

NATURALEZA

- I. Filosofía
- II. Teología

I. *Filosofía*

1. *La naturaleza como concepto filosófico y como problema.* El punto central del que proceden las múltiples significaciones del concepto de naturaleza —distintas, aunque relacionadas entre sí— es la idea de una realidad

que se realiza a partir de sí misma, sin influencias externas. A este núcleo significativo corresponde el origen del concepto expresado en griego por φύσις y en latín por *natura*, términos que designan el hecho de crecer, engendrar, nacer. De este núcleo parte la significación en dos direcciones principales, la primera de las cuales apunta a una determinación *cualitativa* o *intensiva*. En este sentido decimos que algo *tiene* su propia naturaleza, de acuerdo con la cual se comporta. De este modo, la realidad en cuestión sigue la forma singular que la especifica y las leyes generales a que está sometida esa forma. Naturaleza, en este sentido, coincide con esencia o esencialidad. La naturaleza así entendida, es decir, aplicada a objetos que caen dentro de un orden más alto, adquiere al mismo tiempo una validez normativa, de acuerdo con la cual hablamos de desviaciones o deformaciones de la naturaleza y alabamos lo natural mientras condenamos lo no natural o antinatural.

Siguiendo una segunda orientación del significado de naturaleza, que apunta a una determinación *cuantitativa* o *extensiva*, hablamos de que algo *es de la naturaleza* o *pertenece a la naturaleza*. Esta segunda orientación hace, además, posible pensar, por analogía con un ser vivo o con una → persona, la naturaleza como un todo y atribuirle propiedades como, por ejemplo, la determinabilidad del comportamiento por leyes naturales indefectibles o su orientación hacia una realización evolutiva más plena. Es característico de la naturaleza en este segundo sentido el que se muestre a sí misma en su diferenciación con relación a aquello que no es naturaleza y que esté en constante intercambio con aquello que excluye. Esa no-naturaleza que limita la naturaleza se da a conocer como tal por su intervención en el devenir natural, bien porque lo comprende como conocimiento, bien porque lo produce como fuerza creadora. Esta realidad con la que limita la naturaleza es triple:

a) En primer lugar, el → hombre en general, y principalmente en su función de *homo faber*, para quien la naturaleza es una materia a configurar y un objeto a dominar. Las ciencias naturales modernas han mostrado la fecundidad del concepto instrumental de naturaleza mediante su conexión con el método matemático. El dominio de la naturaleza por la técnica fundada en esas ciencias se ha convertido en el presupuesto material de la ordenación de la existencia para el conjunto de la humanidad actual.

b) En segundo lugar, el espíritu, esto es, una facultad humana distinta de las propiedades naturales y animales que le hace capaz al hombre de conocimiento —es decir, de captar la verdad sobre las cosas como son en sí— y, gracias a este conocimiento, le hace capaz de decidir libremente (→ libertad). Mientras el concepto instrumental de naturaleza tiene su lugar principal en el contacto del hombre con el mundo exterior, el concepto de naturaleza en cuanto opuesta a espíritu surge principalmente en la interioridad, a partir del encuentro con la naturaleza que llevamos en nosotros mismos. La disposición natural se opone a la formación, la *natura rudis* a la *cultura animi* (→ educación). El espíritu, al igual que la voluntad de configurar el mundo, tiende a dominar la naturaleza. Pero este dominio a que el espíritu aspira es, siguiendo una distinción aristotélica, político y no despótico.

c) En tercer lugar, → Dios, que es espíritu al mismo tiempo que causa

de todo ente, y, por tanto, también de la naturaleza. La acción que en este tercer sentido limita la naturaleza se manifiesta de dos formas principales. Primeramente, como \rightarrow creación. La naturaleza —el conjunto que abarca lo que se produce a partir de sí mismo— no puede ser pensada, en lo que se refiere a su origen, como algo que se ha producido naturalmente, sino como realidad llamada al \rightarrow ser y mantenida en el ser por un *fiat* divino. La segunda forma de acción divina es la \rightarrow gracia; ahí interviene, junto al contacto con el mundo exterior como lugar de la limitación de la naturaleza, la intimidad. También ahí, en la limitación del «reino de la naturaleza» por el «reino de la gracia», se trata de dominio sobre la naturaleza, y esa relación de dominio adquiere ahora una nueva forma: el dominio se convierte en transformación.

Así, en los tres aspectos de la naturaleza que corresponden a las tres realidades con las que limita (la *antropológica*, la *espiritual*, la *teológica*) aparecen tres cualidades fundamentales: a) La determinabilidad, limitada a un aspecto del ser, pero estrictamente causal, como fundamento del dominio de la naturaleza por la técnica. b) La normatividad, fundamento de una posible perfección o frustración de la esencia, como fundamento de la capacidad de la naturaleza para ser dirigida o formada. c) El carácter de derivada, de no originaria, de la naturaleza como fundamento de su posibilidad de ser redimida. A cada una de estas tres cualidades corresponde un momento negativo en la naturaleza: a la determinabilidad calculable, la limitación a un orden del ser que ha sacado a la luz el carácter destructor de la técnica en su relación con las formas más altas de ser; la «maldad», es decir, la inclinación a desviarse de la normatividad natural, que se opone al esfuerzo de transformación como resistencia a la naturaleza; la experiencia demoníaca de la naturaleza, que puede ser vivida ingenuamente, como ocurre en las culturas primitivas, o ser afirmada como autorredención de la naturaleza en épocas de un conocimiento más desarrollado de Dios.

El problema filosófico de la naturaleza consiste en no dejar los distintos aspectos simplemente yuxtapuestos, sino integrarlos en la totalidad de la naturaleza. Esta integración sólo puede ser realizada con ayuda de la idea de un orden jerárquico que comprenda todos los aspectos: la naturaleza, tal como se ofrece a la diferenciación teológica, comprende el aspecto de la diferenciación espíritu-naturaleza, que, a su vez, comprende la naturaleza interpretada instrumentalmente. Esta ordenación jerárquica guarda una relación analógica (\rightarrow analogía) con el orden jerárquico que se da dentro de la naturaleza misma, la cual comprende la naturaleza inorgánica y orgánica y, dentro de esta última, las formas naturales vegetativas y animales. La naturaleza considerada como un todo está abierta a la trascendencia, y sólo a partir de la relación con un más allá de la naturaleza puede ser considerada como un todo. La negación de esta relación constituye la absolutización de la naturaleza, obra del naturalismo filosófico. La división de la filosofía, elaborada ya en el siglo IV a. C., en física (más tarde, filosofía de la naturaleza) y ética (después, filosofía moral), a las que se añade la lógica, está fundada en la división espiritualista. Otro tanto puede decirse de la división de las ciencias,

habitual en Alemania a partir de la filosofía idealista, en ciencias del espíritu y ciencias naturales.

2. *Historia del concepto.* A los presocráticos les era aún desconocida la doble significación del concepto de naturaleza como designación de la esencia de una cosa y delimitación de un ámbito de ser. Sin embargo, en Leucipo, Demócrito y Empédocles, con la dicotomía de «por naturaleza» (φύσει) y «por ley» (θέσει), se preparaba una distinción que más tarde, en la época de los sofistas, se convertiría en un lugar común. Para ellos, la naturaleza era ante todo, de acuerdo con su delimitación antropológica, lo no específicamente humano, y la oposición de naturaleza y «norma» fue utilizada por ellos para la crítica del orden moral y tradicional.

El concepto de naturaleza vigente en la filosofía occidental hasta el día de hoy fue establecido en sus rasgos fundamentales por Platón y, sobre todo, por Aristóteles. En ellos tuvo lugar la distinción del significado intensivo y extensivo del concepto. En el primero de estos sentidos definía Platón la naturaleza, con ocasión de una investigación sobre la naturaleza del alma, como la «capacidad de hacer o padecer» que posee una cosa (*Fedro*, 270cd). En la misma línea se movía la determinación aristotélica: «La condición cualitativa de una cosa cuyo devenir ha llegado a la perfección» (*Pol.*, 1252b 32f), y fue Aristóteles quien dio a la determinación «extensiva» una significación nueva que había de dominar todo el tiempo posterior. En Aristóteles pasó la naturaleza a designar una región distinta de otras formas de ser. Para delimitar este concepto se sirvió Aristóteles de su oposición comparativa con el arte (τέχνη). Mientras la realidad que es «de modo artificial» debe ser realizada por una fuerza exterior a ella, a saber: por el artista, la naturaleza es el principio (ἀρχή) inmanente de las cosas, del movimiento de las mismas. De acuerdo con esta distinción, la ciencia «poyética» del arte debe ser distinguida de la ciencia «teorética» de la naturaleza. Junto a esta distinción antropológico-tecnológica estableció Aristóteles la distinción «espiritualista»: la naturaleza comprende las cosas concretas accesibles a la experiencia sensible, cada una de las cuales representa una unidad (σύνολον) de materia y forma, en oposición a las formas «separadas». Las primeras se relacionan con las segundas como lo convexo con lo cóncavo; las formas separadas son el objeto de la filosofía primera (más tarde, metafísica); las cosas concretas, el objeto de la física (más tarde, *philosophia naturalis*).

La delimitación de la naturaleza en relación con el arte comportaba al mismo tiempo para Aristóteles una cierta afinidad con el mismo arte. El arte, en efecto, según Aristóteles, imita la naturaleza o la perfecciona, y puede hacerlo porque la naturaleza misma trabaja como un artista: «No hace nada en vano» (*De caelo*, 271a 33).

La naturaleza, interpretada teológicamente por Aristóteles y representada de forma eminente por los seres vivos, fue más adelante, en la Stoa, a partir de Zenón, en parte materializada (siendo comprendida como fuego) y en parte divinizada (siendo designada como artífice; Cicerón, *De natura deorum* II, 22: *ignis artificiosus*; *ibíd.* II, 57: *artifex*). Por lo demás, esa

noción de naturaleza siguió vigente en la antigüedad tardía bajo diferentes modalidades, ya divinizada, ya como imagen del mundo inteligible en los neoplatónicos, ya finalmente, en los autores cristianos, como obra de Dios creador que lleva en sí rasgos divinos. La idea gnóstico-maniquea de una naturaleza mala fue rechazada por los filósofos tanto cristianos como paganos. La institución de una escolástica aristotélica en el siglo XIII (→ aristotelismo) produjo como resultado importante un renacimiento de la noción teleológica de naturaleza, del reino de las causas segundas y de las → sustancias creadas. En Alberto Magno y en Tomás de Aquino aparece, de forma aún más decidida que en Aristóteles, junto a la significación extensiva, la significación intensiva de naturaleza —transmitida especialmente por Boecio—, que permite, por ejemplo, distinguir cuatro naturalezas distintas: *divina, humana, spiritualis, corporalis* (*S. Th.* I, 29,1). Al mismo tiempo rechaza santo Tomás la fórmula, defendida por el aristotelismo naturalista (concretamente en el comentario de Averroes al *De caelo*), de la *natura naturans* y la *natura naturata* (*De Div. Nom.*, 4,1,21).

En la *Ética a Nicómaco* (1134b 18-35a 8) adoptó Aristóteles la antítesis de los sofistas entre naturaleza y «ley» (*νόμος*) y le dio un sentido constructivo que correspondía a su concepto teleológico de naturaleza. En conexión con él desarrolló la Stoa su concepto de una «ley de la naturaleza» (*lex naturae*) que, como ordenación eterna de la razón, sirve de base y norma para todas las formas humanas de sociedad. Esta idea de una ley natural, distinta de la *lex scripta*, y de un derecho natural que corresponde a ella fue interpretada después por santo Tomás en su doctrina sobre las leyes. Sacada de su contexto teológico-metafísico, esa idea tomó en las doctrinas del derecho natural de los siglos XVII y XVIII una nueva forma que volvía en parte a la forma primitiva de los sofistas, e influyó en la declaración de independencia de los Estados Unidos de América, en la proclamación de los derechos del hombre por la Revolución francesa y en los movimientos del siglo XX orientados a la unión de los pueblos y a la paz del mundo.

«La naturaleza imita en su acción la acción de Dios», pues no es otra cosa que la ordenación racional (*ratio*), inserta en las cosas, del «arte divino» (*S. Th.* I, 66,1,2; *In Phys.* II, 14s). Estas expresiones de santo Tomás muestran la dependencia del concepto escolástico de naturaleza con respecto a sus presupuestos teológicos y cómo la transformación voluntarista del concepto de Dios llevada a cabo por el nominalismo había de destruir también el concepto clásico de naturaleza. En el vacío creado por esa transformación penetraron desde el Renacimiento, por una parte, una divinización de la naturaleza integrada por motivos neoplatónicos, aristotélicos y epicúreos, y por otra, los elementos de ese concepto de naturaleza preparado por Galileo y formulado filosóficamente por Descartes, concepto que estaba llamado a proporcionar los fundamentos a la ciencia natural moderna.

Este concepto moderno de naturaleza se distingue por tres características: a) es un concepto matematizado y tiende a una interpretación mecanicista; b) está «instrumentalizado», es decir, concebido con vistas al dominio de la naturaleza; c) está delimitado por el horizonte de lo antropológico y lo

espiritual, pero desconectado del horizonte teológico. Con la supresión de este último elemento se perdió el concepto de una ordenación jerárquica de la naturaleza; de ahí la dificultad de concebir una interacción entre la naturaleza como *res extensa* y el espíritu como *res cogitans* (problema del *influxus physicus*). Esto ponía además en cuestión el lugar ontológico propio de la naturaleza y daba como resultado una mediatización de la naturaleza por el espíritu, lo cual abría el camino del idealismo moderno. A partir de esto se explica la dificultad, que aflora ya en Descartes, para demostrar la sustancialidad de la *res extensa* y su posterior reducción a atributo de Dios en Spinoza. La célebre fórmula de este último (*Deus sive natura*) expresa la introducción de la naturaleza en Dios, lo cual, según Hegel, supone un acósmismo, pero no un \rightarrow ateísmo. Leibniz fue el único de los pensadores contemporáneos de Descartes que intentó restablecer tanto la sustancialidad de la naturaleza como su jerarquización por medio del principio de continuidad. Su principio *natura non facit saltus* debe ser considerado como el equivalente en la concepción moderna del principio aristotélico de la naturaleza que no hace nada en vano.

El desarrollo de los siglos XVIII y XIX significó una radicalización de las tendencias iniciadas con el cartesianismo. Por una parte, el abandono o la limitación de la matematización y la instrumentación llevó a una acentuada mediatización de la naturaleza por el espíritu. Esto se verifica en el concepto *idealista-trascendental de naturaleza propio de Kant* y en el idealismo absoluto de sus sucesores. En este sentido, era también «moderna» —es decir, poscartesiana— la filosofía romántica de la naturaleza de Schelling, Hegel, Von Baader y otros, a pesar de su parentesco con la especulación neoplatónica y mítico-cabalística. Por otra parte, el desarrollo del positivismo suprimió también la distinción con el espiritualismo, y dado que, suprimida la anterior, difícilmente se mantiene la distinción antropológica, se fue fortaleciendo la inclinación, que ya había aparecido en los enciclopedistas del siglo XVIII, hacia un naturalismo mecanicista-materialista o vitalista. El idealismo metafísico de principios del siglo XIX derivó a finales del siglo hacia un idealismo metodológico. El problema no era ya la relación entre naturaleza y espíritu, sino la relación de las ciencias naturales con las del espíritu.

3. *Estado actual de la cuestión.* Tras la supresión del concepto de naturaleza en la filosofía moderna, se ha emprendido su restauración por tres caminos diferentes: a) Elaboración empírica de un concepto de naturaleza a partir de las ciencias naturales. En los esfuerzos orientados en este sentido, llevados a cabo sobre todo por algunos científicos formados filosóficamente, interviene toda una serie de factores: la superación del determinismo fundado en la física clásica por la teoría moderna de los cuantos; las investigaciones morfológicas, ecológicas y del comportamiento llevadas a cabo en el círculo de las ciencias de lo orgánico, y los ensayos de interpretación de la teoría de la evolución en sentido no naturalista. b) El retorno arcaizante al concepto de naturaleza de la primitiva filosofía griega, anterior a la delimi-

tación del mismo por medio de las diferentes distinciones y que, por lo mismo, no tiene relación ni positiva ni negativa con la trascendencia, junto con la consiguiente pretensión de superar la metafísica. c) Nueva elaboración filosófica del concepto de naturaleza por la apertura del horizonte de la metafísica clásica, gracias a métodos nuevos procedentes sobre todo de la fenomenología.

R. G. Collingwood, *The Idea of Nature*, Oxford 1946; B. Bavink, *Das Weltbild der heutigen Naturwissenschaften und seine Beziehungen zur Philosophie und Religion*, Iserlohn 1947; C. F. von Weizsäcker, *Die Geschichte der Natur*, Stuttgart 1948; N. Hartmann, *Philosophie der Natur*, Berlín 1950; R. Panikker, *El concepto de naturaleza*, Madrid 1951; V. von Weizsäcker, *Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Grundfragen der Naturphilosophie*, Gotinga 1954; A. E. Eddington, *The Nature of the Physical World*, Londres 1955; A. Portmann, *Biologie und Geist*, Zurich 1956; F. J. J. Buytendijk, *Erneuerung in den Wissenschaften vom Leben*: PhJ 66 (1958) 94-99; J. de Tonquédec, *La philosophie de la nature*, París 1958; M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der φύσις*, Milán 1960; K. F. von Weizsäcker, *Historia de la naturaleza*, Madrid 1962; X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid 1963; J. M. Aubert, *Philosophie de la nature*, París 1965; W. Büchel, *Philosophische Probleme der Physik*, Friburgo 1965; H. Rombach, *Substanz - System - Struktur*, 2 vols., Friburgo 1965-66; P. Mittelstaed, *Philosophische Probleme der modernen Physik*, Mannheim 1966; *La filosofía della natura nel Medioevo. Atti del Terzo Congresso Internazionale de Filosofia Medievale*, Milán 1966; K. Löwith, *Gott - Mensch - Welt*, Gotinga 1967; J. B. Lotz, *Mensch und Natur: Der Mensch im Sein* (Friburgo 1967) 500-515; íd., *Welt und Natur*: íbid., 485-499; R. Carnap, *Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaft*, Munich 1969; B. Thüring, *Die Gravitation und die philosophischen Grundlagen der Physik*, Berlín 1970; N. Schiffers, *Preguntas de la física a la teología*, Barcelona 1972.

HELMUT KUHN

II. Teología

1. *La naturaleza como problema teológico.* Superada la rigidez sistemática de la teología neoescolástica de finales del siglo XIX, y por influjo de una transformación que ha afectado profundamente a todas las ciencias del espíritu en el siglo XX, la teología dogmática de estos últimos años se ocupa de la elaboración de un concepto teológico de naturaleza determinado por la Biblia y la → historia de la salvación. No podemos exponer aquí la suma de cuestiones que esto hace surgir (por ejemplo, comprensión del mundo, concepto de materia, etc.). Nos limitaremos a esbozar el círculo de problemas más inmediatamente relacionados con la cuestión.

La teología moderna parte sobre todo del hecho de que la *creatura rationalis*, que fue creada en la integridad de la gracia original, permanece en todos los estadios de la historia de la salvación —incluso en el *status naturae lapsae*—, determinado por la orientación a la *visio beatifica*. En un esfuerzo por asegurar y explicar el carácter absolutamente gratuito y la sobrenaturalidad de la gracia y de la visión beatífica, la teología investiga ese «resto», que —quitada, por decirlo así, toda donación y vocación sobrenatural— constituye lo formal de la *natura creata*. Por tener la dogmática con-

ciencia de que el objeto de su investigación es sólo la naturaleza enteramente concreta y existente en el marco de la historia de la salvación, sus análisis sólo pueden tender a elaborar un concepto lógico-formal auxiliar que haga ver de forma suficiente la gratuidad de lo sobrenatural. La dogmática moderna comparte con la teología patrística y escolástica el principio que da lugar al planteamiento de la cuestión, a saber: la premisa de la unidad fáctico-histórica de la → creación y la nueva creación. La orientación de ese planteamiento hacia la elaboración de un concepto formal de naturaleza creada es nueva, si bien sólo puede entenderse como resultado de un largo proceso histórico que comienza en Bayo.

2. *Historia del problema.* a) Este proceso tiene sus raíces ocultas en los escritos del NT. Cuando Pablo (1 Cor 11,7) dice que el hombre es imagen y reflejo de Dios, esta expresión supone implícitamente una afirmación sobre la naturaleza del hombre tal como Dios la quiere. La ordenación de la naturaleza humana a la «gloria futura» ilumina a su vez la vocación de toda la creación a participar de la → «gloria de los hijos de Dios» de que habla el Apóstol (Rom 8,18-21) y hace aparecer el fin propuesto incluso a la criatura irracional. En Rom 1,20 aparece la función salvífica que ejercen en relación con el conocimiento humano de Dios tanto las cosas creadas como las obras que Dios realiza en la historia de la salvación. En ese pasaje expone Pablo cómo desde la creación del mundo puede ser advertido por la razón, a partir de lo creado, el «ser invisible» del Creador, su poder eterno y su divinidad. La exégesis patrística y medieval ha prestado especial atención a este texto y ha deducido de él dos datos que intervienen como elementos constitutivos en el concepto de naturaleza: 1.º, que la razón natural del hombre no ha quedado totalmente incapacitada para el → conocimiento de Dios, y 2.º, que la naturaleza creada es un reflejo de Dios: la naturaleza irracional como *vestigium* y la racional como *imago*.

b) Los Santos Padres han centrado su atención en la unión hipostática. Su reflexión quiere, sobre todo, hacer comprensible la verdad de que en el Hombre-Dios coexisten dos naturalezas ciertamente distintas, pero realmente unidas. Este esfuerzo logró su expresión definitiva en la fórmula cristológica del Concilio de Calcedonia (DS 302). Los teólogos de la época antigua hablaron sólo implícitamente sobre la naturaleza del hombre pecador y redimido, porque para ellos la *creatio* y la *recreatio* constituyen la estructura total de la naturaleza creada. La unidad histórica de naturaleza y destinación de la naturaleza a la gracia es el punto de partida evidente de su pensamiento. Así explicaron los Padres, al considerar el acercamiento de Dios al hombre, que en la → encarnación fue divinizada la naturaleza humana en su conjunto. Inversamente, cuando describen el itinerario de la criatura hacia Dios, muestran al hombre integrado en la economía salvífica de Dios, dispuesta antes de todos los siglos y manifestada en Cristo. Así, desde su punto de vista cristológico, el concepto cristológico de naturaleza es para los Padres el prototipo de la unidad de naturaleza y sobrenaturaleza, que es fruto de la gracia.

c) Los teólogos medievales, a diferencia de los teólogos de la época

antigua —que debieron enfrentarse con diferentes herejías cristológicas—, no se vieron obligados a considerar el concepto de naturaleza desde un punto de vista impuesto por la referencia al dogma de la encarnación. Es cierto que la alta escolástica, principalmente la escuela franciscana, tiene perfecta conciencia de la relación que tiene con Cristo la naturaleza caída y redimida (→ teología franciscana). Pero la preocupación propia de esta época tiende sobre todo a establecer un concepto teológico de naturaleza de carácter general que permita distinguir claramente a Dios de la criatura, dentro de su coincidencia *sub ratione communissima entis*. Por eso la teología escolástica utiliza con verdadera preferencia el concepto de analogía. Para ello presta la metafísica de Aristóteles una ayuda esencial (→ aristotelismo en la teología; → analogía). El concepto de naturaleza, de origen aristotélico, designa la esencia de un ente y considera en esta esencia el *principium motus*, es decir, esa fuerza que capacita al ente para la actualización y realización de las disposiciones que tienen su fundamento en él. La → escolástica del siglo XIII adoptó este esquema dinámico-teológico de la *natura*, pero ni Tomás de Aquino ni Buenaventura se dejan limitar por las categorías aristotélicas en la prosecución de su tarea teológica. Santo Tomás, por ejemplo, enseña que la visión de Dios es en cierto modo *supra naturam*, en cuanto el hombre no puede conseguirla por sus propias fuerzas; pero, por otra, es también *secundum naturam*, porque el hombre en virtud de su condición de → imagen de Dios está dispuesto para la *visio beata* (*S. Th.* III, 9,2 ad 3). En la interpretación de los pasajes difíciles de santo Tomás se ha de tener siempre presente que para él la visión de Dios representa el fin al que está ordenado finalmente el hombre (*S. Th.* III, 9,2c).

d) Hasta el siglo XVI, la ordenación de hecho de la naturaleza y la sobrenaturaleza, que aparece claramente en la economía salvífica, siguió siendo el presupuesto indiscutible de la doctrina de la gracia. Miguel Bayo (1513-1589), profesor de teología en Lovaina, introdujo, sin embargo, un cambio en esta cuestión. Interpretando falsamente los principios de san Agustín, quiso hacer de la orientación de hecho de la naturaleza a la perfección sobrenatural una finalidad determinante de carácter jurídico. La naturaleza creada posee, según Bayo, una exigencia jurídica estricta a la comunicación de Dios en la gracia. El magisterio eclesiástico condenó (DS 1901-1980) la tesis de Bayo, que en definitiva significan una naturalización de lo sobrenatural, dando así a entender que no puede discutirse la posibilidad de una naturaleza pura. Con ello la teología posterior se encontró con la tarea de preservar el carácter gratuito de la gracia por medio del concepto auxiliar de *natura pura*, que es utilizado sólo de forma hipotética. Pero esto dio lugar a un importante desplazamiento de sentido en el concepto de naturaleza. Al querer expresar que el mundo de lo sobrenatural sólo está abierto al movimiento de la fe orientado a la palabra de Dios, se relegaba la gracia al más allá de la conciencia natural y, por tanto, al más allá de la naturaleza en general. Así se formó esa «teoría de los dos pisos» según la cual la gracia y la vocación a la visión de Dios son sólo una superestructura de la naturaleza. La gracia es comprendida como la voluntad de Dios (*decretum Dei*)

aplicada exteriormente a la naturaleza para santificación de la criatura, y la naturaleza como el círculo autónomo, vacilante en sí mismo, de la «naturaleza pura», experimentable empíricamente y cognoscible filosóficamente. Semejante «extrinsecismo» da lugar a un concepto de naturaleza que no hace más que aplicar a la criatura racional, imagen de Dios, los datos que el filósofo observa en la criatura irracional. Al comprender de forma puramente negativa el término de la *potentia oboedientialis*, esa interpretación hace aparecer la opinión de que el hombre está frente a lo sobrenatural en una relación de simple no contradicción.

Así se explica históricamente que los manuales neoescolásticos de teología den unánimemente esta definición de naturaleza y de natural: *naturale est id quod pertinet ad naturam constitutive* (es decir, en virtud del principio de identidad) *aut consecutive* (en virtud del principio de razón suficiente) *aut exigitive* (en virtud del principio de finalidad). Consiguientemente, estos manuales definen lo sobrenatural en estos términos: *supernaturale est id quod nec constitutive nec consecutive nec exigitive pertinet ad naturam creatam*. Este lenguaje conceptual muestra un nominalismo que no se comprende ni siquiera a sí mismo. Inconscientemente, este nuevo nominalismo entronca con aquel nominalismo del siglo XIV que confundía el carácter sobrenatural con el carácter meritorio. El hecho es que aquí se emplea, sin la necesaria crítica, un concepto filosófico de naturaleza en un ámbito que el teólogo sólo puede comprender con categorías que partan del concepto de sobrenatural. De esta forma escapa a la comprensión esa realidad que caracteriza formalmente lo natural y lo distingue de lo sobrenatural. Lo sobrenatural en sentido propio (*supernaturale stricte dictum*) no puede, pues, ser descubierto a partir de una oposición con la realidad natural, que no ha sido comprendida en su estructura formal sino sólo a partir de sí mismo. Pues la teología debe tan sólo partir del hecho de que la gracia se da siempre en la naturaleza.

3. *Estado actual de la cuestión.* Estas consideraciones constituyen el punto de partida de la discusión actual en torno al concepto teológico de naturaleza promovida por la filosofía de J. Maréchal y por H. de Lubac. Esta discusión pretende mostrar que la vocación a la gracia y a la visión de Dios debe presuponer en la esencia del hombre una disposición a la gracia. Algunos de los que intervinieron en esta discusión, los llamados representantes de la *nouvelle théologie*, fueron, sin duda, demasiado lejos al querer comprender la ordenación del hombre a lo sobrenatural como un constitutivo interno de la naturaleza humana, aun cuando no debe olvidarse que todos ellos reconocieron el principio de la gratuidad de la gracia. La encíclica *Humani generis* ha indicado, sin dejar lugar a dudas, que la opinión a que nos referimos ponía en peligro la *gratuitas ordinis supernaturalis*. Queda, sin embargo, abierta la cuestión de cómo ha creado Dios la naturaleza a la que quiere comunicarse o, más exactamente, para que pueda comunicarse a ella de forma gratuita. Se ha intentado calificar la «capacidad para el Dios del amor personal» como un existencial del hombre (K. Rahner). Este existencial no se identifica con la naturaleza humana y debe ser considerado como no

debido y, consiguientemente, como sobrenatural, si bien su carácter de sobrenatural sólo aparece cuando el hombre toma conciencia de la gracia que le es dada. Si se comprende al hombre concreto como un ser al que corresponde de forma no debida ese «existencial sobrenatural», se podrá designar su naturaleza (en oposición a lo sobrenatural) como ese «resto» que queda cuando se considera el existencial no debido como ausente. A este «resto» no deberá negársele un sentido y unas posibilidades de existencia; sin embargo, tampoco él puede como tal y para sí mismo ser conocido, es decir, ser experimentado empíricamente por nosotros. Pero a esta opinión se opone la seria objeción que U. von Balthasar ha puesto a K. Rahner de si puede tener sentido pensar como ausente esa ordenación a la gracia que presta un sentido a la naturaleza. En todo caso debería quedar sentado que sólo puede pensarse un concepto teológico de naturaleza como concepto formal o concepto de un «resto». La sustancia de esta operación conceptual deberá procurarla siempre un análisis de la naturaleza concreta, según se revela en la historia de la salvación.

El Concilio Vaticano I no adoptó decisión alguna en relación con este conjunto de problemas. Al explicar que debe distinguirse un *duplex ordo*, el de la razón natural y el de la fe, quiere tan sólo delimitar un ámbito necesariamente presupuesto y preordenado a la realidad histórica de la salvación por la gracia (→ fe; → entendimiento). El tradicionalismo y el fideísmo habían acentuado exclusivamente la debilitación de la naturaleza concreta en el estado de naturaleza caída. El Concilio ha de ser interpretado a partir de su intención de establecer —refiriéndose a la *natura absolute sumpta*— la posibilidad de un conocimiento natural de Dios contra esas dos posturas (DS 3015). Sobre la existencia de un conocimiento de Dios efectuado sólo por la razón los documentos conciliares no adoptan decisión alguna. De todas formas, subrayan expresamente —y con ello se refieren los textos a la situación de hecho del hombre dentro de la historia de la salvación— que uno de los efectos de la revelación sobrenatural consiste en hacer que «lo que es accesible de las verdades divinas a la razón humana pueda ser conocido en la situación actual del género humano por todos, fácilmente, con seguridad y sin mezcla de error» (DS 3016).

La teología protestante ha comenzado a superar la polémica de los primeros reformadores contra el catolicismo y a elaborar un concepto de naturaleza susceptible de ser utilizado en teología. Expresión de estos esfuerzos es el cambio de K. Barth en la cuestión de la analogía y su doctrina sobre la creación y la → alianza.

H. de Lubac, *Surnaturel*, París 1946; Z. Alszeghy, *La teologia dell'ordine soprannaturale nella scolastica antica*: Gr (1950) 414-450; H. U. von Balthasar, *Karl Barth*, Colonia 1951 (en especial 278-335: *Der Naturbegriff in der katholischen Theologie*); J. Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural*, Madrid 1952; L. Malevez, *La gratuité du surnaturel*: NRTTh 75 (1953) 561-586, 673-689; J. P. Kenny, *Reflections on Human Nature and the Supernatural*: ThSt 14 (1953) 280-287; S. Otto, «Natura» und «dispositio». *Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians*, Munich 1960; K. Rahner, *Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia*: Escritos de Teología I (Madrid 1961) 325-347; B. Stoeckle, *Gratia supponit naturam. Geschichte und Analyse eines*

theologischen Axioms, Roma 1962; K. Rahner-E. Wölfel, *Schöpfungslehre*: LThK IX (1964) 470-476; J. Hübner, *Theologie und biologische Entwicklungslehre*, Munich 1966; W. Seibel, *La filosofia della natura nel Medioevo*, Milán 1966; S. M. Daecke, *Das Ja und das Nein des Konzils zu Teilhard*: Hampe AF (1967) bibliografía; H. de Lubac, *El misterio de lo sobrenatural*, Barcelona 1970; R. Panikker, *El concepto de naturaleza*, Madrid 1972; J. Alfaro, *Naturaleza*: SM IV (1973) 867-875; G. Muschalek, *Creación y alianza como problema de naturaleza y gracia*: *Mysterium Salutis* II (Ed. Cristiandad, Madrid 1977) 456-466; W. Seibel, *El hombre, imagen sobrenatural de Dios. Su estado sobrenatural*: *ibíd.*, 623-652.

S. OTTO