERIA Y FORMA	
1. El llamado “hilemorfismo”	53
2. Determinación y determinabilidad de los seres mundanos	57
V. EL FIN COMO PRINCIPIO	
1. Terminología y problemas filosóficos.....	61
2. Fatalismo, azar y finalismo	63
3. Finalismo inmanente y trascendente	66
VI. EL EJEMPLAR COMO PRINCIPIO	
1. La más subjetual de las causas	69
2. La noética platónica y aristotélica sobre el “ejemplar”	72
VII. LA TÉCNICA Y LA NATURALEZA	
1. La objetivación tecnológica del mundo.....	75
2. Socialización de lo tecnológico y de lo natural	78
VIII. LA INSTRUMENTALIZACIÓN DEL MUNDO	
1. Las notas definitorias del instrumento.....	81
2. El mundo como instrumento	85

JUAN DE SANTO TOMÁS

LA NATURALEZA Y LAS CAUSAS

*Philosophia Naturalis I,
In II Phys., qq. IX-XIII*

*

PRIMERA PARTE

LO NATURAL, LO ARTIFICIAL, LO VIOLENTO

(*Philosophia Naturalis, I, In II Phys., q. IX*)

Art. I: Explicación de la definición de naturaleza	93
Art. II: Qué cosas se incluyen en el concepto de naturaleza	99
Art. III: Si es legítima la diferencia establecida entre las cosas naturales y las artificiales	117
Art. IV. De qué modo lo violento se distingue de lo natural.....	121

SEGUNDA PARTE

LA CAUSA EN GENERAL

(*Philosophia Naturalis, I, In II Phys., q. X*)

Art. 1. Definición de causa en general y condiciones de la causa.....	137
Art. 2. Cuántas son las causas	143
Art. 3. Si toda causa ha de ser anterior, distinta y más perfecta que su causado.	149
Art. 4. Si las causas son causas recíprocamente	157
Art. 5. Si idéntico efecto puede depender de una doble causa total, o si dos formas pueden informar una misma materia.....	165

TERCERA PARTE
LA CAUSA MATERIAL, FORMAL Y EJEMPLAR
(*Philosophia Naturalis*, I, *In II Phys.*, q. XI)

Art. 1. Qué es causa y causalidad material.....	183
Art. 2. La causalidad de la forma y su efecto	199
Art. 3. A qué género de causa se reduce la idea o ejemplar	211

CUARTA PARTE
LA CAUSA EFICIENTE
(*Philosophia Naturalis*, I, *In II Phys.*, q. XII)

Art. 1. Qué es la causa eficiente y sus clases.....	225
Art. 2. Si en las causas creadas el principio eficiente es, como puro principio, un accidente	231
Art. 3. Si el accidente necesita de un influjo especial de la sustancia para operar.....	243
Art. 4. Qué es la causalidad del eficiente	251
Apéndice: La dimanación.....	259

QUINTA PARTE
EL FIN Y SU MANERA DE CAUSAR
(*Philosophia Naturalis*, I, *In II Phys.*, q. XIII)

Art. 1. Si conocer el fin es la razón de causar o es sólo una condición	267
Art. 2. La causalidad propia del fin	277
Art. 3. Objetos a los que se extiende la causalidad del fin: si sólo a los medios o también al mismo amor del fin.....	289
BREVE BIBLIOGRAFÍA SOBRE NATURALEZA Y CAUSAS.....	297

PRESENTACIÓN

La imagen que figura en portada reproduce el jinete de la Catedral de Bamberg (Alemania), colocado en una de las pilastras del Coro. Es uno de los mejores ejemplos escultóricos del gótico (s. XIII). El joven jinete no lleva armas, por lo que no es quizás la figura de un caballero, sino la representación del “hombre”, en el contexto de la “naturaleza” que le rodea: se eleva sobre lo geológico de la piedra, sobre lo botánico expresado en forma de hojas y ramas, sobre lo zoológico del caballo; y se corona en la cabeza: símbolo más alto de lo humano. Expresa, a su modo, el “fin” que pretende la naturaleza.

Esa imagen ha inspirado este libro, con el que doy continuidad a un plan personal concebido para editar algunas obras importantes de autores españoles que han influido durante centurias en la articulación y el desarrollo de temas metafísicos y morales –como el de la “*ley natural*”– ligados a la noción de *naturaleza*.

Para esos autores, el conjunto de actividades humanas está ordenado y responde con cierta exigencia a fines propios de nuestra misma naturaleza, distintos del ámbito inorgánico o simplemente vital, y cuyo conocimiento, por parte de nuestra inteligencia, se expresa como ley natural. Su relato filosófico fue en el Siglo de Oro a la vez ejemplar y universal.

*

El texto latino que ofrezco en castellano es del dominico portugués João Poinsot o Juan de Santo Tomás (1589-1644), ilustre maestro de la Universidad de Alcalá, quien expone brillantemente el papel central que tiene la *naturaleza* como principio fundamental de movimiento y de adquisición; y explica otros principios conectados con ella: la causa formal y la causa material, la causa ejemplar, la causa eficiente y la causa final. Esta última polariza todo el proceso natural.

Poinsot publicó varias obras de contenido filosófico y teológico. Fue uno de los grandes intérpretes de Santo Tomás de Aquino, en quien se inspiró para escribir no sólo un monumental *Cursus Theologicus*, en varios volúmenes, sino también un admirable *Cursus Philosophicus*, concebido en tres grandes partes: una dedicada a la *Lógica*, otra a la *Filosofía de la Naturaleza*, y otra a la *Teoría del alma*. Bajo el título “La naturaleza y las causas” incluyó en su *Filosofía de la naturaleza* las cinco cuestiones centrales (IX-XIII) que figuran en este libro.

Acerca de esta nomenclatura terminológica, me parece oportuno recordar que la filosofía moderna, tanto o más que la antigua, ha utilizado los términos de *materia* y *forma*, *pasividad* y *actividad*, como piezas de la explicación del orden físico, del orden mental y del orden moral. En realidad, la subjetividad humana queda afectada por el mundo que le rodea, por las sensaciones que recibe, por los valores que estima. Y ocurre que uno “es afectado”, en la medida que está expuesto pasivamente a recibir. El orbe subjetivo y el orbe objetivo han sido pensados reiteradamente con ayuda de los parámetros de lo activo y lo pasivo, de forma y materia. Aristóteles así lo hizo; también Santo Tomás; también Kant; también Husserl.

Para el aristotelismo la “materia” fue un principio pasivo, potencial; la “forma”, un principio actualizante. Bajo estos extremos se explicaba lo “físico”, pero también lo “mental” —sensaciones, fantasías, conceptos—.

*

Aunque Poinsot utiliza una terminología física arcaica, distraída a veces en la ingenua visión cosmológica de Aristóteles, el nervio filosófico de su impulso nos invita a no desviarnos, a volver con investigaciones de la ciencia moderna al centro mismo del enfoque filosófico. Causa admiración la agudeza con que Poinsot expone en ese trabajo, por ejemplo, el *modo* de causar propio de la “causa material” —denostado por unos y por otros—.

Es cierto que durante mucho tiempo —demasiado— los tratados de *Philosophia naturalis* no conocían otra “física experimental” que la aristotélica. Y mezclaron toscos conocimientos científicos con explicaciones de causas y fundamentos metafísicos que proponía Aristóteles.

Una de las crisis que sufrió este modo de considerar el problema físico ocurrió a principios del siglo XVIII, cuando, por influjo de la filosofía cartesianas, aparecieron los “atomistas” que decididamente querían sustituir las “formas” por los átomos. En verdad, cayeron en el error de considerar que los “átomos” de los cartesianos podían sustituir realmente a las “formas” aristotélicas y que eran el fundamento de la filosofía natural.

Pero la cuestión no se decidió entre atomistas y aristotélicos, sino entre quienes defendían un *mecanicismo* radical y quienes afirmaban que el movimiento era dirigido por una *finalidad* interna. Siendo, en este último caso, la “naturaleza” el quicio sobre el que giraba toda la argumentación, cuyo punto culminante estaba en el hombre mismo.

J. C. C

INTRODUCCIÓN GENERAL
¿QUÉ ES NATURALEZA?

Juan Cruz Cruz

I. LA NATURALEZA COMO PRINCIPIO

1. Breve perspectiva histórica sobre la noción de naturaleza

a) *Los pensadores griegos.*- Con el título Περὶ φυσεως (*Sobre la Naturaleza*) se conocen varias obras, a veces en forma de poema, de filósofos presocráticos. Aristóteles llamó «físicos» o «fisiólogos» a estos pensadores, pues su preocupación fundamental era la *physis* o naturaleza. Ahora bien, mientras que los presocráticos hicieron hincapié en el estudio de la naturaleza física, después los Sofistas y Sócrates estudiaron fundamentalmente la naturaleza humana¹.

Los presocráticos no se preguntan principalmente qué son las cosas, sino de qué están hechas, cómo se hacen y cuál es su primer principio. La *physis* aparece en un doble sentido: como principio germinal de la cosa –o capacidad de hacer nacer–, y como el resultado de esa producción –o el mismo ser engendrado en su totalidad–.

Lo que al presocrático le interesa buscar realmente es la ἀρχή (o principio) de la *physis*; con lo cual, el término *physis* queda frecuentemente contrapuesto a ἀρχή, viniendo a significar el resultado de la producción, el universo entero, aunque nunca llegó a perder su carácter activo. Cabe advertir que la *physis* no es primariamente la unidad de una definición lógica, sino la unidad orgánica que manifiesta propiedades diversas, pues es inseparable del movimiento. *Es el principio de orden que unifica propiedades surgidas del interior de un ser; sobrevive al devenir como elemento permanente que asegura la unidad del ser.* Es la auténtica realidad de las cosas. Este principio tiene que ser único e indestructible, por ser causa de la variación. Algunos presocráticos buscan este principio entre los datos de la experiencia: *agua* (Tales), *aire* (Anaxímenes), *fuego* (Heráclito), *tierra* (Jenófanes), *fuego y tierra* (Parménides), los *cuatro elementos* a la vez (Empédocles), las *homeomerías* o semillas de las cosas (Anaxágoras), los *átomos* (Demócrito). Otros consideran que este principio transciende todo lo sensible: el *ápeiron* o lo indeterminado (Anaximandro), los *números*

¹ Cfr. X. Zubiri: *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1944 (cap. I-III). R. Paniker: *El concepto de Naturaleza*, Madrid, 1951 (cap. II-III). R. Lenoble: *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*, Paris, 1969 (cap. II-IV). Gregor Schiemann, (Ed.): *Was ist Natur? Klassische Texte zur Naturphilosophie*, München, 1996. Robert Spaemann: “Das Natürliche und das Vernünftige”, en O. Schwemmer (Ed.): *Über Natur. Philosophische Beiträge zum Naturverständnis*, Frankfurt am Main, 1987, pp. 149-164.

(Pitágoras). Con estos principios se da también una *ley universal* que rige todas las mutaciones: en este sentido figura el *logos* de Heráclito, el *amor* y el *odio* de Empédocles, el *nous* o mente de Anaxágoras, etc. En definitiva, la naturaleza es el sustrato permanente que hace inteligible el cambio.

Los *sofistas*, más centrados en el obrar humano, contraponen, en el ámbito de lo moral, lo que es «por naturaleza» a lo que es «por convención». A la inmutable base de las variaciones, a la *physis*, se agrega ahora todo lo que se entendía por *vóuoç* (ley, norma que el hombre observa): historia, cultura, educación. Dentro del ámbito de la *physis* no ha intervenido la mente humana, mientras que el orbe del *nómos* es obra exclusiva de ésta. Pero cabía incluso la posibilidad de que la acción repetida, fruto del *nómos*, se convirtiera en natural. – eso se explicó un poco más tarde, bajo la noción de *hábito* (*éxis*). En definitiva, una convención humana podía pasar a formar parte de la propia naturaleza.

Con Sócrates, sobre todo, pasa el hombre a ser el centro del interés filosófico. Dadas las encontradas opiniones sobre el hombre, busca Sócrates una constancia, una *physis*, lo inmutable, en el orden ético, al igual que los presocráticos la buscaron en lo *físico*. Utiliza como instrumento el orden lógico, es decir, el concepto, que representa algo permanente, la *physis* lógica incompromisible frente a las diversas opiniones. La naturaleza nos viene dada en el concepto, como principio lógico inmutable y esencial de las cosas. La facultad [virtud] sólo podrá lograrse siguiendo la naturaleza de las cosas, adaptándonos a su concepto.

El pensamiento de Platón recoge la problemática de Sócrates: si la virtud es adaptación al *concepto* de las cosas, entonces no habrá virtud sin ciencia. La virtud es un saber acerca de la realidad verdadera de las cosas, de su naturaleza o su ser. Esta naturaleza profunda está cerrada a los sentidos, mas no al entendimiento. Se trata de las «ideas», que son las verdaderas naturalezas o principios de las cosas, su auténtica *physis*. Las «ideas» son lo inmutable del cambio, el objeto del saber y de la virtud. Platón *unifica así la naturaleza física, la naturaleza ética y la naturaleza lógica* en un solo momento: las «ideas», que serían las naturalezas engendradoras de las cosas y los principios germinales del cambio. A veces se refiere Platón al concepto de naturaleza como totalidad de las cosas corpóreas. Pero, en definitiva, la naturaleza de la cosa se fundamenta en su esencia ideal, en su modelo inmutable, que es el verdadero objeto de la ciencia. Hay así en Platón una profunda intuición de cómo *las naturalezas de las cosas son reflejo de las ideas ejemplares divinas*; pero al no llegar a descubrir la realidad de la *creación*, el pensamiento platónico es de tendencia emanatista: las naturalezas de las cosas vienen a ser manifestación o copia emanada necesariamente de las ideas divinas. En este sentido emanatista se desarrollará más tarde el pensamiento de los *neoplatónicos* que identifican así la naturaleza con Dios; por ejemplo, distinguen la naturaleza *naturante* de la naturaleza *naturada*, pero esta última sería algo degradado en el proceso emanatista.

Dentro del pensamiento griego, será *Aristóteles* el que realizará un estudio cosmológico y metafísico riguroso del concepto de naturaleza. En general, para los griegos la φύσις y la τέχνη son dos *principios* de las cosas: la *physis* es principio intrínseco; la *tékne*, principio extrínseco (arte o técnica), pues se halla en la inteligencia o imaginación del hombre. En el primer caso hablamos de nacimiento; en el segundo, de producción. Esta dualidad de principios conduce en Aristóteles a una dualidad de entidades: sólo los entes naturales tienen esencia; los entes artificiales no son propiamente entes, ni tienen esencia. Una cama de castaño no es un ente, pues si la planta no brotan camas, sino castaños. Lo verdaderamente entitativo es la naturaleza².

Y si para Platón lo «universal» y abstracto (lo general e inmutable) estaba separado de lo particular y concreto –en un orbe celeste–, para Aristóteles lo universal está fundido en lo concreto y, a su vez, lo concreto existe porque realiza una esencia abstracta. No existen dos mundos ontológicamente separados. Los conceptos universales no tienen realidad ontológica, sino lógica, pues son formados por abstracción. La única realidad ontológica es la de las sustancias *individuales*, en cualesquiera de sus variedades. Así pues, la naturaleza es lo universal existente en lo particular, la íntima realidad que hace que las cosas tengan su esencia, es lo inmutable que actúa como ley constante del cambio. De modo que la naturaleza es *principio intrínseco* del movimiento y de las operaciones de cada ser. *Principio* es aquello de lo que algo procede; y hay principios *reales* (de la cosa) e ideales (del conocimiento). Los primeros pueden ser extrínsecos o intrínsecos. A su vez, unos principios intrínsecos son *metafísicos* (potencia-acto), otros son *físicos*. Entre estos últimos hay unos principios intrínsecos físicos del *ser* (principios de composición: materia y forma) y otros del *devenir* (principios de generación: materia, forma y privación, cuya explicación posterior se llamó *hileomorfismo*).

El conjunto de los principios físicos es la naturaleza. Por eso, la naturaleza es principio de movimiento (cambio) y de reposo (continuidad) o primer principio intrínseco de toda mutación o movimiento. La naturaleza es «principio y causa del movimiento y del reposo en todo aquello en lo que está primariamente por sí mismo y no de modo accidental» (*II Phys.* 1, 192 b 20). *Reposo* es lo mismo que la recepción de una forma, en virtud de la aptitud intrínseca que un ser tiene para recibirla y retenerla; no es el mero *cesar* de una acción, sino la *conservación* del término o la permanencia en el estado adquirido por el movimiento o la acción. El existir «por sí mismo y no de modo accidental» significa que aquel principio no debe ser un accidente –común o propio– de la cosa que se mueve, sino la *sustancia* misma de esa cosa.

² Zev Bechler: *Aristoteles: theory of actuality*, Albany, 1995 (cap. I).

En los sistemas griegos *postaristotélicos*, el concepto de naturaleza va en otra dirección, debido a la orientación que la filosofía pone hacia la *vida práctica* del individuo: la moral busca ahora una fórmula que haga virtuoso al hombre, a saber, «vivir conforme a la naturaleza». Para los estoicos, la naturaleza es la «razón universal», principio rector del cosmos, es providencia y destino. Nada sucede al azar, sino necesariamente (incluso lo libre) ordenado por esa «razón». Es inútil rebelarse contra el impulso de la necesidad, pues ésa sería la causa de nuestros sufrimientos. «Vivir conforme a la naturaleza» es adaptarse – con nuestro asentimiento libre – al movimiento de ella. Y eso es vivir «conforme a razón», pues la razón es la última *physis* de la realidad. La dualidad que los sofistas habían establecido entre *physis* y *nómos* es aquí unificada, pues la naturaleza es la ley universal, y sigue siendo la última realidad inmutable de las cosas.

La Edad Media giró en torno a los conceptos griegos de naturaleza, configurando un sistema, por ejemplo, el de Santo Tomás, que vertebró todos los ámbitos de la filosofía. Entonces el concepto de *creación* corrigió en parte el claro inmanentismo de los griegos.

El concepto medieval de naturaleza elaborado por Santo Tomás estuvo vigente entre los maestros del Siglo de Oro.

b) La naturaleza en los modernos.– Por una exageración de autonomía e independencia individuales, ciertas corrientes, sobre todo algunas modernas, han acentuado cada vez más la importancia de la función constituyente del conocimiento humano, llegando algunos, como Kant, a enfatizar la espontaneidad constructiva de la mente. Por lo que respecta a la naturaleza, se preocupan sobre todo de cómo puede ser conocida, en tanto que se presenta o manifiesta a la mente; quedando obturado el conocimiento transfenoménico que de ella se pudiera conseguir. Lo que preocupa entonces no es el carácter de *creaturidad* o *instrumentalidad* de la naturaleza, sino su *cognoscibilidad*; no la naturaleza misma, sino los pensamientos sobre ella, dejando de lado aspectos y causas de la misma realidad natural.

En esta línea, que ha generado grandes equívocos en la historia del pensamiento, *Descartes* comienza dudando de todo; únicamente la intuición «yo pienso, luego existo» es para él incombustible. El «yo pensante» es considerado como el reducto en el que no puede penetrar la duda y del que debemos sacar todo conocimiento ulterior. Con esto se realiza una inversión, desde el ser hasta el conocimiento, en el cual se fundamentaría el ser: únicamente el «pensamiento claro y distinto» garantizaría la verdad y la realidad de las cosas, sin poder atribuir realidad a aquello de que se duda; es más: aquello de lo que no hay seguridad, no es. Con esto, la naturaleza se sigue considerando, desde un punto de

vista formal, como la realidad inmutable que constituye la esencia de las cosas; pero desde un punto de vista del contenido, la naturaleza es la fracción mundana cognoscible clara y distintamente: la *extensión* para las cosas materiales; el *pensamiento* para las cosas espirituales. En este dualismo cartesiano la naturaleza material está regida por causas mecánicas³; la naturaleza espiritual, por causas finales y libres. Al asumir otros autores la especulación cartesiana sin suficiente crítica, adoptarán el *mecanicismo* no sólo para explicar la vida material, sino todas las cosas, todas las naturalezas.

Para Spinoza la naturaleza se identifica con Dios (*Deus sive Natura*). En esta perspectiva piensa que todas las cosas serían o atributos (pensamiento y extensión) o modos (alma y cuerpo) de la sustancia divina, dentro de la cual habría dos naturalezas: la *Natura naturans* (naturaleza naturante), absolutamente necesaria e inmutable, constituida por infinitos atributos, y la *Natura naturata* (naturaleza naturada), constituida por los infinitos modos que afectan a los atributos, los cuales existen únicamente en Dios y por Dios. La naturaleza espiritual, a diferencia de lo que dice Descartes, estaría también regida por causas necesarias; así considera que el mecanicismo no está restringido únicamente al ámbito de la naturaleza material. El paso de la naturaleza *naturante* a la naturaleza *naturada* no ocurriría por *creación* de la nada, pues ello implicaría un dualismo entre ser necesario libre y ser contingente potencial; para Spinoza todo ser es necesario y actual. Para explicar este paso, Spinoza supone que el orden lógico responde exactamente al orden ontológico. Los infinitos modos de las cosas surgirían de Dios siguiendo la necesidad con que brota la conclusión de las premisas de un silogismo. El método geométrico, que procede por axiomas y corolarios, reproduciría adecuadamente la concatenación férrea del despliegue o «explicación» divina, de la que resulta la naturaleza naturada (cosas particulares del mundo). Es decir, para Spinoza, en concordancia con su concepción de la unidad de la naturaleza, resulta que la naturaleza naturada no es creada libremente, sino *emanada* necesariamente: esta es la clave de su panteísmo.

El término naturaleza *naturada* es anterior a Spinoza; aparece ya en Averroes y se encuentra también en San Buenaventura, Vicente de Beauvais, Eckhart y Ockham. Ahora bien, debe advertirse que en los autores cristianos y en la Metafísica cristiana, la expresión «naturaleza naturante» aplicada a Dios implica el concepto de *creación*, pues Dios comunica la naturaleza como participación de su mismo ser. El acto participante es naturante, por cuanto procede de una naturaleza, y acaba en la constitución de una naturaleza llamada, así, naturada. Más que naturaleza, Dios es naturante, pues hace nacer, sin haber nacido; la criatura, en cambio, es naturada o nacida.

³ S. Gaukroger: *Descartes' system of natural philosophy*, Cambridge, 2002 (cap. II).

Leibniz considera que la naturaleza creada (material y espiritual) está formada por seres simples e indivisibles que constituyen en sí mismos una imagen esencial del universo: tales seres son llamados *mónadas*, las cuales son simples, inextensas, indivisibles e inmateriales; es decir, la naturaleza, incluso la corpórea, es un conjunto de elementos vivos o elementos de pensamiento. De ahí la continuidad de la naturaleza: *natura non facit saltus* (la naturaleza no da saltos). El mecanicismo natural, en la concepción de Leibniz, está siempre subordinado al finalismo trascendente. Al monismo de Spinoza opone, pues, un *pluralismo*; y al mecanicismo cartesiano un *finalismo* en la naturaleza.

Frente a esta visión «espiritualista» de la naturaleza, se levanta la concepción materialista de la *Ilustración* francesa. Holbach, p. ej., define a la naturaleza por los elementos que según él componen el ser: la *materia*, que ni se crea ni se destruye; y el *movimiento*, que se produce y aumenta sin intervención de agentes externos. Es otro tipo de mecanicismo universal, el del materialismo contrapuesto al «espiritualismo» monista.

Siguiendo el viraje –iniciado por Descartes– hacia la prioridad del pensamiento, *Kant* trata de fundamentar la naturaleza desde el entendimiento. Indica dos perspectivas: la *material* y la *formal*. En una perspectiva material, la naturaleza sería «el conjunto de todas las cosas que pueden ser *objeto* de nuestros sentidos y, por tanto, de la experiencia», es decir, la totalidad de los fenómenos del mundo sensible, con exclusión de los objetos no sensibles. La *forma*, o lo que da conexión a tales datos de experiencia, no la reciben los sentidos, sino que, según Kant, la pone el entendimiento; por eso, formalmente, la naturaleza, como conjunto de leyes, no es objeto del sentido, sino una *construcción del entendimiento*; éste sería el gran «legislador» de la naturaleza, dando las reglas con las que se sintetizan los múltiples datos empíricos en la unidad de objetos naturales. Por tanto, las categorías que, según él, conforman la estructura del entendimiento constituyen también las estructuras de la naturaleza: la misma naturaleza resulta así para Kant una construcción de nuestra mente.

En el *idealismo* posterior se llegó a objetivar este *concepto «gnoseológico»* de naturaleza, hasta pretender darle una consistencia omnicomprensiva: principio absoluto del que provendrían todas las cosas. Con Schelling la naturaleza será el sistema objetivo de la razón, el yo en cuanto deviene. Para Hegel la naturaleza es la exterioridad de la idea, la extrañación del espíritu: la naturaleza es el total extrañamiento. Es el extravío y la enajenación de la idea, la cual, en esta su alienación, se presenta en lo mecánico (exterioridad), después pasa a lo físico (individualidad), para saltar finalmente a lo físico-orgánico (naturaleza geológica, vegetal y animal). Sólo cuando la idea se repliega sobre sí misma y se despega de la naturaleza (o exterioridad), se convierte en *espíritu*. Hegel contrapone la *naturaleza* al *espíritu*; hasta sucumbir aquélla en aras de éste.