
NATURA NATURANS Y NATURA NATURATA

Ver: *Evolución / Cosmos / Génesis de la realidad humana / Origen del Universo*

«Cuando se habla de que es una innovación la entrada de la inteligencia en la escala zoológica, lo que se quiere decir, a mi modo de ver, es que esa innovación requiere una causa distinta. ¿Por parte de qué? Por parte de aquellos elementos que constituyen la respectividad del mundo.

A estos elementos, genéricamente, los podemos llamar el Todo. Son un Todo, constituyen un Todo. Y en tanto en cuanto que este Todo da lugar a cuanto en él acontece, en una forma o en otra hay que poner en este Todo ese dar de sí en virtud del cual decimos de él que es naturaleza, pero *natura naturans*.

Ahora bien, ¿qué tipo de causalidad tiene este Todo, esta *natura naturans*, para producir precisamente la aparición de lo que es innovación radical del hombre?

Que sea innovación radical es innegable. Es absolutamente, esencialmente irreductible una inteligencia a los sentidos, no por razones de complicaciones somáticas sino por razones intrínsecas y formales.

La formalidad realidad no saldrá jamás de una complicación de realidades estímulos. Estimulidad no alcanza nunca a realidad. Es una innovación. Y con ello quiero decir que la inteligencia aparece por un *dinamismo nuevo del Todo*. ¿Cuál es precisamente ese tipo de causalidad? [...]

El Todo dentro del cual eso acontece, que innova, tendrá que ejercer un acto de causalidad distinta para producir una inteligencia, una causación distinta de la que ha producido para vitalizar la materia y cada uno de sus grados evolutivos. Y esta causalidad es causalidad efectora, no meramente exigitiva. Y el Todo precisamente ejercita una causalidad efectora en la producción justamente de las inteligencias y del psiquismo humano.

La innovación no consiste en que la aparición del psiquismo humano esté exenta de esta causalidad efectora, sino en que por parte de la *natura naturans* esta causalidad efectora no es la misma, o por lo menos no es una prolongación meramente transformante de la causalidad con que esa *natura naturans* ha producido los seres vivos anteriores al hombre.

Pero como todos ellos, en definitiva, proceden de un dinamismo único, que es justamente el dinamismo del Todo, de la *natura naturans*, es menester decir que el hombre, en el sentido riguroso de los términos, es un momento de ese dinamismo del Todo y de la naturaleza *naturans*.

Ciertamente esta causalidad no es *adicional*. No es una causalidad que simplemente se agrega a la evolución animal. Por el contrario, es una continuación de la evolución animal, es el cumplimiento exigitivo de una hiperformalización que no lograría alcanzar una estabilidad si no es innovando con una inteligencia.

Si pudiéramos asistir de una manera visual al desarrollo minucioso de un plasma germinal desde su concepción hasta que ejecuta después de nacido el primer acto más o menos inteligente de un niño, no veríamos cesura ninguna. Veríamos cómo la inteligencia florece precisamente de sus estructuras.

Y esto no es una metáfora. El científico que no tiene por qué entrar en estas cuestiones, puede decir, rigurosamente hablando, que la inteligencia surge precisamente de la animalidad y en la animalidad. Ahora, si esto es de competencia de la ciencia, lo que no es de competencia de ella es decir si la inteligencia es o no esencialmente distinta de la sensibilidad. Eso es otra cuestión. [...]

El dinamismo evolutivo concierne al Todo; es la respectividad activa por sí misma. El origen de las esencias abiertas está en el Todo. Las esencias abiertas son modificación de las esencias cerradas, y esta es una evolución en la cual la realidad entra en un estadio distinto.

Es una nueva respectividad: "en apertura". Y en función transcendental, esta evolución significa *en primer lugar* que la realidad se abre a sí misma, a su propio carácter de realidad. Es decir, hay una evolución hacia la función transcendental, a que la realidad, en tanto que realidad, sea abierta en una o en otra forma a la realidad.»

[Zubiri, Xavier: *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 213-216]



«El hombre, como todas las realidades intramundanas, pertenece al Cosmos, y tomo todas ellas (por su aspecto somático) es fragmento de esa unidad primaria y radical que llamamos *Cosmos*. El Cosmos no es un "orden", una *taxís* de cosas, sino que el Cosmos es la unidad *primaria* de estas. Toda cosa es "una" tan solo por abstracción. Realmente, cada cosa es un simple fragmento del Cosmos, de suerte que ninguna tiene plena sustantividad.

Las cosas no son estrictamente sustantivas; solo son fragmentos cuasi-sustantivos, un primordio de sustantividad, mejor dicho, un rudimento de sustantividad. Sustantividad estricta solo la tiene el Cosmos. Esta sustantividad es un sistema, una unidad que no es un agregado, ni tan

siquiera ordenado, de cosas sustantivas, sino que las cosas son las notas en que se expone al unidad primigenia y formal del Cosmos.

Esta unidad es formalmente dinámica. El Cosmos no es 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 naturada. La naturaleza naturante, por ser la unidad primaria, determina lo más intrínseco de las estructuras naturadas, y esta determinación es lo que llamamos producción.

Esa acción naturante es lo que produce la psique, pero no la produce independientemente de las otras, esto es, no produce la psique solamente *en las estructuras celulares*, ni tan solo *desde ellas*, sino que hace que sean *ellas mismas*, las estructuras celulares mismas, las que producen la psique.

Es una acción de la naturaleza naturante, pero que transcurre intrínsecamente en las naturalezas naturadas, en las estructuras celulares, haciendo que aquellas estén estructuralmente llevadas a realizar desde sí mismas las notas psíquicas.

En esto es en lo que consiste "hacer que haga". El primer "hacer" es el de la naturaleza naturante, el segundo el de la naturaleza naturada, esto es, el de las estructuras celulares. La unidad intrínseca de estos dos haceres es juntamente la constitución del plasma germinal.»

[Zubiri, X.: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 466-467]



«La persona humana, por la estructura misma del poder de lo real al que se encuentra religada, se halla, en efecto, remitida a una realidad fundante, a una realidad-fundamento, esto es, a una realidad absolutamente absoluta. Este poder es una trascendencia de Dios en las cosas. 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.

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*, sino trascendente *en las cosas*. Y entre ellas trascendente *en la persona humana*. Y ahí es donde comienza nuestro problema.

Como la religación es un momento de la realidad personal, en tanto que se hace su ser, en tanto que se hace su Yo, resulta entonces que la actualidad de Dios, en una forma o en otra que habrá que precisar, a pesar de ser la actualidad de una realidad absolutamente absoluta y, por consiguiente, *otra* que todas las realidades personales, sin embargo, en un segundo aspecto, está incurra de alguna manera en mi propia realidad personal y humana,

en tanto que esta persona está religada y, por consiguiente, en tanto en cuanto hace su Yo.

Naturalmente uno se pregunta cuál es esta manera. Ciertamente, no es una manera meramente copulativa. No existen Dios "y" el hombre, como existen el Sol "y" la Luna, "y" la tierra, "y" los animales, "y" los hombres que hay sobre la tierra.

Ciertamente no es una "y" meramente copulativa, porque es Dios trascendente en las cosas y, por consiguiente, no es una mera adición copulativa.

Pero tampoco es pura y simplemente una especie de causalidad eficiente y más o menos *naturans*, naturante, sino que es una presencia de Dios en las cosas, constituyéndolas formalmente, constituyéndolas como realidades. Y en el caso de las personas humanas, es algo que está constituyendo mi remisión al fundamento divino de mi propia realidad personal en la configuración de mi propio Yo.

Es una realidad que está justamente fundando. Fundantemente, es como está Dios en el fondo de las cosas y en el fondo de las personas más especialmente.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 308-309]



«Realidad no es solamente –dicho humana y antropológicamente– el conjunto de cualidades y de propiedades que tiene la realidad, que luego se pone en acto, sino que a la realidad le pertenece intrínseca y formalmente el ser dinámica, esto es, el dar-de-sí. La realidad es esencialmente un dar-de-sí.

Dios da-de-sí y no puede no dar. Dios es un dar-de-sí. Y un dar-de-sí de la realidad misma en que Él consiste, y que precisamente por ser algo que da-de-sí la realidad, en tanto que realidad de lo que no es Dios, precisamente por eso es fundante de toda esta realidad. [...]

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 *Phycis* o una *natura* ni *naturata* ni *naturans*.

Es justamente su realidad: el carácter de realidad. Y en la medida en 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. [...]

Dios es realidad fundamental y fundamentante en tanto que realidad fontanal.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 312-313]



«Con la descripción cosmogónica de la astronomía no se puede dar la última explicación de todas las estructuras del universo. Estas estructuras así ampliadas necesitamos que estén efectivamente colocadas dentro de cierta configuración inicial (energética u otra).

Ahora bien, esta configuración no está determinada jamás por las propias estructuras. Las estructuras no serían capaces de producir su propia configuración, sino que la configuración es tan solo algo en que se hallan envueltas las estructuras.

Lo cual quiere decir, que, evidentemente, a última hora, si el mundo tiene que reposar sobre sí mismo no puede reposar tampoco sobre su estructura formal, esto es, sobre la *compago* mutua o complexión de sus estructuras en la configuración, sino en cierto modo al revés, sobre algo que ortogonalmente a esta línea o plano de estructura y configuración sea algo así como la raíz de que este plano, estas estructuras y esta configuración emergen.

La procesualidad del universo no es solamente la procesualidad con que unas cosas proceden de otras, sino la procesualidad total y emergente con que el universo entero emerge de una raíz que lleva en su seno.

Empleando una terminología antigua, pero expresiva, diríamos que el mundo no reposa sobre sí mismo como *natura naturata*, sino como *natura naturans*, como raíz interna que lleva el mundo inmanentemente (y no retiro el vocablo) y de la cual emerge este mundo tanto en sus estructuras como en sus configuraciones.»

[Zubiri, Xavier: *Acerca del mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 212]

COMENTARIOS

«El término *natura naturans* lo utilizó por vez primera, según parece, Miguel Escoto en su *Liber introductorius*, aplicado a Dios (*cum Deus sit natura naturans et idea superer naturam naturatam*) y a partir de ahí pasó a distintos autores (Vicente de Beauvais, Buenaventura, Tomás de Aquino, Eckhardt, Francis Bacon, Giordano Bruno, etc.), hasta llegar a Spinoza.

Este la define así: "Por naturaleza naturante debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la substancia que expresan una esencia eterna e infinita, Dios" (*Ética*, proposición XXIX). La naturaleza naturante es, por tanto, Dios, pero entendido al modo de Spinoza, es decir, como inmanente a la naturaleza naturada.

Esta idea, que ya puede rastrearse en Bacon y en Bruno, viene a identificar *natura naturans* con *natura universalis*. Tal sentido se encuentra incluso en Tomás de Aquino, que en la *Summa Theologiae* escribe:

De unaquaque re corruptibili dupliciter loqui possumus: uno modo, secundum naturam universalen; alio modo, secundum naturam particularem. Natura quidem particularis est propria virtus activa et conservativa uiscusque rei [...] Natura vero universalis est virtus activa in aliquo universalis principio naturae, puta in aliquo caelestium corporum; vel alicuius superioris substantiaem secundum quod Deus a quibusdam dicitur natura naturans (S Th. 1-2, q. 85, a. 6).

Este texto es particularmente ilustrativo, porque distingue en cada cosa dos tipos de naturaleza, la particular y la universal, cada una de ellas dotada de una *virtus* distinta. Esta *virtus* puede situarse en Dios, pero también en algún cuerpo celeste.

Pues bien, en esta dirección van las alusiones de Zubiri a la *natura naturans*. Porque en él esta naturaleza naturante no se identifica necesariamente con Dios sino que cabe interpretarla también con la realidad intramundana como un todo, o mejor, con el cosmos.

En *Estructura dinámica de la realidad* escribe: "A lo que se aplican la causación y la determinación de una manera estricta y formal, es a este sistema respectivo que constituye el mundo y el cosmos. Este sistema es el único que es sustantivo, el único sistema que está dotado precisamente de causalidad. Podría llamarse *natura naturans*, o Todo" (EDR, 91).

A su vez, por *natura naturata* entiende las cosas reales concretas, y en este caso la realidad biológica del ser humano. Su tesis es que esta realidad concreta no puede dar por sí misma, a través de la complejización de sus estructuras, esa nota que llamamos inteligencia o psiquismo específicamente humano. Lo puede dar "desde sí misma", pero no "por sí misma". Para que sea capaz también de esto segundo, se requiere una "elevación".

Esta consiste, precisamente, en que una realidad que puede dar desde sí misma origen al psiquismo humano, pero no por sí misma, tenga capacidad también para hacer esto último. ¿Y qué es lo que eleva? La realidad del cosmos como un todo. En el párrafo anterior, Zubiri dice que es el sistema cósmico entero el único dotado de verdadera causalidad.

Por tanto, la materia cósmica tiene la capacidad (que para unos vendrá de Dios, pero para otros no) de dar por sí misma esa nota que llamamos el psiquismo específicamente humano, y esa capacidad es la que se manifiesta en el homínido de forma que éste acaba dando de sí más que lo que en tanto que mero homínido podría.

Lo meramente animal, el estímulo, nunca dará por sí mismo, mediante complejización, esa nota que llamamos realidad o formalidad de realidad. Zubiri nunca renunció o rectificó esta idea.» [Gracia, Diego: "Zubiri en los retos actuales de la antropología", en Pintor-Ramos, A.: *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2009, p. 127-128]



«Más o menos influido por la doctrina del "círculo figural" (*Gestaltkreis*) de V. von Weizsäcker, Zubiri ha creado, como clave idónea para entender filosóficamente la filogénesis del sentir y el entender, el concepto de *formalización*: la creciente capacidad del organismo animal para percibir, vitalmente aislado de los objetos de su contorno, el objeto propio de cada percepción; para "recortarlo" con precisión dentro del conjunto sensorial a que pertenece.

Es clásica la observación de Katz: el cangrejo ermitaño solo es capaz de percibir su presa como tal presa cuando la ve sobre la superficie de una roca; ante la misma presa suspendida de un hilo y colocada dentro de su campo visual, permanece indiferente. Bien distinta es la capacidad de formalización del perro ante el trozo de carne, cualquiera que sea la situación espacial de este.

La capacidad de formalización va aumentando con la complejidad de la estructura animal. Recuérdese la que indudablemente subyacía a la hazaña inventiva del chimpancé *Sultán*. Una pregunta surge: esa capacidad ¿de qué modo se realiza en la especie humana?

Apoyado en estos conceptos, Zubiri elabora una concepción metafísica de la vida animal últimamente fundada en su idea de la realidad e inmediatamente construida sobre dos conceptos: la mismidad biológica y la autoposesión.

Radical y universalmente entendida, la realidad consiste en *ser de suyo*, y toda realidad concreta es de suyo *dando de sí*. El quark es real – hipotéticamente real, por el momento– porque posee de suyo las propiedades que le asigna la cromodinámica cuántica; mas también porque por agrupación produce desde sí mismo –da de sí– la más compleja realidad del protón. *Mutatis mutandis*, lo mismo podría decirse de la medusa o del chimpancé.»

[Laín Entralgo, P.: *Cuerpo y alma*. Madrid: Espasa Calpe, 1992, p. 153 ss.]



«Si decimos que la sustantividad o estructura humana es psico-orgánica, habrá que plantearse el tema de qué sean esas notas psíquicas y de dónde surgen. Este es un tema que a Zubiri le preocupó a todo lo largo de su vida, pero sobre todo en sus últimos años, como lo atestigua el escrito titulado "La génesis humana" (*Sobre el hombre*, 1986, pp. 455-476).

Él siempre defendió que las notas psíquicas son irreducibles a las somáticas, porque la formalidad de realidad (es decir, la capacidad de aprehender las cosas como realidades), propia del ser humano en tanto que inteligente, parece irreducible a la formalidad estímúlica, propia del animal.

La complejización de estímulos no se ve cómo pueda producir en algún momento el salto al orden trascendental, que es el propio de la formalidad de realidad.

“La diferencia entre la psique y la materia no es gradual sino esencia”, escribe en *Sobre el hombre* (p. 460). Por otra parte, eso psíquico que se define como esencialmente irreductible a la materia, no puede ser una sustancia o elemento capaz de unirse al o separarse del cuerpo. La realidad sustantiva es solo una, y lo psíquico no puede ser real más que en el interior de la sustantividad.

En Zubiri se da una cierta ambigüedad en la utilización del término “psíquico”. Cuando lo define explícitamente, suele hacerlo por contraposición a lo “orgánico”, de tal modo que en la sustantividad humana estarían las notas orgánicas y, como contradistintas de ellas, las notas psíquicas.

El resultado es una realidad sustantiva que con toda razón merece el calificativo de psico-orgánica. Ahora bien, en otros contextos, por lo general menos explícitos, contrapone psíquico a material: “La diferencia entre la psique y la materia no es gradual sino esencial” (*Sobre el hombre*, p. 460).

Lo que clásicamente se ha opuesto a la materia no es el psiquismo, sino el espíritu. ¿Quiere esto decir que está intentando defender la existencia de un psiquismo no-espiritual, a modo de los emergentistas clásicos?

Pienso que no. En la tradición filosófica ha sido frecuente considerar que el psiquismo no espiritual es el propio de los animales, y que el psiquismo humano se diferencia de él precisamente en ser espiritual. Ahora bien, este psiquismo espiritual se conceptuaba como una sustancia específica, el espíritu, entendido como forma de cuerpo. Y esto es lo que Zubiri no admite.

Él afirma con toda rotundidad que el psiquismo humano es esencialmente distinto del animal, y en este sentido le considera “espiritual”, a diferencia de todos los monismos emergentistas, que conciben el psiquismo humano como un psiquismo animal más evolucionado y complejo.

Pero se opone a las corrientes espiritualistas en que no entiende ese psiquismo humano como elemento sustancial, ni tampoco como cualidad extrínseca de la materia. El psiquismo humano es esencialmente irreductible a la materia, pero a la vez es esencialmente material.

En el psiquismo humano la materia da de sí materialmente algo superior a ella misma. Esto es lo que Zubiri llama “elevación”. Alguien pensará que esto es un mero juego de palabras, o un típico argumento *ad hoc*. No lo creo así. En cualquier caso, acéptense esas formulaciones como lo que quieren ser, no la solución del problema sino solo un mero planteamiento.

La elevación es un dar-de-sí. Este es un concepto clave en la filosofía zubiriana. El análisis de la aprehensión primordial demuestra que las cosas son “de suyo”, pero que el de suyo consiste constitutiva y formalmente en “estar dando de sí”.

Por eso el noema no es, en el rigor de los términos, mero “de suyo”, sino “de-suyo-da-de-sí”. Este dar de sí tiene distintas formas. 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”.

El problema está en el salto al hombre. Entonces es cuando aparece una novedad difícilmente justificable. **¿De dónde sale eso que llamamos inteligencia?** Zubiri no puede acudir a la intervención directa de Dios (pues eso sería un extrinsecismo que conduciría, a la postre, al dualismo), ni aceptar que sea el prehomínido el que da-de-sí la inteligencia.

La razón de esto es que el chimpancé no tiene, en el rigor de los términos, sustantividad (por eso lo llama Zubiri *natura naturata*, a diferencia de *natura naturans*); no es, por tanto, un “de suyo” estricto, ni tiene un estricto “dar de sí”, como el que haría falta para general un salto de este tipo.

En consecuencia, a Zubiri no le queda más remedio que acudir a lo único que en el universo parece tener sustantividad plena, que es el propio universo (el cual es, en el rigor de los términos la única y verdadera *natura naturans*, si se exceptúa al hombre), y decir que es él el que hace que el prehomínido, en un cierto momento, “dé de sí”, por *elevación*, la inteligencia humana, es decir, la humanidad.

En el hombre, la materia del universo se eleva a materia psíquica. Lo cual significa en todos los dinamismos anteriores al humano, la *natura naturans* no había actualizado toda su riqueza virtual; o también, que la riqueza que había actualizado y que solemos denominar “materia”, no había agotado toda su productividad ni todo su dinamismo.

Dicho en otros términos, la *natura naturans* no era sólo “materia”, si por esta entendemos la propia de todas las realidades no-psíquicas o no-humanas. El dinamismo de la elevación demuestra bien que entre sus virtualidades estaba el psiquismo humano.

Por eso pienso que cuando Zubiri dice que “la diferencia entre la psique y la materia no es gradual sino esencial”, a lo que se está refiriendo no es a la materia de la *natura naturans*, sino a la materia de las *naturae naturatae* aparecidas en todos los dinamismos distintos al de elevación.

Podríamos retomar ahora la vieja distinción entre materia prima y materia segunda, haciéndolas sinónimas de la materia propia de la *natura naturans*, en el primer caso, y de las *naturae naturatae*, en el segundo. Entonces cabría decir que la diferencia esencial se daría entre la psique y la materia segunda, pero no entre la psique y la materia prima.

Parece claro que el psiquismo es irreductible a la materia de la *natura naturata*, pero no a la materia propia de la *natura naturans*. 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 como 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 que el hombre no es, en el rigor de los términos, una simple *natura naturata*, sino una *natura naturata naturans*. En esto consiste lo que Zubiri llama “elevación”. [...]

Laín Entralgo toma distancia respecto de la actitud dualista, representada por John Eccles y de la del monismo reduccionista que niega la existencia de diferencias esenciales entre el hombre y el animal. [Laín Entralgo defiende la existencia de una materia capaz de dar de sí un salto tan cualitativo y específicamente distinto de todo lo anterior como es la inteligencia humana.»](#)

[Gracia, Diego: “Prólogo” a Laín Entralgo, P.: *Cuerpo y alma*. Madrid: Espasa Calpe, 1992, p. 24 ss.]

[Impressum](#) | [Datenschutzerklärung und Cookies](#)

Copyright © [Hispanoteca](#) - Alle Rechte vorbehalten