

Sobre la posibilidad y necesidad de la Filosofía de la Naturaleza

The possibility and necessity of the Philosophy of Nature

JOSÉ MARÍA ATENCIA PÁEZ

Departamento de Filosofía, Universidad de Málaga (España)

Recibido: 17-1-2013

Aprobado definitivamente: 11-3-2013

RESUMEN

En este trabajo se analiza y se defiende la posibilidad de una Filosofía de la Naturaleza como disciplina distinta de la Filosofía de la Ciencia y de la Historia de la Ciencia. Para ello se discuten cuatro posiciones que han sido relevantes en este asunto: la positivista, la aristotélica, la bergsoniana y la kantiana.

PALABRAS CLAVE

FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA, NATURALEZA, POSITIVISMO,
ARISTÓTELES, KANT, BERGSON

ABSTRACT

This paper analyzes and defends the possibility of a Philosophy of Nature as a discipline independent of the Philosophy of Science and the History of Science. For this purpose, four relevant historical position about this topic are discussed: positivism, Aristotle's, Bergson's and Kant's positions.

KEYWORDS

PHILOSOPHY OF NATURE, NATURE, POSITIVISM, ARISTOTLE, KANT, BERGSON

© *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía: Suplemento* 18 (2013), pp. 409-421. ISSN: 1136-9922
Departamento de Filosofía, Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras
Campus de Teatinos, E-29071 Málaga (España)

EN TÉRMINOS GENERALES BAJO EL RÓTULO DE «FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA» las universidades españolas presentan un conjunto de programas que contienen una filosofía de la ciencia y/o una historia de la ciencia. Probablemente se considera con razón que una cierta formación científica resulta imprescindible en los estudios humanísticos, por motivos a los que apenas es preciso aludir. Incluso puede decirse que la física y después la biología han protagonizado auténticas «aventuras del pensamiento» de enorme fecundidad filosófica. Piénsese en el darwinismo, en la física cuántica, o en muchas teorías biológicas.

¿Responde esta temática a la visión clásica o canónica de qué sea la Filosofía de la Naturaleza? ¿Se da un progresivo abandono de la Filosofía de la Naturaleza en las universidades españolas, a favor de una postura cientifista?

La cuestión de la posibilidad y necesidad de la Filosofía de la Naturaleza, desde un punto de vista propiamente filosófico, a mi juicio, puede entenderse en tres sentidos:

1. Si existe un conjunto de problemas en relación con la naturaleza, no exactamente susceptible de planteamiento y solución científicos. Pero con ello no hemos dicho nada sobre la posibilidad de responderlos.
2. Si se está llevando a cabo, en sentido amplio, tal reflexión. En principio parece que así es,¹ pero bien podría ocurrir que lo que se hace en estos casos no sea filosofía ni lo sea de la naturaleza.
3. Si ese ámbito puede ser abordado por una Filosofía de la Naturaleza que tiene, por tanto, la obligación de mostrar:
 - su posibilidad y legitimidad epistemológica,
 - y su relevancia teórica.

Trataré de plantear en primer lugar estas dos últimas cuestiones, intentando una solución.

I. POSIBILIDAD Y LEGITIMIDAD EPISTEMOLÓGICA DE LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

a) La Filosofía de la Naturaleza podría constituirse en síntesis de los conocimientos aportados por las ciencias y como exposición global de sus resultados. Su papel sería el de la elevación a un plano general de conocimientos particulares, que le servirían de base de la que partir, aunque también de límite irrebasable. Sería una reflexión que empezaría y terminaría en la ciencia.

1 Por poner un ejemplo, Víctor Gómez Pin, *Filosofía. Interrogantes que a todos conciernen*. Espasa Calpe, Madrid, 2008.

b) Puede, en cambio, afirmarse que la Filosofía de la Naturaleza constituye una clave de acceso a la realidad. En este caso, querría recordar cuatro posturas significativas posibles:

Es la primera la de su negación, no planteada desde una posición escéptica, sino cientifista, que alcanza su formulación más conocida en el opúsculo *El Círculo de Viena. La concepción científica del mundo*, así como, para mi personal apreciación, en la obra de Hans Reichenbach, *La filosofía científica*.

La Filosofía de la Naturaleza inició una evolución hacia la negación de sí misma en beneficio del conocimiento científico y la conversión de éste en una filosofía. El fisicalismo representa uno de los resultados de este proceso. El lado polémico de esta corriente es indisoluble de su costado constructivo. La descalificación de la filosofía sólo era posible desde una concepción del mundo, expresada en un monismo gnoseológico, para el que hay una sola ciencia, la física, a la que se reducen todas las demás, puesto que una es la realidad, la materia física, a la que todas las realidades, en apariencia heterogéneas, se reducen (monismo ontológico). He aquí una «concepción» «científica» del «mundo» que afirma la exclusividad de una forma de conocimiento correspondiente a una única clase de realidad. Una *ratio cognoscendi*, una *ratio realitatis*.

El cientifismo es una filosofía que no se deja deducir de la propia ciencia; convierte la física en un modelo de racionalidad que posibilitaría un método unificado de la ciencia. El ideal de la unificación de la ciencia descansa sobre la posibilidad de construir un lenguaje en clave fisicalista,² lo que suponía el fin de la metafísica, cuyas proposiciones no tienen sentido porque violan las reglas que cualquier enunciado debería cumplir para ser significativo. Los problemas filosóficos, por tanto, son sólo pseudoproblemas. Hay una diferencia clara entre los antimetafísicos anteriores y los actuales, porque los segundos no consideran a la metafísica un simple cuento de hadas. Los cuentos de hadas no entran en conflicto con la lógica, sino sólo con la experiencia; tienen pleno sentido aunque sean falsas. La metafísica no es tampoco una superstición; es perfectamente posible creer tanto en proposiciones verdaderas como falsas, pero no es posible creer en secuencias de palabras carentes de sentido. Las proposiciones de la

2 En el *Tractatus*, se afirma que el método de la filosofía consistiría en no hablar sino de las propiedades de la ciencia natural –que no tienen nada que ver con la filosofía–, y siempre que alguien quisiera hablar de metafísica, demostrarle que ciertos signos en sus proposiciones carecen de significado. (*Loc. cit.*, p. 203). La mayor parte de las proposiciones sobre materia filosófica no son falsas, sino sin sentido. No podemos pues, responder a ellas, sino establecer su sinsentido.

El metafísico o es un delincuente o un enfermo, como dice Ayer en su prólogo a la obra *El positivismo lógico* (Trad. de L. Aldama y otros. F.C.E., Madrid, 1981, pág. 14). Y también: «La proposición fundamental de la filosofía es que la filosofía es un sinsentido». (Ramsey, *Fundamentos de matemáticas*). Vide también Ayer, A.J., *Los problemas centrales de la filosofía*. Alianza Ed., Madrid, 1984).

metafísica no resultan aceptables por ser sólo pseudoproposiciones». Por tanto, el sentido del análisis lógico es el de eliminar todas las pseudoproposiciones que se hayan ido produciendo en la metafísica.³

El neopositivismo no sólo contiene una filosofía, sino que *la es*. Posee un lado «filosófico» cuya validez no es de suyo evidente, ni en su defensa del monismo epistemológico ni en su afirmación del monismo ontológico.

La segunda postura que quiero mencionar es la de Aristóteles. Para él, la *Física*, situada en el primer grado de abstracción, respondía a la cuestión de la realidad del ente móvil, objeto formal de una actividad intelectual de índole contemplativa, capaz de pensar el ser material como tal. Su planteamiento reposa sobre la aprehensión de los principios constitutivos de la realidad y por tanto sobre el principio de identidad, norma formal del pensamiento y forma natural de lo real. El conocimiento a partir de principios se constituye sobre la aprehensión de lo real, y la comprensión del principio de identidad hace posible un pensamiento tan alejado del de los eléatas como a salvo del relativismo. Una ciencia próxima a los sentidos, equidistante de la observación experimental y la metafísica especulativa, cuyo objeto es el Ser, *Primum cognitum* y *primum ontologicum*, ya no dotado de unidad positiva y separación, como la idea platónica, porque en Aristóteles se da un relativo abandono de la esencia ideal a favor de la existencia real. Sobre ella opera la *abstractio a materia individua*, que capta la realidad del *ens mobile in quantum mobile*, portador de valores inteligibles que dan razón de su mutabilidad. El ser natural posee un principio *intrínseco* de movimiento y reposo (naturaleza) y el movimiento es la esencia de la Naturaleza, no meramente un carácter nulificante. El movimiento es *actus entis in potentia prout in potentia*.

El saber acerca del ente móvil se obtiene por principios (materia, forma y privación), en virtud de una precisión abstractiva y que permiten la inteligibilidad de la naturaleza. La privación es, por un lado, «insatisfacción» e imperfección. Por otro lado, es privación de racionalidad: la *profundior intentio* de la naturaleza y la iluminación de lo real por el intelecto.

De este modo, el hombre es sujeto particular (*quoddam ens*), pero también sujeto intencional (*quoddammodo omnia*). Por su parte, el ente móvil es lugar de encuentro entre el intelecto y el ser. Ello significa que el intelecto agente es el «destino de la naturaleza».

En este punto acechaba la dificultad acaso más grave que ha de afrontar la Filosofía de la Naturaleza. La precedente afirmación, ¿no implicaba una recaída en el subjetivismo? En efecto, hemos calificado antes de «contemplativa» la actitud del filósofo ante la naturaleza, que implica cierta cercanía a la fruición

3 R. Carnap, «La superación de la metafísica». En *El positivismo lógico*. Ed. cit., p. 78.

estética y una cierta preparación del sujeto (experiencia) muy distinta de la manufactura del objeto que practicará la ciencia moderna. Si el conocimiento de la Naturaleza requiere de una cierta preparación del sujeto, ¿no adquiere el factor psicológico un peso desorbitado que conduce a esta ciencia hacia el subjetivismo y el relativismo? La respuesta de Aristóteles fue la afirmación de que el principio de identidad es compatible con la movilidad de lo real porque es norma formal y forma natural del pensamiento.

Como veremos, Bergson coincidirá con esta afirmación del principio de identidad como forma natural del pensamiento, pero para insistir en la índole psicológica de su concepción estática, cuya orientación a la acción hace de ella un obstáculo para la captación de la movilidad de lo real. Tal acusación tiene fundamento sólo si se desconoce la significación que Aristóteles atribuyera al acto y la identidad: el acto es forma natural del pensamiento, que es a su vez acto: la identidad es la forma natural del pensamiento, además de su norma formal.

El gran logro del Estagirita fue conciliar el movimiento con la identidad. La aparente aporía se originaría en una mala intelección de la noción de «acto» e «identidad», en la confusión e identificación de «identidad» con «solidez», «inercia» y «rigidez».

Para Aristóteles, ciertamente, el movimiento culmina en la identidad, y ello equivale a decir que el devenir se ordena al acto. Pero entre devenir e identidad *no hay contradicción*. Al contrario, la identidad es el acto de los entes móviles y el acto ha de ser entendido como *actualización o realización*. El acto o actualización de los entes es el movimiento o devenir. Por esta razón, el movimiento supone la inmovilidad. Pero se trata de una inmovilidad que no es rígida ni es parálisis de la solidez, sino *actualización de lo móvil*.

A partir de esta *adaequatio* entre el intelecto y el *ser* del ente *móvil* se abría la posibilidad de constituir un conocimiento filosófico de la naturaleza como conjunto de entes que tienen en sí el principio de su movimiento y reposo.

Por su parte –y ésta es la tercera postura que quiero comentar–, el bergsonismo defiende un regreso al realismo, reivindicando un modo de acceso a lo real distinto del de la racionalidad científica. Bergson elaboró una Filosofía de la Naturaleza cuyo eje situó en el surgimiento y despliegue de la vida, sopro de energía que atraviesa el mundo orgánico. Su aprehensión está vedada a la ciencia, que sólo capta relaciones porque es producto de la inteligencia, cuyo destino es posibilitar la supervivencia y la vida misma. Sólo la intuición es capaz de captar lo absoluto, la simplicidad y fecundidad del aliento vital.

Una «crítica», pues, de la inteligencia que ahonda en las condiciones que le son impuestas por su génesis (su finalidad vital y utilitaria) llevó al autor francés al hallazgo de una facultad espiritual, la intuición, orientada a lo absoluto. Frente a una visión mecánica, determinista o finalista, concibió la naturaleza como evolución creadora.

La inteligencia y la ciencia pertenecen a la esfera de la realidad inmóvil, asequible al cálculo y la elaboración lógica. El mecanismo de la captación intelectual de la movilidad de lo real funciona según la imagen del cinematógrafo.⁴ La inteligencia, incapaz de conocer otra cosa que lo discontinuo e inmóvil, supone la existencia del instante,⁵ y procede a cortaduras arbitrarias en el continuo de la duración, reconstruyéndola artificialmente.

«En lugar de atenernos al devenir interior de las cosas, nos situamos fuera de ellas, para reconstruir su devenir artificialmente» (*E.C.* p. 753), en una operación de carácter «enteramente práctico» (*ibid.*). Ahora bien, entonces, ¿puede esta operación servirle a la especulación? Esta incapacidad de la inteligencia para captar la movilidad se debe a su origen en el proceso evolutivo, que ha hecho de ella el órgano de la adaptación, el pensamiento y la actuación sobre la materia, y si es incapaz de captar la duración, es, en cambio, el órgano que hace posible la vida.

Sólo es posible el dominio práctico de la realidad mediante la aprehensión de sus aspectos más significativos, convertidos por la inteligencia en realidades independientes. Cuantas veces la inteligencia se abandone a su tendencia natural, llegará a este resultado. Su función es la de orientar nuestra conducta preparando nuestra acción sobre las cosas prever situaciones a la luz de experiencias pasadas. Detecta instintivamente aquello que se parece a lo ya conocido; busca lo igual a fin de poder aplicar su principio de que «lo mismo produce lo mismo». La ciencia da a esa operación el mayor grado de precisión, mas sin alterarle su carácter esencial. Como el conocimiento vulgar, la ciencia sólo retiene de las cosas el aspecto *repetición*. «[...] Sólo puede operar sobre lo que se supone que se repite, es decir, sobre lo que por hipótesis se sustrae a la acción de la duración» (*EC*, p. 519). La inteligencia es la facultad de la identidad.⁶

Como órgano propio del *homo faber*, el fin de la inteligencia es la fabricación de instrumentos (*EC*, p. 650) y el manejo de cosas inmóviles. En su búsqueda de resultados, salta de un fin en reposo a otro (*EC*, p. 519), inmovilizándolos como elementos ordenados según una acción directriz. El resultado es un mecanismo natural basado en la suposición de la existencia de un espacio homogéneo en el que hay puntos fijos, discontinuos, las vistas cinematográficas.

4 Cf. «Image scientifique du monde, son caractère 'cinématographique' d'après Bergson et principe de causalité», en *Bergson et nous. Bulletin de la Société française de philosophie*. Armand Colin, París, 1959.

5 H. Bergson, *Oeuvres. Édition du centenaire*. P.U.F., París, 1959, p. 626-627. (A partir de ahora se citará con la abreviatura *EC*).

6 Cf. Juana Sánchez Venegas, «La insuficiencia de la inteligencia en Bergson», en *Pensamiento*, nº 168, vol. 42 (1986), p. 443; y M^a C. Sánchez Rey, *La filosofía bergsoniana de la inteligencia*. Universidad de Sevilla, 1989.

Como Kant, Bergson afirma que el conocimiento es en parte construcción del objeto por el sujeto, dotado de un elemento *a priori*, surgido en la interrelación entre sujeto y objeto: en esta interrelación las cosas se hacen inteligibles y la inteligencia deviene eficaz. La forma se extrae de la realidad material. La materia sugiere a la inteligencia la idea de espacio y una vez que posee la forma puede representar adecuadamente todo lo que tenga como propiedad la extensión. El *a priori* de la inteligencia se constituye en la interacción espíritu-materia, lo que explica su «forma geométrica» simbolizada en el espacio homogéneo, que es el esquema general de la representación intelectual, que permite reconstruir la experiencia. Es el origen de los «conceptos naturales de nuestra inteligencia»: «Originariamente sólo pensamos para actuar. En el molde de la acción es donde nuestra inteligencia ha tomado forma. La especulación es un lujo mientras que la acción es una necesidad» (EC, p. 532). Se dibuja, pues, en nuestra mente la idea de causalidad eficiente y después la de una causalidad mecánica, que adopta la forma de una regularidad matemática: «[...] no tenemos más que seguir la inclinación de nuestra mente para convertirnos en matemáticos [...]. Nacemos artífices como nacemos geómetras e, incluso, somos geómetras porque somos artífices» (EC, p. 532).

El capítulo cuarto de *La evolución creadora* estudia la historia de la filosofía en cuanto parte de la inmovilización del ser por los eleáticos, haciendo ver cómo el pensamiento griego comprometió a la cultura occidental en la dirección de la tendencia natural del entendimiento. La filosofía europea sigue en la órbita del pensamiento antiguo. Como declaraba a Chevalier, la filosofía está hipnotizada por el sistema griego, «que nuestra ciencia no ha hecho más que empobrecer sin transformarlo».

La *intuición*, la «*simpatía* por la cual nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y por consiguiente de inexpressable». Se ejerce primeramente en la propia intimidad de la conciencia, donde sentimos fluir la vida misma a través de la interpenetración de los estados de conciencia. Pero no está limitada a la vida interior, y capta lo real mismo, el torrente íntimo de la vida, mediante un esfuerzo de *simpatía*.

El aliento vital, llegado al ser mental, se escindió en dos direcciones opuestas: una de ellas, perdiendo su energía de penetración, se cierne sobre lo extenso, adaptándose a la materia, a lo externo, a lo general. La otra manteniendo la marcha hacia lo singular, aprehende los objetos en su singularidad e interioridad. La primera es la inteligencia, la segunda el instinto. Aquélla se amolda a la materia, ésta intuye la vida. En virtud del esfuerzo de intuición que inaugura la filosofía, entraríamos en el objeto como entramos en nuestro yo, coincidiendo con él, viviendo su duración y aprehendiendo su singularidad interior. El filósofo, a través de los signos con que el intelecto y la ciencia han recubierto la realidad, penetra la singularidad del ser en su mismidad e interna

plenitud. Entonces percibe la radical insuficiencia de la expresión intelectual. Recurre ahora a imágenes, metáforas, ideas, que, si de veras están alumbradas por una intuición de lo real, lejos de interponerse, nos conducirán hasta el corazón de las cosas.

La filosofía parte siempre de lo simple: la intuición de la que parte es la intuición de la movilidad. Lo que pide al espíritu humano es, prescindir de lo externo y del espacio, para penetrar en la interioridad misma del movimiento, experimentado como algo simple, como algo «siendo», y no como algo «sido». Este movimiento, esta vida que sentimos latir en nosotros mismos, tiene su historia: Bergson ha narrado magistralmente esta epopeya del aliento vital, desde su primera victoria sobre la materialidad hasta el espíritu humano, en *La evolución creadora*.

Por último, en cuarto lugar, la articulación kantiana de los niveles de acceso a la realidad, distinguió el *conocimiento*, producto del entendimiento, y el *pensamiento*, mediante el que la razón querría aprehender la totalidad.⁷ Según Kant el conocimiento científico consiste en ser síntesis de lo dado en la experiencia y lo puesto por el sujeto; por tanto, de una materia que procede del mundo y una forma que impone el sujeto. La confluencia de ambos elementos permite y se expresa en los juicios sintéticos *a priori*.

La *Analítica trascendental* estudia la posibilidad de la Física como ciencia, fundada en las categorías, elemento *a priori*, que ha de dar forma a los fenómenos. A lo dado en la sensibilidad, el fenómeno, se impone una estructura mental que lo hace susceptible de ordenación y comprensión, de donde la posibilidad del conocimiento científico.

El conocimiento halla sus límites, de un lado, en el hecho de que se configura a partir de condiciones impuestas por el sujeto trascendental, de modo que resulta imposible captar la realidad en sí, que es algo que podemos *pensar* pero nunca *conocer*. Por otra parte, si todo conocimiento ha de ser una *síntesis* en la que no ha de estar ausente ninguno de sus elementos, no puede haber conocimiento de entidades suprasensibles. Este límite, pues, no subjetivo sino empírico, y le impone la restricción al ámbito de lo fenoménico.

En la *Dialéctica trascendental*, Kant encara el problema de una condición de la razón humana, condenada a plantearse problemas que no puede ni evitar ni resolver, de la totalidad de lo real. También aquí dispone el sujeto de elementos *a priori*, las Ideas, pero a ellas no es posible vincular un elemento empírico, por lo que la metafísica no constituye un conocimiento legítimo.

Sin embargo, este planteamiento kantiano de las ideas, que parecería ser únicamente negativo, posee una vertiente positiva por cuanto las ideas de la

7 K. Jaspers, «Doctrina de Kant sobre las ideas», en *Conferencias y ensayos sobre la historia de la filosofía*, Gredos, Madrid, 1972, pp. 114 y ss.

totalidad *orientan* (aunque no determinen) la investigación, constituyendo un *principio regulativo*, imprescindible para no vagar sin rumbo en la selva de los fenómenos; es *foco problemático de unidad* al constituirse en cúspide a la que se orientan y desde las que operan todas las empresas científicas; es, por último, la *totalidad buscada de las condiciones*. Vemos aquí un punto de partida convincente para la solución de nuestro problema. Ciertamente, la razón no conoce objetos y cuando se ha intentado que las ideas los contengan se ha incurrido en paralogismos y antinomias, lo que supone el descrédito de la metafísica. Pero Kant atribuye un significado positivo a las ideas. Si bien en ellas no conocemos objetos, prestan forma sistemática al trabajo del entendimiento, porque sólo hay ciencia si hay sistema. Sensibilidad y entendimiento constituyen los objetos a partir de las percepciones. Estos objetos sólo tienen en común su referencia a las categorías y su acumulación es únicamente un conglomerado que las ideas deben sistematizar. Pero –esto es lo más importante– no van a hacerlo suministrando algún recurso técnico, como lo sería por ejemplo, un orden alfabético, sino con un fundamento objetivo. Ciertamente que éste, la totalidad de lo real, se nos escapa, pero se mantiene su sentido como dirección del proceso cognoscitivo. Es una ley de la razón lo que nos impulsa en la dirección de una unidad sistemática. Es más, las ideas no están presentes únicamente cuando se produce el conocimiento, sino que cuando actúan sensibilidad y entendimiento, ya ejercen su actividad, relacionada con el entendimiento (como la de éste se relaciona con la sensibilidad) aportándole unidad sistemática. Si bien las ideas no constituyen objetos, regulan el entendimiento. Si en el caso del entendimiento se produce una adecuación con lo objetivo a través de la percepción, en el de la razón la adecuación de lo real con la sistemática establecida por las ideas es siempre problemática y aproximativa.

Kant afirmó la existencia de tres ideas, derivadas de los tipos de síntesis dados en el entendimiento. Jaspers, se aparta de él en este punto, convencido de no alejarse con ello del kantismo. La totalidad puede ser entendida en dos sentidos: como totalidad del *ámbito de la experiencia* (por ejemplo, de lo orgánico o de lo mecánico), pero también como totalidad de los *contenidos de la experiencia* (las cosas, individualmente consideradas y el todo de la experiencia como ser en el mundo en cuanto individualidad. Por esta razón, hay dos clases de ideas, las ideas universales, y las ideas de la individualidad singular. Por razones de espacio me ceñiré a la primera de las aludidas significaciones del término «totalidad».

Como ideas en tanto que totalidades del ámbito de la experiencia nos referiremos a la de mecanismo y organismo. Pensar el mundo y la naturaleza como *mecanismo* constituye una idea (*Critica de la razón pura*, B 674), toda vez que el mundo es infinito y el mecanismo sólo es pensable como un sistema compacto y finito. La idea responde a la *exigencia de ampliar la experiencia*

y plantear la cuestión de si el mundo como un todo es un mecanismo. Cierto que hay cosas que vistas con otros ojos no son mecánicas ni asequibles a una consideración mecanicista, pero también ellas son aprehensibles mecánicamente. En este sentido una obra de pintura no se distingue de un muro manchado.

La idea de *organismo* o la de *vida* es la idea de la infinitud del querer teleológico (frente a la infinitud de la ley de lo mecánico). Ahora bien, el fin se presenta como idea de una causa capaz de motivar una actuación, a la que presta orientación hacia una meta. Esta idea de fin es algo determinado. También empleamos la idea de fin en el terreno objetivo, al considerar cada fenómeno y objeto orientado a un fin (o bien opuesto a él) y lo aplicamos a las cosas, que ignoran los fines. Cuando conducen a un fin determinado, decimos que el conjunto de las series mecánicas de causas concurren a él. Si nos situamos en la perspectiva del resultado final de las trayectorias regulares en el sistema solar decimos que están orientadas a este fin las causas que concurren a ese resultado, mientras las demás serán trastornos. Como podemos adoptar muchos puntos de vista, podemos considerar fines todo lo mecánico y natural, en función de su orientación o de su resultado. En el conocimiento biológico la idea de vida, como principio regulativo ordenaría al entendimiento no detenerse en ningún fenómeno del organismo como si fuera algo mecánico, sino continuar la indagación de su finalidad, de manera indefinida.⁸

Tanto en la totalidad de la experiencia mecánica (mundo) como en la totalidad de la experiencia biológica (vida) se advierte una tendencia a hipostasiar dichas ideas, a atribuirles un carácter absoluto. Contra este inevitable espejismo se ha escrito la *Crítica*, sin que ello suponga su supresión como meras ideas de mecanismo y organismo. Privadas de carácter absoluto, conservan su fertilidad en la reflexión.

Las ideas asumen tres significaciones: *psicológica* (en tanto referidas a procesos dentro del sujeto), *metodológica* (y en tanto tales nos muestran dentro del conocimiento técnico lo sistemático, los esquemas y ficciones heurísticas en su aplicación metódica), y *objetiva o metafísica* (y por tanto no son ya mero recurso artificial, sino que de alguna forma tienen significación dentro del mundo arquetipo de los objetos).

II. RELEVANCIA TEÓRICA DE LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

La relevancia teórica de la Filosofía de la Naturaleza creemos que está en relación con el hecho de que las ciencias no estudian al mundo como totalidad, sino sólo aspectos parciales. Pero la actividad científica implica una determinada visión de lo real, que tiene que ser hecha explícita y problematizada, tarea que, creemos, corresponde a la filosofía. El entendimiento, como generador de

8 Ver *Crítica del Juicio*, párrafo 65.

ciencia, posee límites infranqueables, mientras la razón inquiera por el mundo. Sus preguntas no pertenecen al ámbito científico, pero no es menos cierto que los científicos intentan darles respuesta y que tales reflexiones constituyen una filosofía acerca de la naturaleza.

Defendemos una Filosofía de la Naturaleza entendida como «alternativa de totalidad». En sentido kantiano, «naturaleza» es el conjunto de leyes que el hombre impone a la realidad física. Empleamos el término en un sentido ligeramente más amplio, como conjunto de los conceptos y leyes que el entendimiento impone a lo real, y, también, la totalidad de lo real, lo que Kant llama en la *Dialéctica trascendental* «mundo», como segunda de las ideas trascendentales de la razón.⁹

La Filosofía de la Naturaleza elabora una idea del mundo como tal, con fundamento en el conocimiento científico. Su dificultad consiste en elaborar una concepción del mundo deducida de principios generales con fundamento en nociones extraídas de la ciencia positiva. Hacer de la naturaleza un objeto pensable por la razón es tarea de la filosofía, como intento de reunir el conjunto de los datos de las ciencias, que, de lo contrario, serían un mosaico de conocimientos, quedando la Naturaleza reducida a sus manifestaciones. La Filosofía de la Naturaleza, armoniza el conjunto de los saberes anteriores, niveles mutuamente respetuosos de sus límites y, con sus aportaciones y un absoluto respeto a las leyes de la lógica, asciende en el proceso de generalización.

En ocasiones, las distintas ciencias de los fenómenos han pretendido dar una definición suficiente de la naturaleza, excluyendo las demás. Pero es posible su articulación, en virtud de la cual se dispondrían en planos distintos aunque convergentes, con lo que se superaría su unilateralidad. Sobre los materiales reunidos en este nivel de la generalización, cabe el intento de integración en un sistema de interpretación. Esta teoría general del mundo es la idea de naturaleza como totalidad. Este nivel tiene serias dificultades epistemológicas, ya que sus materiales son heterogéneos. La Filosofía de la Naturaleza, en su inconclusión, procede a una síntesis epistemológica, evitando la hipertrofia de cualquier nivel (ya que todos son inconmensurables) y expulsando la ideología. La lógica es, por sí misma, un antídoto contra la desviación ideológica, ya que la lógica formal –como dice Bochenski– «es algo más que una tecnología: es la moral de pensamiento y el discurso. Enseña el ejercicio de la honestidad total, tanto en la expresión como en la justificación».¹⁰

Finalmente, esta «alternativa de totalidad» debe proceder a la totalización de datos de las ciencias positivas, precisamente desde su visión total. Aquí

9 Cf. R. G. Collingwood, *Idea de la Naturaleza*. F.C.E, Méjico, 2006.

10 Bochenski, J.M., *Compendio de lógica matemática*, trad. R. Eernández González, Paraninfo, Madrid, 1976, p. 8.

hallamos el escollo del llamado «círculo hermenéutico»: se comprenden las partes desde el todo y el todo desde las partes, anticipando el todo. La filosofía estudia *la totalidad*, una totalidad que en el mundo de los fenómenos no está dada: de ahí su índole hermenéutica.

En cuanto a sus funciones, la Filosofía de la Naturaleza asumiría en primer lugar una función *crítica*, esto es, un papel de control crítico de unilateralidad de las teorías particulares. Ocuparía un lugar vecino al de la filosofía de la ciencia, ejerciendo un control epistemológico tanto de métodos como de teorías. En realidad, todo ello no supera el nivel intraparadigmático, como actividades desarrolladas en el interior del paradigma científico dominante. La Filosofía de la Naturaleza tiene su *locus naturalis* en un nivel interparadigmático, desde el que analiza dicho paradigma. Pero, en segundo lugar, tendría también una función *teórica e integradora* de las ciencias. Precisamente por ser «total», en cuanto se propone construir una base desde la que responder a los interrogantes sobre la naturaleza. Desde su estatuto epistemológico, articula en una totalidad los conocimientos positivos.

La provisionalidad de sus resultados es ineludible a partir de una doble condición del trabajo filosófico: el carácter indefinido del conocimiento, por el que es imposible encerrar mundo en una teoría, y la circunstancialidad del filósofo, a quien no es posible eludir su inserción temporal.

Ejemplos de aspectos que pueden constituir objetos de reflexión de la Filosofía de la Naturaleza son: el origen del concepto de naturaleza; la ley y el orden como naturaleza; los sentidos de la naturaleza; el problema del determinismo e indeterminismo; la teleología; el Principio Antrópico; la complejidad; la hipótesis Gaia y la naturaleza como organismo; la relación entre hombre y naturaleza; el problema de la existencia de una naturaleza humana; naturaleza y cultura; vida artificial y natural; ecologismo y ética medioambiental; propedéutica de la antropología filosófica.

JOSÉ MARÍA ATENCIA es Profesor Asociado en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Málaga (España).

Líneas de Investigación:

Filosofía de la naturaleza, filosofía de la historia, filosofía española.

Publicaciones recientes:

(2013, en prensa) «Aspectos del simbolismo animal en la Antigüedad clásica», en A. Diéguez y J.M. Atencia (eds.), *Naturaleza animal y humana*, Madrid: Biblioteca Nueva.

(2007) (ed.) *Julián Marías: Una filosofía en libertad*, Málaga: Universidad de Málaga, ISBN9788497472289

Dirección electrónica: jmatencia@uma.es