
3. Isis desvelada: proyecciones y enfoques filosóficos en torno a la idea de naturaleza¹

Isis unveiled: projections and approaches around the idea of nature

Ísis revelada: projeções e abordagens filosóficas em torno da ideia de natureza

Mayra Abril Gross
Universidad Nacional de General Sarmiento
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina
mayragross95@gmail.com

Recibido: 19 de julio de 2022

Aceptado: 18 de noviembre de 2022

Resumen

Desde la Antigüedad hasta nuestros días, los historiadores de la filosofía han criticado, reformulado y asentido a diversas tesis en torno a las implicaciones que ha tenido la categoría de naturaleza en el pensamiento de los filósofos —y filósofas— antiguos, medievales y modernos. A pesar de las dificultades que implica una investigación históricamente tan extensa, lo que resulta evidente de la categoría de naturaleza es su carácter plurívoco, ya que el concepto, en tanto categoría filosófica, ha sufrido múltiples transformaciones con el paso del tiempo. En el presente trabajo, se intentará echar luz sobre dichas transformaciones en el marco de una perspectiva histórica y filosófica.

Palabras claves

Naturaleza – Renacimiento – Modernidad – Mecanicismo

¹ La expresión “Isis desvelada” se inspira en el extenso e importante ensayo sobre la idea de naturaleza de Pierre Hadot titulado “El velo de Isis” publicado en el año 2015.

Abstract

From ancient times to the present day, historians of philosophy have criticized, reformulated, and confirmed various theses regarding the implications that the category of nature has had in the thinking of ancient, medieval and modern philosophers. Despite the difficulties involved in such an extensive historical investigation, what is evident about the category of nature is its plurivocal character; since the concept, as a philosophical category, has undergone multiple transformations throughout time. In the present work we will try to shed light on these transformations within the framework of a historical and philosophical reading.

Keywords

Nature – Renaissance – Modern times – Mechanicism

Resumo

Desde a Antiguidade até os dias de hoje, os historiadores da filosofia criticaram, reformularam e assentiram a várias teses sobre as implicações que a categoria natureza teve no pensamento dos filósofos –e filósofas- antigos, medievais e modernos. Apesar das dificuldades que envolve uma pesquisa histórica tão extensa, o que se evidencia sobre a categoria natureza é seu caráter plurívoco, uma vez que o conceito, enquanto categoria filosófica, sofreu várias transformações ao longo do tempo. No presente trabalho, tentaremos lançar luz sobre essas transformações no âmbito de uma perspectiva histórica e filosófica.

Palavras-chave

Natureza – Renascimento – Modernidade – Mecanicismo

Introducción

“Cuando aún gobernabais el bello universo, estirpe sagrada, y conducíais hacia la alegría a los ligeros caminantes, ¡bellos seres del país legendario!, cuando todavía relucía vuestro culto arrebatador, ¡qué distinto, qué distinto era todo entonces, cuando se adornaba tu templo, Venus Amazusia!”²

La conceptualización o el tratamiento filosófico de la idea de naturaleza ha sido, a lo largo de la historia del pensamiento, un tópico de múltiples y extensos debates. Desde la Antigüedad hasta nuestros días, los historiadores de la filosofía han criticado, reformulado y asentido a diversas tesis en torno a las implicaciones que ha tenido la categoría de naturaleza en el pensamiento de los filósofos –y filósofas– antiguos, medievales y modernos. A pesar de las dificultades que

² Schiller, *Poesía filosófica* (Madrid: Hiperión, 2002), 14-23, verso I.

implica una investigación históricamente tan extensa, lo que resulta evidente de la categoría de naturaleza es su carácter plurívoco, ya que el concepto, en tanto categoría filosófica, ha sufrido múltiples transformaciones con el paso del tiempo, las cuales buscaron desarrollar, a nuestro juicio, un proceso paulatino de escisión entre la idea de naturaleza y las doctrinas espirituales-mágicas que la nutrían en sus orígenes. En este sentido, la idea de naturaleza comenzó un proceso de desacralización desde sus orígenes antiguos hasta la modernidad o, en otras palabras, mientras que la naturaleza implicaba para algunos filósofos de la Antigüedad la representación, misteriosa y oscura, de la divinidad. Para los modernos, herederos de la revolución mecanicista, la naturaleza ya no representaba un misterio sagrado, sino un desvelamiento de la ciencia.

En consonancia con lo anterior, en el presente trabajo nos proponemos reflexionar y estudiar brevemente ciertas conceptualizaciones de la idea de naturaleza y sus proyecciones políticas en el contexto de la ciencia moderna. De este modo, nuestro trabajo apunta a delinear, en un sentido cronológico, las diversas acepciones de este concepto partiendo en primera instancia de la idea de una naturaleza velada, es decir, oculta y sacra para los ojos de los filósofos, que encuentra sus orígenes en la Antigüedad mítica y perdura hasta el Renacimiento. En segunda instancia, nos enfocaremos en estudiar las transformaciones conceptuales de esta idea sagrada de la naturaleza en el contexto del surgimiento de la ciencia moderna y el Iluminismo. Finalmente, intentaremos demostrar la relevancia de estas transformaciones conceptuales desde una perspectiva política que involucre las consecuencias y proyecciones de la revolución mecanicista y la ciencia moderna sobre la naturaleza, entendiendo por esto que el resultado último de estas transformaciones devino en una desacralización de dicha categoría.

Por consiguiente, nuestro trabajo estará dividido en varias partes. En primer lugar, retomaremos de manera breve la concepción antigua de una naturaleza sagrada que nos permitirá poner en contexto las consecuentes transformaciones de esta categoría en el período renacentista.³ En segundo lugar, y de manera general, retomaremos las ideas de dos importantes filósofos del período renacentista y temprano moderno, a saber, Marsilio Ficino y Francis Bacon, con la finalidad de contraponer sus teorizaciones sobre la naturaleza.

³ Si bien consideramos que el tratamiento filosófico sobre el concepto de naturaleza durante la Edad Media sería realmente valioso para profundizar nuestro análisis, dicho estudio rebasa nuestros objetivos actuales y, por ende, será abordado en futuras publicaciones.

En tercer lugar, y con el fin de exponer el resultado de estas transformaciones filosóficas en el marco de los nuevos ideales del Siglo de las Luces, nos centraremos en el pensamiento de Immanuel Kant. Para ello, nos basaremos en el prólogo a la segunda edición de su obra de mayor envergadura filosófica, *Crítica de la razón pura*.⁴ Consecuentemente, y desde un enfoque reflexivo, intentaremos poner de relieve una posible lectura filosófica e histórica que abarque aspectos políticos sobre las proyecciones de la concepción mecanicista y sus dominios sobre la naturaleza.

Isis velada: de Heráclito de Éfeso a Proclo de Janto

“Cuando el velo encantado de la poesía aún envolvía graciosamente la verdad, por medio de la creación se desbordaba la plenitud de la vida y sentía lo que nunca había sentido.

Se concedió a la naturaleza una nobleza sublime para estrecharla en el corazón del amor, todo ofrecía a la mirada iniciada, todo, la huella de un dios”.⁵

La sacralidad de la naturaleza encuentra su auge en la época antigua mítica, particularmente en el pensamiento de diversos poetas como Hesíodo (siglo VII a. C.) y aun también en el de los filósofos presocráticos como Parménides de Elea, quien inaugura su obra poética con un llamamiento a la diosa que lo conducirá en sus reflexiones. Cuando aún los dioses poblaban el mundo griego, la naturaleza estaba asociada a Diana, la cual representaba un costado guerrero de la misma. Así también bajo la figura de Deméter, quien lideraba los dominios divinos de la producción de alimento y, por supuesto, a Perséfone, causa y advenimiento del cambio estacional. Y del mismo modo en que Perséfone se apartaba del mundo físico para permanecer oculta entre los velos del inframundo durante los fríos meses invernales, la naturaleza escondía sus secretos frente a aquellos que comenzaron a gestar un paradigma de pensamiento que, si bien buscaba superar las aristas explicativas del discurso mítico, permanece en un constante diálogo con el mismo, tal y como sugiere Claudia Mársico en las siguientes palabras:

⁴ Si bien entendemos que el mayor desarrollo de la idea de naturaleza de Kant se encuentra en su *Crítica del juicio*, consideramos que a los fines de este trabajo el análisis de dicho desarrollo escaparía a nuestros objetivos principales y haría demasiado extensa esta presentación, por lo que solo nos centraremos en el prólogo mencionado.

⁵ *Ibid.*, 14-23, verso II.

Nuestro enfoque se acerca a lo religioso en relación con un dato más palpable, que tiene que ver con la lógica de la multiplicación de sistemas alternativos que expliquen lo real. Desde esta perspectiva, cabe subrayar un punto fundamental: los relatos que conforman el concierto de los mitos están sujetos a variación y sus distintas versiones convivirán con explicaciones argumentativas de los más diversos ámbitos de la experiencia humana.⁶

En este sentido, la comunicación constante entre los diversos sistemas de explicación de la Antigüedad subyace al desarrollo de explicaciones argumentativas en un profundo diálogo. Por su parte, la presencia y el desarrollo teórico de la idea de naturaleza puede ser entendido en la época Antigua y Tardo-Antigua según dos lecturas en las que se observa el diálogo señalado por Mársico. La primera, de un claro interés lógico-filosófico, comprende la perspectiva de pensadores como Heráclito, Filón de Alejandría, Demócrito y, por supuesto, Platón y Aristóteles —entre muchos otros—, quienes han teorizado profundamente sobre esta categoría. La segunda lectura posible es aquella que resulta heredera de la primera, pero que contiene un marcado sentido poético-sagrado. Esta última nuclea una corriente de pensamiento que recoge algunos conceptos de sabidurías antiguas como la órfico-pitagórica, la hermética, la caldea y la persa, cuyas enseñanzas eran usualmente transmitidas de manera oral y oracular entre los iniciados; entre sus principales representantes encontramos a pensadores tardo-antiguos neoplatónicos como Jámblico, Juliano y Proclo.

Pues bien, según la primera lectura que hemos propuesto, no podemos dejar de mencionar quizás la sentencia más famosa en la historia de la filosofía presocrática: “La naturaleza ama ocultarse” de Heráclito de Éfeso, quien apuesta por el carácter permanente del *logos* frente a la contingencia de lo sensible. En esta misma línea, Filón de Alejandría escribe en su obra *Sobre la fuga y el encuentro* a propósito de su comentario sobre el versículo de *Génesis 2, 6* —en el cual se relata que una fuente surgía desde la tierra—: “Los no iniciados en la alegoría y en la naturaleza que ama ocultarse equiparan la fuente mencionada con el río de Egipto”.⁷ Aquí cabe señalar que lo que se evidencia en el pensamiento de Filón es el encuentro de dos conceptos importantes, a saber, la verdad como contenida en la naturaleza que goza, a su vez, de ocultarse. Dice a este respecto Pierre Hadot: “Lo que hay que descubrir es el verdadero sentido oculto en estas fórmulas, ya que, según toda verosimilitud, en Filón, *physis* es sinónimo de *aletheia*,

⁶ Claudia Mársico, “Ejes para pensar lo griego”, en *Polythryleta: sistemas explicativos y mutación conceptual en el pensamiento griego*, ed. por Claudia Mársico (Buenos Aires: Rhesis, 2011), 6.

⁷ Filón, *Sobre la fuga y el encuentro* (Madrid: Trotta, 2012), 347.

es decir, que naturaleza y verdad están profundamente ligadas”.⁸ De este modo, aquel aforismo heracliteano que, en un principio, solo refería a la *physis*, en Filón cobra un nuevo significado al adosar a la naturaleza el concepto de *aletheia*; así pues, el encuentro entre el saber y la naturaleza queda signado bajo el manto del misterio.

Esta misma idea del ocultamiento de los secretos (saberes) aparece también en el pensamiento de uno de los representantes de la filosofía atomista, Demócrito de Abdera, quien habría sentenciado: “En realidad nada sabemos, pues la verdad se halla en lo profundo”.⁹ Sin embargo, no es sino hasta que pensadores como Platón y Aristóteles detallan en profundidad los usos y las concepciones de esta categoría que podemos comprenderla en sus especificidades en el período antiguo; cobran un papel fundamental en el pensamiento de ambos filósofos. En este caso, y a los fines de nuestro trabajo, nos centraremos en desarrollar particularmente la concepción platónica de la naturaleza, ya que luego obtendría mayor atención durante el Renacimiento y los círculos de pensadores.

En el caso de la filosofía platónica, observamos un profundo y extenso desarrollo de la idea de naturaleza y la realidad sensible en uno de sus más famosos diálogos de la vejez. Nos referimos al diálogo *Timeo*. En dicha obra, Platón busca dar cuenta de las causas racionales del plano sensible; no obstante, dada la naturaleza de dichas causas, afirma que debe recurrir al discurso mítico-verosímil o “probable” (*eikos-mythos/eikos-lógos*) con el fin de desarrollarlas fehacientemente y no así el discurso epistémico, el cual solo es propio de las realidades superiores.

Una vez establecida esta distinción y aclarado el tipo de discurso que utilizará para abordar estos temas, Platón argumenta que la causa racional, eficiente y teleológica del plano natural se halla en el artesano que moldea la materia caótica a partir de la inspiración que en él provocan los paradigmas perfectos. Dicho de otra forma, el Demiurgo platónico, al observar las formas puras (ideas o esencias), ordena la realidad material¹⁰ al igual que un escultor moldea el mármol. Quizás uno de los momentos lógicos más importantes de la función demiúrgica sea la introducción de la temporalidad en el plano sensible a partir de la observación de la idea de eternidad por parte del artesano. Sin embargo, dado el carácter

⁸ Pierre Hadot, *El velo de Isis* (Barcelona: Alpha Decay, 2015), 73

⁹ Demócrito, *Fragments presocráticos: de Tales a Demócrito* (Madrid: Alianza, 2010), 294.

¹⁰ Cabe recordar que la creación ex nihilo no es compatible con el paradigma de pensamiento anti-griego, por tanto, la materia, aunque caótica y corruptible, debe ser eterna.

imperfecto de la materia, esta primera intención demiúrgica desencadena la creación del tiempo, el cual es definido por Platón como la imagen móvil de la eternidad¹¹ (37d-e). Por consiguiente, si bien la realidad sensible o *physis* es lo más bella que podría llegar a ser —en efecto, dado que su modelo son las formas puras—, es imperfecta.

La naturaleza, por tanto, es entendida por Platón como aquella realidad metafísica-ontológica imperfecta, pues se encuentra sujeta al devenir, que contiene las formas sensibles, es decir, las razones seminales que constituyen a los entes sensibles, sombras de la realidad inteligible. Estas se representan por medio de símbolos poco claros que solamente el verdadero filósofo puede descifrar por medio del método alegórico, tal y como lo hace Platón. En síntesis, la naturaleza, para la filosofía platónica, se oculta bajo un manto de apariencias y sombras y está obligada a involucrarse en formas sensibles.¹²

Ahora bien, explicitada nuestra primera lectura sobre la idea de naturaleza, nos enfocaremos en la segunda lectura que hemos propuesto, esto es, la lectura filosófica, poética y sagrada. Esta última tiene por representantes a filósofos neoplatónicos de los siglos I y II d. C. Nos referimos a Jámblico, Juliano, Temistio y Proclo, entre otros. Cabe destacar de manera general, antes de avanzar sobre nuestro análisis que, en el caso de la corriente tardo-antigua neoplatónica, resulta posible identificar que el conocimiento de la verdad, situada en las realidades superiores o esferas del Ser —jerarquías metafísico-ontológicas— comienza con el conocimiento de la naturaleza.

Y, en el caso particular de Jámblico y Proclo, ese conocimiento está estrechamente relacionado con las prácticas teúrgicas, es decir, un tipo de liturgia mística, compleja y simbólica que sienta sus bases en los principios filosóficos del platonismo y diversas sabidurías antiguas.

Ahora bien, resulta menester para nuestro estudio tener en cuenta el hecho de que la naturaleza, como una de las esferas ontológicas, solo es comprensible a través del mito o el discurso poético, es decir, a través de su representación divina. En este sentido, Hadot afirma:

Un elemento nuevo aparece aquí: los dioses que corresponden a las diferentes potencias de la naturaleza aprecian absolutamente ser conocidos y honrados según el culto tradicional

¹¹ Platón, *Timeo* (Madrid: Gredos, 1992), 182.

¹² Hadot, *El velo de Isis*, 83.

observado en la ciudad. Esto significa, por un lado, que los filósofos deben hablar de la naturaleza conservando los nombres de los dioses vinculados tradicionalmente a los elementos y potencias de la naturaleza y, por otro lado, que renunciar a los cultos tradicionales, como hacen los cristianos, equivale a renunciar a la posibilidad de conocer la Naturaleza. La religión tradicional es una física en imágenes, presentada a los pueblos en los mitos y las estatuas de los dioses, una física mítica revelada por los dioses desde los orígenes de la humanidad y cuyo sentido solamente comprenden los sabios por medio de la interpretación alegórica.¹³

En consonancia con las palabras de Hadot, cabe preguntarnos entonces cuáles son los medios por los cuales el filósofo-teúrgo conoce y comprende dichos misterios que corresponden a la naturaleza, preservada y representada por diversas deidades. Pues bien, la clave quizás se encuentra en la filosofía de Jámblico, quien introdujo, en línea con Porfirio, un tercer elemento mediador entre el filósofo-teúrgo¹⁴ y los misterios de la naturaleza: los demonios. En el *Comentario sobre la República* atribuido a Proclo se afirma:

Los demonios que presiden la naturaleza nos revelan sus regalos, tanto en el sueño como en la vigilia, por medio de apariciones ficticias, sirviéndose de oráculos oscuros, dando a entender una cosa por la otra, mostrando lo que no tiene forma, gracias a su semejanza con ciertas otras formas, y también con otros objetos por medio de figuras que les están asociadas; todos estos procesos son los que ocupan las ceremonias sagradas y los dramas místicos en los centros de iniciación, dramas que actúan precisamente en el alma del iniciado por lo que ésta tiene de secreta y desconocida.¹⁵

En el caso de Jámblico, los demonios aparecen como guardianes de la naturaleza, protectores de los misterios escondidos e indecibles de Isis donde, según el filósofo, se encuentra contenida primordialmente la organización del universo.¹⁶ Así pues, la conservación del cosmos y la indomabilidad de la naturaleza dependen estrictamente del ocultamiento de dichos misterios. Por lo tanto, el camino iniciático que debe realizar el filósofo debe estar necesariamente ligado a la comprensión del simbolismo de la naturaleza, ya que sus verdades permanecerán ocultas e inefables para el discurso filosófico, motivo por el cual una de las prácticas más extendidas dentro de la teúrgia era la formulación de himnos que

¹³ *Ibid.*, 98.

¹⁴ Denominamos filósofo-teúrgo al conocedor de los cultos a Hermes-Thot y de la sacralidad de la naturaleza (Isis, Diana, Deméter).

¹⁵ Proclo, *Comentario sobre la República*, vol. I, 107; en Hadot, *El velo de Isis* (Barcelona: Alpha Decay, 2015), 99.

¹⁶ Hadot, *El velo de Isis*, 99.

acercaran al iniciado a la comprensión poética de la verdad o lo Uno-Bien como así también las mediaciones jerárquicas entre las diversas realidades ontológicas.

En suma, y conforme a la filosofía de los tardo-antiguos, el elemento primordial que posibilitaría la comprensión de las naturalezas superiores no radica únicamente en la formación filosófica como proponía Platón, sino que son las prácticas teúrgicas las que conducirán al iniciado a la aprehensión de la verdad trascendente.

En consonancia con lo anterior, durante el siglo xv en Occidente y con la recuperación no solo de las sabidurías orientales sino también del propio Platón, un grupo de filósofos neoplatónicos retomará la teoría demonológica y le otorgará un nuevo significado que permitiría desvelar los secretos ocultos por los demonios. El único modo de forzar a un demonio a expresar estos misterios, aseguran estos filósofos, es por medio de la magia y la manipulación de los elementos de la naturaleza.

Por nuestra parte, hemos demostrado hasta aquí el desarrollo de ciertos usos de la idea de naturaleza en general en la Antigüedad y la Antigüedad tardía, según los cuales resulta posible comprender en qué sentidos el Renacimiento toma este concepto y lo analiza desde nuevos enfoques.

*Naturaleza, magia y mecánica: del Renacimiento
a la temprana modernidad; Marsilio Ficino
y Francis Bacon*

“Hermoso mundo, ¿dónde estás? ¡Vuelve, amable apogeo de la naturaleza!
Ay, sólo en el país encantado de la poesía habita aún tu huella fabulosa.
El campo despoblado se entristece, ninguna divinidad se ofrece a mi
mirada, de aquella imagen cálida de vida sólo quedan las sombras”¹⁷

En consonancia con lo desarrollado en el apartado anterior, aquí nos proponemos abordar específicamente las concepciones filosóficas de la idea de naturaleza desde dos vertientes filosóficas del Renacimiento y la temprana modernidad, a saber, la corriente neoplatónica y la mecanicista, respectivamente. Por consiguiente, en primer lugar, nos centraremos en explicitar en general los usos de la noción de naturaleza en el pensamiento de uno de los representantes

17 Schiller, *Poesía filosófica*, 14-23, verso XII.

más importantes del círculo neoplatónico florentino, a saber, Marsilio Ficino (1433-1499), quien es, a su vez, heredero de la tradición neoplatónica tardo-antigua. En segundo lugar, nos ocuparemos de analizar, también de un modo general, la teorización sobre el concepto de naturaleza del naciente mecanicismo y, específicamente, en el pensamiento de uno de los padres de dicha corriente: nos referimos a Francis Bacon (1561-1626).

Como hemos mencionado, en primer lugar comenzaremos por explicitar de manera general las características propias de la idea de naturaleza en el período renacentista. No obstante, antes de abordar el pensamiento de Marsilio Ficino y los modos en los que esta categoría cobra relevancia en sus doctrinas filosóficas, realizaremos una breve mención del proceso de recepción de las sabidurías antiguas como la neoplatónica tardo-antigua en el Renacimiento.

Así pues, cabe decir que durante el comienzo del siglo xv en Italia se produjo uno de los procesos de migración de sabios orientales más importantes de la historia del pensamiento. Estudiosos de la filosofía de Platón y sabidurías orientales antiguas como la persa, la caldea, la árabe y la grecoegipcia se trasladaron hacia las ciudades del norte de Italia con motivo de los diversos concilios celebrados entre Ferrara y Basilea, los cuales tenían por motivo la unificación de las Iglesias de Oriente y Occidente, la bizantina y la romana respectivamente. De este modo, pensadores como Gemistos Plethon y Basilio Bessarion fueron protagonistas en la transmisión de las enseñanzas filosóficas de estas sabidurías antiguas en el Occidente latino.

En estas olas migratorias, no solo se recuperaron diversas fuentes antiguas sino también el corpus completo de las obras de Platón, las cuales fueron recibidas y estudiadas por diversos filósofos italianos de los círculos de estudio más importantes del período.

Quizás uno de los representantes más importantes de la corriente neoplatónica sea Marsilio Ficino, quien durante su juventud tradujo de manera completa el corpus platónico del griego al latín como así también el *Corpus hermético*, los *Oráculos caldeos*, tratados árabes como el *De Radiis* de Al-Kindi y diversas obras de autores tardo-antiguos como Jámblico, Plotino y Proclo, de las cuales también produjo extensos y complejos comentarios. Por lo tanto, su extenso manejo de la lengua griega le permitió acceder a un vasto terreno filosófico desconocido y fragmentado hasta ese momento para el Occidente latino.

Particularmente, lo que debemos tener presente a la hora de abordar el pensamiento de Ficino es su concepción sobre el cosmos y el lugar que ocupa la naturaleza en la disposición de las jerarquías ontológicas. Respetando el espíritu de sus predecesores neoplatónicos, para el florentino la realidad está compuesta por una serie de esferas del Ser que se ordenan en el cosmos de manera jerárquica. Así pues, dispone dichas esferas de la siguiente manera: Dios, mente, alma, naturaleza y materia. Aquí es importante aclarar, ya que resulta imprescindible para la comprensión de la teoría mágica en el pensamiento ficiniano, que la unión de las jerarquías ontológicas es fundamentalmente una relación espiritual. Dicho de otro modo, el cosmos ficiniano se vincula bajo la fuerza de influencias internas y externas asociadas a la fuerza del amor, que atrae simultáneamente a todas las realidades hacia su fuente creadora: Dios. Por lo tanto, el *eros* ficiniano cumple un papel necesario en la comunicación perenne de las jerarquías metafísico-ontológicas.

Dice Ficino en este sentido en su obra *De Amore: Comentario a "El Banquete" de Platón*:

La obra de la magia es la atracción de una cosa por otra por una cierta afinidad natural. Las partes de este mundo, como miembros de un solo animal, dependiendo todos de un solo autor, se unen entre sí por su participación de una sola naturaleza. [...] De la común afinidad nace el amor común. Nace la atracción común. Y esta es la verdadera magia. [...] Así, el imán atrae al hierro, el ámbar a las pajas, el azufre al fuego, el sol vuelve hacia sí las flores y hojas, la luna a las aguas, Marte suele mover los vientos, y las diversas hierbas atraen hacia sí a los diversos tipos de animales. También en las cosas humanas a cada uno le atrae su propio placer. Por tanto, las obras de la magia son obras de la naturaleza, y el arte, su instrumento. [...] Los antiguos atribuyeron este arte a los demonios, porque los demonios conocen qué parentesco hay entre las cosas naturales y qué conviene a cada una, y cómo se puede reinstaurar la concordia entre las cosas allí donde puede faltar. [...] Y toda la naturaleza es llamada maga por el amor recíproco. [...] Por esto, ninguno puede dudar de que el amor es un mago, ya que toda la fuerza de la magia se basa en el amor y la obra del amor se cumple por fascinaciones, encantamientos y sortilegios.¹⁸

De este modo, lo que resulta evidente es que la naturaleza en el pensamiento del florentino no solo debe ser considerada mágica por su relación con la fuerza erótica, sino también sagrada y divina debido al vínculo ontológico-espiritual que guarda con Dios. En este sentido, cobra relevancia el hecho de que el florentino no es únicamente heredero de la filosofía platónica y neoplatónica

¹⁸ Marsilio Ficino, *De amore: comentario a "El Banquete" de Platón* (Madrid: Tecnos, 2001), 154.

tardo-antigua, sino también de las diversas sabidurías mencionadas, ya que la recuperación positiva de la naturaleza y, por ende, del cuerpo, en su filosofía no es sino gracias a la influencia del hermetismo y la sabiduría oriental. Asimismo, el sincretismo filosófico de sus doctrinas evidencia de igual manera su aceptación de la teoría demonológica, previamente mencionada en el caso de los neoplatónicos tardíos.

En este sentido, el universo ficiniano es el resultado de la unión de diversas fuentes filosóficas que confluyen en una organización cosmológica signada por relaciones vinculares espirituales que no solo unifican, sino que divinizan y vivifican “los miembros de un solo animal”.¹⁹

Esto marca una tendencia interesante en el neoplatonismo del siglo XV, ya que, gracias a las conexiones espirituales y mágicas, el cosmos está pleno de vida y su entelequia no es otra que la de aspirar a la perfección de la esfera última, es decir, Dios. Por lo tanto, el lugar que ocupa la esfera natural resulta fundamental para la comprensión de las realidades celestes, dada su vinculación espiritual con el resto del cosmos, la cual podemos denominar como simpática.²⁰

Ahora bien, la comprensión de ese cosmos, tal y como lo plantea Ficino en su tratado mágico-astrológico denominado *De triplici vita* (1489), depende primeramente de la comprensión de los vínculos que están presentes en la propia naturaleza. Estos vínculos se encuentran asociados no solo a la influencia de los astros, sino también a la vinculación erótica con el resto del cosmos. Por ende, si el filósofo desea abordar su comprensión, debe estudiar tanto el movimiento de las estrellas como las propiedades de los elementos naturales, la mayor de las veces con una doble finalidad, a saber, una finalidad teórica y una práctica. En cuanto a la primera, el motivo principal de estos estudios radica en la comprensión del cosmos. En cuanto a la segunda, estos conocimientos abarcarán, a su vez, un tipo de saber práctico que Ficino denomina *magia naturalis*. La magia natural puede definirse como la manipulación de los elementos de la naturaleza, la cual se vale, asimismo, de la astrología natural con el fin de predecir eventos climatológicos que afecten a la producción agrícola.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ El término latino utilizado por Ficino es *simpateia*.

Sin embargo, existe un tipo de magia denominada sobrenatural —la cual cobra un papel controversial en la filosofía de Ficino—²¹ que se asocia no solo al estudio de los astros con motivos puramente adivinatorios y al uso medicinal de ciertas hierbas y cristales, sino también al arte demonológico. En este sentido, y aunque Ficino se muestre mayormente reticente respecto de la segunda, ambos tipos de magia representan los medios por los cuales el estudio de la naturaleza se vuelve posible para el filósofo, ya no teúrgo, sino mago. Aquí resulta interesante destacar que la tarea práctica del filósofo está estrictamente relacionada, entonces, con las prácticas esotérico-mágicas.

En consonancia con lo anterior, resta decir que dentro de su sincretismo la filosofía ficiniana representa una de las últimas reflexiones sobre la idea de naturaleza en términos espirituales previa al nacimiento del mecanicismo, junto a la filosofía bruniana. En suma, la perspectiva ficiniana de la esfera natural puede ser resumida de la siguiente manera: la naturaleza, en tanto jerarquía-ontológica participante de la armonía cósmica y unida a las realidades superiores, puede ser comprendida en su carácter vivo y sagrado a través de la magia y la astrología.

Ahora bien, desde la Antigüedad hasta el Renacimiento y simultáneamente al desarrollo de los platonismos, una serie de filósofos de la técnica teorizaban sobre la invención de máquinas que permitiesen que el avance técnico alcanzara su máximo desarrollo. Filósofos medievales como Roger Bacon (1214-1294) y renacentistas como el gran Leonardo Da Vinci (1452-1519) pueden ser considerados como los precursores del mecanicismo moderno.

Sin embargo, podríamos estar de acuerdo en que el comienzo de la filosofía mecanicista lo encontramos explícitamente en los escritos del filósofo Francis Bacon (1561-1629). Hacia 1620, y motivado por el ascenso en su carrera política gracias a su relación con James I de Inglaterra, Bacon publica la primera edición de su gran obra *Novum Organum scientiarum*, la cual, según el propio Bacon, tenía el carácter de una “Great instauration” o “Renewal”, ya que el objetivo fundamental de Bacon en dicha obra consiste en establecer un nuevo método que le permita fijar ciertas bases y certidumbres en la ciencia que se alejen, a su vez, de las interpretaciones antiguas y subsecuentes de la naturaleza y sus principios.

²¹ Cabe destacar que, tras la escritura de este tratado, Ficino no solo fue duramente criticado por sus coetáneos como Pico Della Mirandola, sino que también fue acusado de *curiositas* por la Iglesia de Roma. Las acusaciones perdieron validez gracias a la intervención política de su amigo y mecenas Lorenzo de Medici.

Dice Bacon en el prefacio a la segunda parte de la obra:

Nuestro método es tan fácil de expresar como difícil de aplicar. Todo él consiste en fijar grados de certidumbre, en garantizar la percepción de los sentidos por medio de ciertas restricciones y comprobaciones, en rechazar, las más veces, la intervención del pensamiento que trata de seguir de cerca a los sentidos, y finalmente, en abrir y dejar expedito al pensamiento un camino nuevo y firme partiendo de las percepciones mismas de los sentidos.²²

Posteriormente, advierte que el secreto que los antiguos y ciertos filósofos ingenuos le han atribuido a la naturaleza, que no permite en última instancia generar certidumbres o principios firmes, debe ser abandonado en pos del avance de la ciencia:

Mas si hubiere alguien que desee y busque, no atenerse exclusivamente a los descubrimientos hechos y servirse de ellos, si no pasar más adelante, no vencer al adversario con argumentos sino a la naturaleza con industria y finalmente no emitir conjeturas bonitas y probables sino saber con seguridad y con pruebas palmarias, esos hombres, como hijos genuinos de la ciencia, únense a mí si les parece, para que abandonando de una vez el vestíbulo de la naturaleza, gastado ya por las pisadas de tantos, quede abierto por fin el paso al interior secreto de la misma.²³

Se pone de relieve, entonces, la perspectiva de Bacon respecto a las teorías filosóficas que comprenden a la naturaleza y la teorización de los antiguos sobre ella como cubierta por un “velo de oscuridad”.²⁴ En este sentido, en el Libro I corolario LXXXV, Bacon explicita con mayor profundidad su crítica a la magia natural y las simpatías y antipatías²⁵ del cosmos. Dice Bacon:

Pero los devotos de la magia natural, que lidian con todo por medio de las simpatías y antipatías de las cosas, han atribuido poderes y efectos maravillosos a las cosas sobre la base de conjeturas ociosas y perezosas; y cualquiera sea el resultado que han demostrado es sólo bueno para sorpresa y novedad, no para beneficio y utilidad.

En la magia supersticiosa [sobrenatural] (si es que debemos hablar de aquello también) deberíamos notar particularmente que entre todas las naciones y religiones de todos los tiempos en sólo una serie de temas limitados las artes curiosas y supersticiosas han hecho, o parecen haber hecho, algo; así que disminuyamos su importancia.

²² Bacon, *Novum organum* (Buenos Aires: Editorial Losada, 2003), 68.

²³ *Ibid.*, 70.

²⁴ *Ibid.*, 50.

²⁵ La teoría de las simpatías del cosmos no solo es desarrollada por Ficino y el círculo de pensadores florentinos, sino que también abarca el pensamiento del filósofo alemán Cornelius Agrippa y del alquimista y filósofo suizo Theophrastus Bombast von Hohenheim, más conocido como Paracelso, entre otros.

En resumen, no es de extrañar que nuestra creencia de que tenemos mucho haya sido la causa de que tengamos tan poco.²⁶

En consonancia con esto, Bacon emplea, con el objetivo de descubrir y dominar los secretos de la naturaleza, quizás inconscientemente, un cierto vocabulario que es propio de las artes mágicas, por un lado. Por otro lado, utiliza un tipo de vocabulario asociado a la violencia y a la dominación de la naturaleza:

Porque así como en la política el carácter de cada hombre y la disposición oculta de su mente y sus pasiones se revelan mejor cuando está en un estado de agitación que en cualquier otro, de la misma manera los secretos de la naturaleza se revelan mejor a través de hostigamientos aplicados por las artes que cuando siguen su propio curso.²⁷

Lo que resulta evidente aquí es el acto de desvelar los secretos de la naturaleza, es decir, correr el velo oculto de sus misterios con el fin de formular un proyecto de descubrimiento y dominación. En este sentido, Hadot afirma que este proceso de desvelamiento es obtenido de manera análoga a la de un proceso judicial: “... la naturaleza es una acusada (¿una bruja?) a la que se le arrancan confesiones”.²⁸ Por consiguiente, comprender a la naturaleza como despojada de sus misterios y secretos es propio de un nuevo ideal cuya importancia radica en la comprensión del cosmos desde un punto de vista mecánico. El universo, y por ende la naturaleza, ya no es un animal vivo y sagrado, sino un conjunto de causas y efectos que se vinculan dentro de un sistema análogo al engranaje de un reloj.

En este sentido, la idea de que la naturaleza debe responder, por medio de la dominación, a las preguntas e inquietudes del científico —ya no a la mera contemplación del filósofo antiguo o el teúrgo o el mago-astrólogo— pone de manifiesto un cambio de paradigma fundamental que será propiamente retomado y abordado por los filósofos modernos del Iluminismo.

²⁶ Bacon, *The new organon* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 71. Traducción propia del inglés: “But the devotees of natural magic, who deal with everything by the sympathies and antipathies of things, have ascribed wonderful powers and effects to things on the basis of idle, lazy conjectures; and any results they have shown are good only for surprise and novelty, not profit and usefulness. In superstitious magic (if we must speak of this too) we should particularly notice that among all nations and religions in all times, it is only in subjects of a certain limited kind that the curious and superstitious arts have done, or seem to have done, anything; so let us dismiss them. To sum up, it is not surprising that our belief that we have a lot has been a cause of our having so little”.

²⁷ *Ibid.*, 81. Traducción propia del inglés: “For just as in politics each man’s character and the hidden set of his mind and passions is better brought out when he is in a troubled state than at other times, in the same way also the secrets of nature reveal themselves better through harassments applied by the arts than when they go on in their own way”.

²⁸ Hadot, *El velo de Isis*, 155.

*Isis desacralizada. La idea de naturaleza en el prólogo
a la edición B de la "Crítica de la razón pura"*

“Ignorante de las alegrías que ella regala, nunca entusiasmada ante su majestad, sin darse cuenta del espíritu que ella dirige, nunca dichosa por mi felicidad, indiferente incluso ante la gloria de sus artistas, igual que la maquinaria muerta del reloj, obedece servilmente a la ley de los graves la desdivinizada naturaleza”.²⁹

Tal y como hemos adelantado, durante el período moderno, más particularmente hacia fines del siglo XVI, la filosofía de la naturaleza comienza a ser la protagonista de múltiples transformaciones con respecto a la concepción que se tenía de ella durante el Renacimiento. Como hemos podido observar, las corrientes filosóficas del Renacimiento comprendían a la naturaleza como una de las esferas metafísico-ontológicas, participativa del Ser y del cosmos.³⁰

Por el contrario, luego del advenimiento del mecanicismo, la ciencia moderna ocupa el centro de las investigaciones filosóficas, lo que conlleva, a su vez, una nueva interpretación paradigmática de la categoría naturaleza y, por supuesto, del cosmos. Con respecto a esto último, no podemos dejar de señalar que mientras que en el Renacimiento se entendía al universo como un organismo vivo, en la época moderna comienza a cobrar importancia la idea mecanicista del universo, que define al cosmos, a la naturaleza y al cuerpo del hombre según los propios principios de las máquinas y los engranajes. Dice Hadot respecto de este cambio de paradigma:

En la época moderna, sobre todo en los siglos XVII y XVIII, podemos encontrar ambas actitudes en los libros de emblemas, como ha mostrado admirablemente Carlo Ginzburg. La actitud prometeica está ilustrada, por ejemplo, por un hombre escalando una montaña con la ayuda de un anciano Tiempo, o incluso por medio de la divisa: “*Sapere aude*, en el sentido de “¡*Atrévete a intentar saber!*”. Es la alabanza del espíritu aventurero de los exploradores de la curiosidad científica. Esta divisa será, según Kant, la de la *Aufklärung*, el espíritu de las Luces.³¹

²⁹ Schiller, *Poesía filosófica*, 14-23, verso XIV.

³⁰ Cabe aclarar que durante el Renacimiento son cuatro las corrientes filosóficas principales, si bien en el presente desarrollo nos enfocamos únicamente en el caso del neoplatonismo Florentino. Por su parte, el naturalismo, cuyo máximo representante sea quizás Giordano Bruno (1548-1600), entiende a la naturaleza como una de las manifestaciones de la divinidad. Por consiguiente, la esfera natural y la creatura representan en términos metafísicos un monismo ontológico.

³¹ Hadot, *El velo de Isis*, 128-129.

Así pues, según la actitud prometeica que menciona Hadot, la modernidad y, particularmente, el espíritu iluminista propone, generalmente, (re)pensar los principios filosóficos y científicos propios de la naturaleza no ya desde una actitud “escolar”, como dirá Kant en su prólogo a la edición B de la *Crítica de la razón pura*, sino desde la perspectiva de un juez, quien le exige a la naturaleza que responda a sus preguntas y cuestionamientos filosóficos. En este sentido, filósofos como Kant, pionero del Siglo de las Luces, nos proponen comprender un método científico-filosófico que provea las bases para una correcta investigación en las ciencias.

En este sentido, la idea de naturaleza atraviesa constantemente, en mayor o menor medida, el pensamiento de los filósofos modernos. Kant, por su parte, se expresa sobre ella en dos de sus obras más emblemáticas: la *Crítica del juicio* y la *Crítica de la razón pura*. En este caso, nos centraremos en la segunda y, particularmente, en el prólogo de la edición B. Dice Kant al respecto de la idea de naturaleza:

Cuando Galileo hizo rodar por el plano inclinado sus esferas, con un peso que él mismo había elegido; o cuando Torricelli hizo que el aire sostuviera un peso que él mismo había pensado de antemano igual al de una columna de agua por él conocida; o [cuando], en tiempos más recientes, Stahl transformó metales en cal y ésta [B XIII] otra vez en metal, quitándoles algo y dándoselo de nuevo, se encendió una luz para todos los investigadores de la naturaleza. Comprendieron que la razón sólo entiende lo que ella misma produce según su [propio] plan; que ella debe tomar la delantera con principios de sus juicios según leyes constantes, y debe obligar a la naturaleza a responder a sus preguntas, mas no debe sólo dejarse conducir por ella como si fuera llevada del cabestro; pues de otro modo observaciones contingentes, hechas sin ningún plan previamente trazado, no se articulan en una ley necesaria, que es, empero, lo que la razón busca y necesita. La razón, llevando en una mano sus principios, sólo según los cuales los fenómenos coincidentes pueden valer por leyes, y en la otra el experimento, que ella ha concebido según aquellos [principios], debe dirigirse a la naturaleza para ser, por cierto, instruida por ésta, pero no en calidad de un escolar que deja que el maestro le diga cuanto quiera, sino [en calidad] de un juez en ejercicio de su cargo, que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les plantea. Y así, incluso la física tiene que agradecer la tan provechosa revolución de su manera de pensar únicamente a la ocurrencia [B XIV] de buscar en la naturaleza (no atribuirle de manera infundada), de acuerdo con lo que la razón misma introduce en ella, aquello que debe aprender de ella, de lo cual ella, por sí misma, no sabría nada. Sólo por esto la ciencia de la naturaleza ha alcanzado la marcha segura de una ciencia, mientras que durante muchos siglos no había sido más que un mero tanteo.³²

³² Kant, *Crítica de la razón pura* (Buenos Aires: Colihue Clásica, 2014), 18-19.

Lo que resulta evidente en el pensamiento kantiano y puede identificarse con particular claridad en todo el desarrollo del prólogo B es el espíritu filosófico del movimiento iluminista. La necesidad de saber, y la curiosidad también, está estrictamente relacionada con el ímpetu de la develación de los misterios del mundo. En ese afán se expresa la filosofía kantiana, que busca comprender a la naturaleza y categorizarla filosóficamente desde aquella actitud prometeica³³ según la cual el filósofo o científico “le arranca” a la naturaleza sus propios *secretos*, del mismo modo que Prometeo usurpó el fuego de los dioses. De este modo, la razón debe dirigirse a la naturaleza para comprenderla a partir de sus propios principios. En otras palabras, la razón debe, a partir de la estética, la lógica y del experimento, exigirle a la naturaleza ya no en calidad de un estudiante, sino de quien comanda la investigación, la develación de todos sus misterios, con el fin de alcanzar, tal y como dice Kant, una marcha segura en la ciencia dirigida por hipótesis que no resulten en observaciones contingentes y errantes como se había prolongado hasta entonces en el marco de las ciencias.

En consecuencia, este paradigma representa en cierto sentido lo que podríamos denominar una desacralización de la naturaleza. Mientras que durante el paradigma renacentista la naturaleza representaba una esfera ontológica divina partícipe de la jerarquía celeste y las fuerzas mágicas inherentes al cosmos —una cosmología que recordemos es entendida como un organismo vivo interconectado según sus propias leyes y *misterios*—, durante la modernidad la naturaleza deviene en mecánica y se comprende exclusivamente según las leyes físicas de las ciencias.

Esto demuestra que no solamente se pierde el espíritu propio de los antiguos, quienes comprendían que el conocimiento de la naturaleza era posible únicamente desde la aceptación de su carácter oculto, sino que además nos enfrentamos con una Isis desvelada, desnuda frente al estrado del científico que la acusa de envolverse en su velo y no mostrarse con claridad. Es por eso que a la naturaleza se le deben “arrancar las confesiones”, tal y como asume Hadot, y no atenerse a la contingencia y a la espera de su propio deseo de mostrarse.

Es en este período que la naturaleza abandona su carácter sagrado y con él, quizás, sus últimos vestigios enigmáticos frente al avance de la ciencia moderna. Es una

³³ Quizás sería interesante contraponer esta actitud prometeica de Kant, propia de la KrV, con aquella que podríamos denominar como órfica, la cual, según Hadot, se centra en comprender a la naturaleza desde la expresión estética y que se evidencia en la *Crítica del juicio*.

concepción que, con todo, evidencia una posición política y pragmática respecto del avance de la ciencia por sobre la religiosidad atribuida al culto de la naturaleza.

En este sentido, resulta interesante traer a colación la reflexión de Carolyn Merchant, quien en su obra *The death of nature: Women, ecology and the scientific revolution*³⁴ comprende que luego de la revolución mecanicista se produce un fenómeno que ella denomina “muerte de la naturaleza”, una expresión absolutamente interesante, pero que, a nuestro parecer, resultaría necesario realizarle algunas salvedades. Si bien durante el período mecanicista se produce efectivamente un cambio de paradigma sobre la naturaleza y consecuentemente se inicia un proceso filosófico de desacralización —del cual los filósofos eran plenamente conscientes—, no será sino hasta principios del siglo XIX que la relación entre el hombre y la esfera natural se transformaría profundamente desde una lógica de consumo industrial.³⁵ No obstante, no podemos dejar de mencionar, al pasar, que esta lectura de Merchant coincide con las críticas que realiza el Romanticismo alemán frente al avance de la ciencia moderna por sobre la divinidad de la naturaleza.

En consonancia con lo anterior, Hadot, por su parte, y en contraposición a la tesis de Merchant, sostiene que durante el siglo XVII los filósofos presintieron una evolución respecto del carácter científico y propusieron una aproximación diferente a la naturaleza. Incluso, durante estos siglos las obras artísticas encargadas por los mismos sabios mecanicistas mostraban a una naturaleza aún personificada, tal y como ocurre, asimismo, con los frontispicios de las manuales científicos de la ciencia nueva, donde la naturaleza se muestra representada por los rasgos de la diosa egipcia Isis, la cual será objeto de un verdadero culto en la época revolucionaria y, por supuesto, romántica.³⁶

De este modo, queda manifiesto que la estructuración de la ciencia y sus paradigmas durante la modernidad representan aún hoy motivos de profundas reflexiones históricas, filosóficas y políticas que, ciertamente, marcaron un rumbo esencial en el nacimiento de los paradigmas filosóficos de los siglos subsiguientes.

³⁴ Cf. Carolyn Merchant, *The death of nature: Women, ecology and the scientific revolution* (Nueva York: Harper & Row, 1990).

³⁵ Hadot, *El velo de Isis*, 174.

³⁶ *Ibid.*, 175.

Conclusión

En el presente trabajo, hemos realizado un breve recorrido sobre la construcción y la transformación del concepto de naturaleza desde una perspectiva renacentista, recopilada y retomada de la Antigüedad, hasta una perspectiva mecanicista desarrollada en la época moderna.

Para ello, nos enfocamos, en primer lugar, en realizar un corto recorrido sobre la constitución de este concepto en términos filosóficos entre algunos de los más famosos filósofos de la Antigüedad, con el objetivo de retomar luego estas concepciones en el período renacentista. Ellas denotan una conceptualización de la naturaleza ligada al caos y a los misterios y le proveen, a su vez, un carácter volitivo según el cual la naturaleza “goza de ocultarse”.

Esta misma perspectiva es retomada por diversos filósofos que respondían al espíritu y a los ideales renacentistas de una verdadera *renovatio* de los saberes antiguos. Por esto, en segundo lugar retomamos la teorización que propone Marsilio Ficino sobre el concepto de naturaleza y su relación con las simpatías y antipatías del cosmos, lo cual la convierte, simultáneamente, en una esfera ontológica material, espiritual y divina. Esta noción filosófica se inmiscuye dentro del paradigma renacentista que comprendía al cosmos y sus jerarquías como un todo organizado y vivo.

En contraposición a esto, destacamos la filosofía de uno de los padres del mecanicismo del siglo XVI, Francis Bacon, cuyo pensamiento se opone tajantemente a los ideales del Renacimiento que ya mencionamos. En este sentido, Bacon asume un objetivo distinto al de los neoplatónicos florentinos y se propone establecer principios sólidos por los cuales comprender a la naturaleza, ya no como oculta y velada, sino como una fuente de saber que debe ser dominada en pos del avance científico y técnico.

En tercer lugar, nos enfocamos en estudiar estos temas en el contexto del Siglo de las Luces y, particularmente, en la filosofía de Immanuel Kant, uno de los autores de mayor relevancia del período moderno. El pensamiento de Kant denota una fuerte adhesión a los ideales que el propio Bacon proponía, es decir, un cambio de paradigma científico que entiende que la razón debe apropiarse, a través de sus propios principios, del conocimiento de la esfera natural, ya no desde una perspectiva pasiva y contingente, sino desde la

perspectiva del sujeto moderno, padre de la ciencia nueva y proveedor de los principios que garantizarían la aprehensión de nuevos saberes firmes.

Finalmente, hemos propuesto una lectura crítica de este proceso filosófico y conceptual desde una mirada política, cuyo resultado final demuestra que frente al cambio de paradigma que se traza entre el Renacimiento y el umbral de la época moderna, se cristaliza una desacralización o desdivinización de la esfera natural. Las proyecciones políticas de esta transformación no resultan inmediatas durante la época moderna, sino que habrá que esperar hasta el siglo XIX para comprender el efecto que tuvo este proceso de desacralización sobre la naturaleza y el ambiente. En este sentido, aunque la perspectiva de Merchant resulte un poco arriesgada, efectivamente la ciencia moderna abonó ya sea consciente o inconscientemente el terreno filosófico para el advenimiento de la apropiación de la naturaleza y sus recursos durante el siglo XIX.

Sin embargo, tomando en consideración la teorización de Claudia Mársico, citada al comienzo de este trabajo, no podemos dejar de mencionar que a pesar de los intentos modernos por desacralizar la naturaleza y observarla sin su ropaje mítico, los intercambios entre ciencia y mítica permanecen latentes a lo largo de toda la historia del pensamiento. En suma, la categoría filosófica de naturaleza aún demuestra ser la nodriza de un conjunto de transformaciones tan profundas como admirables dentro del complejo entramado de la historia del pensamiento.