

**Anales del Seminario
de Historia de la
Filosofía**

Filosofía

Anales del Seminario de Historia de la
Filosofía

ISSN: 0211-2337

revistaanales@filos.ucm.es

Universidad Complutense de Madrid
España

Del Canto Nieto, José Ramón

Natura naturans y natura naturata en Spinoza y en David Nieto, Haham de la comunidad sefardita de
Londres a principios del siglo XVIII

Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, vol. 27, enero-diciembre, 2010, pp. 165-188

Universidad Complutense de Madrid
Madrid, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=361133110007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Natura naturans y natura naturata en Spinoza y en David Nieto, Haham de la comunidad sefardita de Londres a principios del siglo XVIII

Natura naturans and natura naturata in Spinoza and David Nieto, Haham of the sephardic community of London at the beginnings of the XVIII century

José Ramón DEL CANTO NIETO*

I.E.S. Madina Mayurqa (Palma de Mallorca)

Recibido: 28-04-2009

Aceptado: 12-06-2009

Resumen

El sistema filosófico de Spinoza no puede ser considerado en rigor como panteísta, sino panenteísta. Este artículo intenta reforzar esta tesis analizando los conceptos de *Natura naturans* y *Natura naturata*, a veces confundidos en la obra de Spinoza. Se establece además una comparación de ambos conceptos en Spinoza y en David Nieto, autor de una obra titulada *De la divina providencia, o sea naturaleza universal o natura naturante*, al tiempo que se señalan las diferencias entre las concepciones inmanentes de la divinidad de ambos autores.

Palabras clave: *phýsis*, panteísmo, panenteísmo, Spinoza, Nieto, *Natura naturans*, *Natura naturata*, inmanencia, providencia, milagros.

* Quiero agradecer, en primer lugar, a la profesora María del Carmen Artigas, Catedrática de Literatura Española de la University of New Orleans, y gran conocedora del mundo cultural sefardí, su generosa ayuda para la realización de este trabajo, y por mediación suya, a la señora Naomi Rudavsky, de la Union Hebrew College de Cincinnati, las facilidades que me han otorgado para el acceso y utilización del libro de David Nieto. Quiero, así mismo, expresar mi deuda con Miquel Beltrán, profesor de Filosofía de la Universitat de les Illes Balears y especialista en la obra de Spinoza y de la filosofía judía medieval de tradición española, por sus aclaraciones en algunos puntos de este trabajo, y por su generoso apoyo.

Abstract

Spinoza's philosophical system cannot be considered as pantheist, but as panentheist. This article tries to reinforce this thesis by analysing the concepts of *Natura naturans* and *Natura naturata*, sometimes confused in the works of the Amsterdam philosopher. A comparison is moreover established between both concepts in Spinoza and David Nieto, the author of a work entitled *De la divina providencia, o sea naturaleza universal o natura naturante*, at the same time the differences between the immanent conceptions of divinity in both authors are remarked.

Keywords: *phýsis*, pantheism, panentheism, Spinoza, Nieto, *Natura naturans*, *Natura naturata*, immanence, providence, miracles.

1. Aunque los judíos fueron expulsados de Inglaterra en 1290, a mediados del siglo XVII había, si bien no oficialmente, una comunidad significativa en este país¹. Fue ésta una época importante en sucesos para el judaísmo occidental: En 1655, Menasseh ben Israel, rabino de la comunidad de Amsterdam, consiguió ser recibido por Oliver Cromwell y realizó importantes gestiones para la readmisión oficial de los judíos en Inglaterra, hecho que ocurrió al año siguiente, cuando Spinoza, que a la sazón contaba con veintitrés años, fue sometido al *herem* (Excomunión). Dos años antes había nacido en Venecia David Nieto² en el seno de la comunidad Sefardita, una congregación que fijaba con su autoridad la ortodoxia de la de Amsterdam³. David Nieto fue un hombre de letras polifacético. Estudió medicina en la Universidad de Padua y después ejerció en Livorno, donde nacieron dos de sus tres hijos; fue, además, juez rabínico (*dayyan*) del Tribunal Judío de Venecia, el más prestigioso de Europa, y predicador. En el año 1701, la sinagoga originaria de Londres fue reemplazada por la de Bevis Mark, y se le ofreció a Nieto el puesto de Haham, Jefe espiritual de una Comunidad en la que destacaban médicos, comerciantes y hombres de letras, además de un buen número de sefardíes procedentes de Amsterdam. En el seno de esta *Mahamad* ejerció su labor, no exenta de avatares, hasta su muerte, en 1728⁴. El mayor de sus hijos, Isaac, le sucedió en el cargo en la sinagoga de Londres.

¹ Cf. C. Roth (1979).

² La mejor biografía de David Nieto se halla en Israel Salomon (1931) pp. 1-101. Jakob J. Petuchowski (1970; esp. pp. 14-31) utiliza datos procedentes de este autor, que son los que seguimos nosotros. Una breve semblanza sobre Nieto puede encontrarse en Caro Baroja (1978) II, pp. 477-478.

³ Como puede comprobarse en el caso de la consulta sobre la situación de la madre de Uriel da Costa. Es importante indicar, sin embargo, que Venecia lideraba la ortodoxia religiosa, pero no la política. Véase a este respecto el caso del rabino Aboab de Fonseca vs. Mortera a propósito de los castigos eternos (Beltrán, pp. 164-170).

⁴ Así reza la inscripción sepulcral compuesta por Isaac de Sequeira Samuda: "Sublime teólogo, sabio profundo, distinguido médico, astrónomo famoso, dulce poeta, elegante predicador, sutil lógico, médi-

2.- En el judaísmo de la Inglaterra de principios del XVIII coexistían distintas corrientes: había seguidores del falso mesías Zabbatai Zeví⁵. Había también tendencias caraitas⁶, que negaban la tradición talmúdica; contra ellos escribió Nieto en 1714 su *Mattheh Dan* (o segundo *Cuzary*) en defensa de la Ley Oral. Por otra parte, el movimiento deísta, de pretensión racionalista, bullía en esta época en Inglaterra. Para los deístas, la Naturaleza era un concepto filosófico relevante: pensaban que, aunque el mundo había sido creado por Dios, quien había diseñado su naturaleza, no intervenía, sin embargo, en sus leyes. La naturaleza era una entidad autónoma que se gobernaba por leyes internas. Por lo demás, la obra de Spinoza se conocía a escondidas⁷. Nieto intentó combatir estas doctrinas y se debatió entre las corrientes filosóficas y religiosas de su tiempo, y en su batalla por acendrar su idea de Dios intentó aunar ciencia y tradición⁸.

3.- El 20 de Noviembre de 1703, Nieto predicó en una Yeshiba (Escuela rabínica) un sermón que acarrearía graves consecuencias para él mismo y una gran convulsión para la comunidad hebrea londinense. Así lo cuenta un personaje de una de sus obras: “Fue pues el caso, que hallándose en la Jesivà, dixo uno de los circunstantes que havia una Secta llamada Deístas, la qual creia que hay un solo Dios, pero no se embarça en el gobierno del mundo”⁹. A esto el Haham contestó “Que Dios es naturaleza y naturaleza y Dios es uno”¹⁰. Esta misma doctrina la expuso en un sermón en la sinagoga *Sha’ar ha-Shamayim*, y fue entonces cuando se abrió la caja de los truenos. Un tal Joshua Zarffati, quien había contribuido a la construcción de la sinagoga, acusó a Nieto de deísta, e implícitamente de espinozista. En septiembre de 1704 Nieto publicó en su defensa, en castellano, su obra *De la divina*

co de ingenio, ágil orador, autor ameno, experto en lenguas, versado en historia, esto y mucho más yace enterrado en tan poco espacio: En la muerte, un pequeño pedazo de tierra retiene lo que es mucho y es poco”. Trad. del inglés. El original, en español, al que no hemos podido acceder, se encuentra en Salomon, *o.c.* p. 99.

⁵ Cf. Petuchowski, p.5.

⁶ Cf. Petuchowski, pp. 5-8.

⁷ Un caso significativo es el de Isaac Baryentes, que en la *Medrash* en la que explicaba Nieto el primer capítulo del *Génesis* negó ante él que Dios hubiera hablado (por ser ésta una facultad humana), y también dijo que las palabras de Moisés eran “a modo de un letargo en que Moisés contemplaba y le parecía que Dios avlaba”. Dijo además que él esperaba salvarse como todo aquel que observa, pero sin creer en la Primera Causa. Sobre el conocimiento de Spinoza en Inglaterra en el XVIII, cf. Petuchowski, pp. 8-10.

⁸ Cf. Petuchowski, pp. 59-63.

⁹ Cf. *De la divina providencia...* p. 9. Más adelante sigue: “...los deístas entienden que Dios dexó el gobierno del mundo en poder desta supuesta Naturaleza Universal, como un principe que dexa el gobierno de su palacio o Estado a la disposición, dirección y voluntad de un maiordomo o privado, sin que el principe tome noticia, ni se embaraze en cosa chica ni grande”(ib.).

¹⁰ Así figura textualmente en la “Carta de 13 a los Muy ilustres Señores Parnassim”. Puede leerse en Artigas (2005) 220, y en www.englishhebraica.blogspot.com.

Providencia, subtitulada *o sea Naturaleza universal o Natura naturante*. Zarffati hizo circular entonces un panfleto en el que mostraba su oposición a la tesis que él suponía herética, y apeló al amparo de la *Mahamad*. Trece *yehidim* (activos significativos de la comunidad) encabezados por Jacob Gomes Serra escribieron entonces a la *Mahamad* de la congregación Talmud Torah de Amsterdam dando su versión y requiriendo un *bet din* (decisión de un tribunal rabínico). Pero cinco miembros del *bet din* alegaron que el asunto había de ventilarse en Londres, por lo que el expediente volvió a esta ciudad¹¹. Los trece reclamaron entonces algún *bet din* de Israel, y fue entonces cuando el caso Nieto fue sometido al examen de Zevi Ashkenazi (1660-1718), un prestigioso rabino de Hamburgo que había estudiado en Salónica y Constantinopla. Nieto por su parte escribió una apología (*hithnatzluth*). Zevi, en una decisión formal con valor legal (*pesaq*) se declaró a favor de Nieto¹². Por debajo del caso Nieto ha querido verse una campaña de los medios zabatistas contra el Haham¹³, pero en la forma acusatoria pueden rastrearse ciertas semejanzas con los cargos que se supone llevaron a Spinoza al *herem*. En efecto, en el caso de Spinoza tenemos también noticias, aunque indirectas, acerca del fundamento de su acusación que guardan ciertas similitudes con la del caso de Nieto. Es interesante a este respecto recordar que el título de la primera obra de Orobio de Castro, en la que justificaba la condena a Spinoza, se titulaba *Tratado contra la impiedad de los deístas, que niegan la Sacra Escripura* (1663-1664)¹⁴, y en otra obra de Castro, su *Certamen Philosophicum*, publicado seguramente en 1684, el autor arremete contra Bredenburg, un discípulo de Spinoza, por su obra *Mathematica Demonstratio*, de la que dice que no pretende sino “negar la Creación del Universo; y que Dios sea su Creador y Director”. Sigue de esta manera la acusación:

Así, no crió [Dios] el mundo porque quiso, ni lo gobierna como quiere, ni puede dispensar o mudar alguna cosa en la naturaleza: que todos los milagros deben negarse, y excluyrse, pues siguiendo la doctrina de Espinosa son contra las inviolables y eternas leyes de la naturaleza” -y añade- “que el mismo Dios no es que agente natural cuyo poder está circunscrito y atado a las Leyes de la naturaleza; que necesariamente existe, mas que su existencia es constituida de todas las cosas como partes, propiedades, y atributos essenciales constitutivos de su ser; sin tener voluntad, arbitrio, ni Juicio. Y inferior (por más que lo nieguen) y menos perfecto que los hombres, que gozan de su libertad y albedrío.

¹¹ Las razones por las que la Comunidad de Amsterdam se negó a mediar se encuentran en el contexto de las luchas entre zabatistas y contrarios a la doctrina derivada de éste (por ejemplo, entre los miembros del *bet din* de Amsterdam se hallaba Salomón Ayllón, que en su juventud había pertenecido al círculo sabatista, y a quien había sustituido Nieto en el cargo de Londres). Sobre este tema, véase Evelyne Oliel-Grausz (2001) 43 ss.

¹² Puede consultarse la respuesta en Artigas (2005) 224-226, y en www.englishhebraica.blogspot.com.

¹³ Petuchowski, p. 16.

¹⁴ Se trata de una obra centrada en el conflicto entre fe y razón. Cf. Práxedes Caballero (1994) 229 ss.

Aunque sin una acusación tan matizada ni con tanto conocimiento de causa, Zarffati actuaba con parecida inquina al acusar a Nieto, pero en este caso fue a él a quien se le prohibió la entrada en la sinagoga. La acusación era, pues, de naturalista y de deísta e, implícitamente, de espinozista¹⁵. Según Petuchowski, lo paradójico del caso es que la intención de Nieto en su declaración era precisamente refutar a los deístas, combatir la creencia en un *Deus otiosus* que se desentiende de la Naturaleza, abandonada a sus propias leyes. Es decir, la crítica de la institución de una entidad metafísica intermedia entre Dios y el mundo¹⁶. Según el temor de Nieto, aunque Dios fuera el creador de la Naturaleza, podría resultar una causa demasiado remota en comparación con ésta. Nieto pensaba que la creencia en la Naturaleza era como la creencia en un ídolo, algo que podía conducir a la sustitución de Dios¹⁷.

4.- En un momento de la obra de David Nieto *De la divina providencia*, cuando un personaje (Rubén) inquiere qué sea naturaleza, su interlocutor (Simón) ofrece dos respuestas que pueden servirnos para presentar el tema: *Naturaleza son los cuatro elementos y el nacer*. Empecemos por la primera: La definición de los cuatro elementos remite en último término a Empédocles, cuya doctrina se consideró como canónica hasta bien entrado el Siglo de las Luces. Para Empédocles la realidad está compuesta por cuatro *raíces*, los fundamentos de todas las cosas. Estas raíces, a las que la tradición denominará después elementos (aire, agua, tierra y fuego) son “la fuente y la raíz de la naturaleza eterna”¹⁸. Son, por igual, originarias, ingénitas e imperecederas y guardan las propiedades del ser de Parménides, excluida la unidad¹⁹. La constitución de las distintas sustancias (en sentido aristotélico) dependerá de la proporción en la que se mezclen estos elementos. De igual manera se explica lo que se llama “nacimiento” y “muerte”²⁰. Pero un aspecto de especial importancia en el sistema de Empédocles reside en el hecho de que el movimiento

¹⁵ La misma acusación encontramos en Menéndez Pelayo: “Judaizantes y moriscos, los plomos del Sacro-Monte y los librepensadores y deístas refugiados en Amsterdam (Prado, Uriel de Costa, etc) acaban de llenar el cuadro de esta época de decadencia y residuos” y añade en nota: “es muy de advertir la propensión de los judaizantes de esta era al panteísmo y al deísmo. Con tales antecedentes se explica bien la aparición de Benito Espinosa y de David Nieto (aunque escudado en la ortodoxia judaica el segundo)”. *Historia de los heterodoxos españoles*, discurso preliminar, nota 6. Sobre la acusación de espinozismo, cf. Petuchowski, p. 15.

¹⁶ Se trata de una idea muy común. Por ejemplo, en las primeras palabras de *La Celestina*:

-CALISTO. En esto veo, Melibea, la grandeza de Dios.

-MELIBEA. ¿En qué, Calisto?

-CALISTO. En dar poder a natura que de tan perfecta hermosura te dotasse...

¹⁷ Cf. DP, pp. 87-89. Nieto no quiere, si es válido el símil, que el hombre llegue a decir, como Calisto: “Melibea soy, i a Melibea adoro, i en Melibea creo, i a Melibea amo”. (*La Celestina*, primer auto, ed. M. Criado de Val, Madrid 1977, p. 63.)

¹⁸ Cf. Guthrie, II, p. 153.

¹⁹ Cf. Bernabé, p. 193.

necesario para que se produzca la mezcla no halla su causa en los elementos mismos, sino en fuerzas distintas que actúan sobre ellos. A las cuatro raíces, que son pasivas, el filósofo de Agrigante añadirá dos, que son activas: Amor y Discordia, también eternas. La filosofía de Empédocles nos ayuda, desde este punto, a presentar otro aspecto, el problema teleológico:

La *phýsis* [naturaleza] -dice Guthrie²¹- era, a los ojos de estos hombres, una necesidad natural inherente a cada cosa o substancia separada, no una ley de interacción entre ellas. Con cada cosa, moviéndose al dictado de su propia *phýsis*, los conflictos entre ellas serán fortuitos, si bien causados por la necesidad. Mediante “azar” se quería indicar “una causa no manifiesta a la razón humana” tal y como Aristóteles lo expresó después. Nosotros podemos estar seguros de que la lluvia caerá y la llama se elevará, porque está en su *phýsis* actuar así. Pero está fuera de nuestro alcance decir cuándo y dónde una porción de fuego se encontrará con una porción de agua, y en qué proporciones se mezclarán. La formación de un cosmos es, en efecto, el resultado fortuito y sin finalidad concreta de un choque entre substancias materiales cada una de las cuales se mueve de una forma determinada por su propio impulso interno. Esta es la esencia de este tipo de cosmología, contra la que Platón y Aristóteles dirigieron sus baterías más pesadas en interés de la teleología.

Cuando Empédocles habla de disociación y mezcla para referirse a muerte y nacimiento²², utiliza para éste último concepto la palabra *phýsis*, prueba de que este significado es el más antiguo. En efecto, el término griego *phýsis*, derivado de la raíz indoeuropea *bhu, significa originariamente “engendrar”, “producir”, “hacer brotar”, y de ahí, “hacer crecer”. La palabra latina *natura*, derivado del verbo *nascor* (nacer), es, por ello “lo que surge”, “lo que nace”, “lo que engendra”, y de ahí, muchos términos derivados. También significa “lo que es engendrado”. El término *phýsis* fue de vital importancia para los filósofos llamados presocráticos, quienes trataron de explicar “toda la realidad” como resultado de un “proceso” (que es lo que indica el verbo *phýō*) desde un “estado primero”, “principio o partida” (*archê*), hasta su “cumplimiento” (que es lo que expresa el sufijo *-sis*)²³. A partir de los valores que entraña la palabra *phýsis* puede abstraerse un significado común con consecuencias filosóficas: Naturaleza es aquello que tiene en sí mismo la fuerza del movi-

²⁰ “Y cuando éstos, una vez mezclados en aspecto humano vienen a dar al éter –o en aspecto de la especie de las fieras montaraces o en el de los arbustos o acaso en el de los pájaros-, entonces eso afirman que es nacer, mas cuando se separan, es muerte malhadada” (Empédocles, DK B 9; Trad. Bernabé, fr. 13).

²¹ Guthrie, *o.c.*, p. 175.

²² Cf. DK B 8: “Y otra cosa te diré: no hay nacimiento (*phýsis*) en absoluto de ninguno de los seres mortales, ni tampoco consumación de la funesta muerte, sino tan sólo mezcla y disociación de lo mezclado es lo que hay, y “nacimiento” (*phýsis*) es un nombre que los hombres le dan” (Trad. Bernabé, fr. 12).

miento por el cual llega un ser a ser lo que es en el curso de un ‘crecimiento’ o ‘desarrollo’ y, al mismo tiempo, la sustancia fundamental de la que está hecho todo lo que hay. En definitiva, la “fuente” u “hontanar” del ser²⁴. Para Aristóteles, los elementos (tierra, fuego, aire y agua) son “por naturaleza”, porque cada una de ellos tiene en sí mismo “un principio (*archê*) de movimiento y de reposo, sea con respecto al lugar o al aumento o a la alteración”²⁵, y en consecuencia, como culmen de los tanteos presocráticos, define *phýsis* como “un principio (*archê*) y causa (*aitía*) del movimiento o del reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma (*kath' autó*), no por accidente (*mê katà symbebēkós*)”²⁶. Para el Estagirita, naturaleza es sustancia (*ousía*), porque tiene un sustrato que permanece en los cambios: “de aquello que suponen que es la naturaleza de las cosas, sea uno o más, dicen [Los filósofos presocráticos] que es, o que son, la totalidad de la substancia, y que todo lo demás son afecciones (*páthē*), estados y disposiciones suyas. Y afirman también que tal o tales substancias son eternas, pues en ellas no puede haber cambio desde sí mismas a otra cosa, mientras que todo lo demás nace y perece indefinidamente”²⁷. Naturaleza, entonces, es “materia primera” (*prótē... hypokeiménē hýlē*)²⁸, pero también es forma (*morphē*)²⁹. Es más, “la forma es más naturaleza que la materia, porque decimos que una cosa es lo que es cuando existe actualmente más que cuando existe en potencia”³⁰. Por otra parte, la naturaleza (como generación) es un proceso que desemboca en la naturaleza como forma³¹, y en tal proceso, “lo que está creciendo” (*tò phyónēnon*), en tanto que está creciendo (*hēi phýetai*), no va hacia su origen, sino hacia otra cosa, la forma, lo que crece de ella”³². Los conceptos que utiliza Aristóteles para expresar esta idea, resultarán fundamentales para el entendimiento posterior de los conceptos de *natura naturans* y *natura naturata*. En efecto, en la primera mitad del siglo XIII (aunque hay precedentes), las traducciones latinas de los comentaristas árabes de Aristóteles, en concreto de Averroes, utilizan el verbo *naturari* (en su forma participial *naturatum*, para traducir el *tò phyónēnon*, voz media de *phýō*), es decir, “lo que produce o engendra”, en oposición al valor que expresa “lo que ha nacido”³³. Miguel Escoto fue el primero que creó la forma activa *natura naturans* referida a Dios³⁴. A Escoto siguieron en este sentido otros autores como Vicente de Beauvais, y San Buenaventura³⁵. Santo Tomás iden-

²³ Cf. T. Calvo (2000) 34.

²⁴ Una buena síntesis del concepto *phýsis* se halla en Ferrater Mora (1981), s.v. *phýsis*.

²⁵ Aristóteles, *Fis.* II, 192 b 14-15.

²⁶ Aristóteles, *Fis.* II, 192 b 22-23. Cf. *Met.* V, 1015 a 13.

²⁷ Aristóteles, *Fis.* II 193 a, 24-28.

²⁸ Aristóteles, *Fis.* II, 193 a 28-29.

²⁹ Id. 193 a 30; Sobre este aspecto, Cf. Guthrie, VI, 142.

³⁰ Aristóteles, *Fis.* II, 193 b 6-8.

³¹ Aristóteles, *Fis.* II, 193 b 12-13.

³² Aristóteles, *Fis.* II, 193 b 16-18.

tifica *natura naturans* (*virtus activa in aliquo universali principio naturae*) con *natura universalis*, e indica que es llamada por algunos (*a quibusdam*) Dios³⁶. El concepto de *natura naturans* para referirse al Ser supremo continuó en el siglo XIV con Ramon Llull, por ejemplo, quien, como otros autores cristianos, también identificó a Dios con la *Natura naturans* sin confundirla con la *natura naturata*, naturaleza creada (*facta et passa*) por Dios³⁷ y llegó hasta Spinoza³⁸, quien le imprimió, como veremos, su sello particular. Pero antes, conviene recordar otros conceptos aristotélicos muy presentes a lo largo de la Historia de la Filosofía. En primer lugar, el de “causa”, y especialmente, el de “causa eficiente”. Aristóteles lo define como “el principio primero de donde proviene el cambio o el reposo”³⁹. Pero además considera la “causa” como “fin”: “aquello para lo cual es algo”⁴⁰, porque para el Estagirita, a diferencia de Empédocles⁴¹, “el que un animal tenga ojos es para un fin”⁴², o dicho de manera más abstracta: “en las cosas que llegan a ser (*gignoménois*) y son por naturaleza hay una causa final (*tò heneká tou*)”⁴³. Dado que la naturaleza puede entenderse como materia y como forma, y puesto que esta última es el fin y que todo está en función de un fin, la forma es causa, entendida como causa final⁴⁴: “Así pues, es evidente que la naturaleza es una causa, y que lo es como causa que opera para un fin”, concluye Aristóteles⁴⁵.

³³ Así, en el comentario de Averroes a la *Física*, II 1, 193b 16-18 podemos leer: *Sed naturatum [tò phyômenon] ab aliquo ad aliquid venit, et naturatur aliquid; ipsum igitur naturari aliquid non est illud ex quo incipit sed illud ad quod venit.* (*Comm. Ad Ar. Phys.*, II, 1, 11. Venetiis 1553). Que este pasaje sea el punto de arranque de los conceptos *natura natura* y *natura naturata* lo señaló H. Siebeck (1980) 370-378 y le siguieron Ferrater Mora, en su *Diccionario* (s.v. *Natura naturans, natura naturata*) y también O. Weijers (1978) 70-71. Para otros autores, como García Marqués y Ballester (1999) 83, sería otro comentario de Averroes el punto de arranque: “Las otras substancias que se dicen Naturaleza [...] lo son según una traslación del nombre de la causa a lo causado” (*In Met.* 108 F). De estas palabras concluyen: “Esto permitiría hablar no sólo de una naturaleza-causa –que es el genuino y riguroso sentido–, sino también de una naturaleza-causada. De este modo, Averroes aduce la distinción entre *natura naturans* y *natura naturata*, que tanta fortuna tendría”.

³⁴ Así lo dice en un contexto de deseo (poder engendrar y que se opere un milagro) : “cum Deus sit natura naturans et ideo superet naturam naturatam”. Cf. Weijers, p. 71.

³⁵ Cf. Weijers, p. 72.

³⁶ Santo Tomás, *Summa theol.* I, II, qu. 85, art. 6. En *De div. Nom.* IV, 21, dice: *Est autem Deus Universalis causa omnium quae naturaliter fiunt; unde et quidam Ipsum nominant naturam naturantem.*

³⁷ *De efficiente et effectu* 10. Esta diferencia entre ambas realidades ya había sido señalada por H. A. Lucks (1935).

³⁸ Cf. Weijers, pp- 73-78.

³⁹ Aristóteles, *Fis.* II, 194 b 29-30.

⁴⁰ Aristóteles, *Fis.* II, 194 b 32-33.

⁴¹ Véase la crítica de Aristóteles a Empédocles en *Met.* 985 a 10-23; 988 b 6-16.

⁴² Aristóteles, *Reproducción de los animales*, 778 a 30-b1.

⁴³ Aristóteles, *Fis.* II, 199 a 7-8.

5.- Spinoza comienza su *Ética* con la definición de *causa sui* (aquello cuya esencia envuelve su existencia, o lo que es lo mismo, aquello que no puede concebirse sino como existente⁴⁶) para desplegar después su sistema y demostrarlo por sí mismo. Dios es la Sustancia, aquello que es en sí y por sí, y cuyo concepto no necesita de otra cosa para ser entendido⁴⁷. La Sustancia –una, infinita e indivisible– se expresa por medio de los atributos (aquello que el entendimiento concibe de la Sustancia como si constituyera la esencia de ésta)⁴⁸. Aunque Dios goza de infinitos atributos, el hombre sólo Lo percibe por medio de dos: la extensión y el pensamiento⁴⁹. Dios es la causa esencial (*per se*) y no accidental (*per accidens*)⁵⁰. Los modos son afecciones de la Sustancia (cada uno concebido por medio de un atributo), y por lo tanto, algo que existe en otro⁵¹. No son eternos, sino que están encarnados en la temporalidad. Para Spinoza sólo existen, como categorías ónticas, Dios y los modos⁵². Por lo demás, la esencia de Dios es actuante⁵³, y no es sólo la causa de los modos en cuanto que existen, sino también en cuanto que se los considera determinados a operar algo. Los modos se dividen en infinitos y finitos, y pueden ser divididos en partes. Ambos se subdividen en inmediatos y mediatos. El movimiento y el reposo son modos infinitos inmediatos de la extensión. Al mediato le llama *Facies totius Universi*, la estructura con la que puede ser entendido el mundo. El modo infinito inmediato del pensamiento, por su parte, es el entendimiento absolutamente infinito⁵⁴.

En cuanto a la Naturaleza, ya en el *Tratado Corto* (KV) establece Spinoza una clara distinción:

Antes de pasar a otra cosa, dividiremos ahora brevemente toda la naturaleza, a saber, en naturaleza naturante y naturaleza naturada. Por naturaleza naturante entendemos un ser que captamos clara y distintamente por sí mismo y sin tener que acudir a algo distinto de él, como todos los atributos que hemos descrito hasta aquí, y ese ser es Dios... La naturaleza naturada debemos dividirla en dos: una universal y otra particular. La universal consta de todos los modos que dependen inmediatamente de Dios (...) La natu-

⁴⁴ Cf. Aristóteles, *Fis.* II, 199 a 30-32.

⁴⁵ Aristóteles, *Fis.* II, 199 b 32-33.

⁴⁶ E I Def1.

⁴⁷ E I Def3.

⁴⁸ E I Def4.

⁴⁹ Ambos son interpretaciones filosóficas de los atributos medievales de Dios: Su sabiduría y su voluntad. Cf. Beltrán, p. 70.

⁵⁰ E I, P16 C2.

⁵¹ E I Def. 5; E I P8 S2; E I P23 D.

⁵² E I P15 D.

⁵³ E II P3 S.

⁵⁴ Ep. 64.

raleza particular consta de todas las cosas particulares que son causadas por los modos universales. De suerte que la naturaleza naturada necesita algunas substancias [*i.e.*, los atributos de la *Ética*] para ser correctamente concebida.⁵⁵

Y con total claridad se expresa Spinoza en la *Ética*:

Por Naturaleza naturante debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es (por el Corolario 1 de la Proposición 14 y el Corolario 2 de la Proposición 17), Dios, en cuanto considerado como causa libre. Por Naturaleza naturada, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios, y que sin Dios no pueden ser ni concebirse.⁵⁶

Algunos autores consideran -y casi podría decirse que ésta es la teoría canónica- que Spinoza presenta una identificación entre *Natura naturans* y *Natura naturata* a raíz de su expresión *Deus sive Natura*⁵⁷. Para estos autores, ambas naturalezas serían la misma, aunque consideradas desde dos ángulos. En otras palabras, Dios se identificaría con la totalidad de los modos, pudiéndose considerar así su filosofía como un sistema panteísta. Miquel Beltrán, en su libro *Un espejo extrañado. Spinoza y la filosofía hispano-judía*, ha puesto su empeño en demostrar que el sistema de Spinoza no puede ser considerado, en rigor, como “panteísta”, porque “El Dios de Spinoza es tal que *Natura Naturans* y *Natura Naturata* (Dios como es en Sí mismo y Dios en relación a las cosas creadas, según la terminología del *Tractatus Theologico-Politicus*) son estrictamente diferentes desde un punto de vista metafísico (...) sólo la primera puede ser llamada propiamente Dios”⁵⁸. Los modos, en tanto en cuanto existen, son en la Existencia, entendida como eterna e infinita, sin que ello altere en nada la inmutabilidad y la trascendencia (en el sentido que se explica más adelante) de Dios con respecto a la *Natura Naturata*. Pero, al mismo tiempo, el autor hace notar la importancia de que Dios sea la única causa inmanente en la filosofía de Spinoza, y no los atributos, y que todo -modos finitos e infinitos por igual- dependan de la causalidad divina. Tras escudriñar las propias palabras de Spinoza en las que dice que él “no separ(a) a Dios de la naturaleza tanto como lo hicieron todos aquellos de los que (tiene) noticia”⁵⁹, considera que “esta afirmación, que muchos han podido entender como una identificación entre Dios y Naturaleza, es sin embargo la admisión literal de la separación entre ambos”⁶⁰. Tras analizar aspectos tales como la “invisibilidad de Dios”⁶¹ y la “falacia de la división”

⁵⁵ KV 1/8.

⁵⁶ E I P19 S.

⁵⁷ E 4 Praef.

⁵⁸ Beltrán, p. 126.

⁵⁹ Ep. 6.

referida a la Sustancia, la imposibilidad de entender a Dios en la duración, las resonancias de la Cábala en su obra, especialmente la de Abraham Cohen de Herrera⁶², así como el análisis de las propias palabras del filósofo (v. gr. “Cuando algunos piensan que el TTP se basa en que Dios y la naturaleza (por la cual entienden cierta masa o materia corpórea) son una y la misma cosa yerran en toda la línea”)⁶³, concluye que, entre la Sustancia y los modos, hay un hiato insalvable. En efecto, Dios no pertenece a la esencia de las cosas⁶⁴, y todo aquello cuya esencia no implica su Existencia, es creado necesariamente por Dios. En conclusión: “Dios, el necesariamente Existente, es infinito por su naturaleza y no puede concebirse de otro modo. La Naturaleza como un todo, la *Natura naturata*, es infinita en virtud de su causa⁶⁵ (la Existencia, causa inmanente de todas las cosas), y puede ser dividida en partes”⁶⁶. Dios sólo puede ser *Natura naturans*, porque todas las cosas son en Dios, pero Dios no son todas las cosas. Muchos de estos aspectos habían sido ya expresados por autores judíos antiguos⁶⁷, como Moisés Cordovero (1522-1570), quien había acuñado la siguiente sentencia: “Dios es toda la realidad, pero no toda la realidad es Dios”⁶⁸.

Es importante, no obstante, no olvidar que el Dios de Spinoza, en su relación con los modos, es inmanente, como explica el autor de Amsterdam en este texto⁶⁹:

Respecto ...a ...Dios y la naturaleza, sostengo una opinión muy distinta de aquella que suelen defender los modernos cristianos. Afirmino, en efecto, que Dios es causa inmanente, como se dice, de todas las cosas, y no transitiva; aún más, que todas las cosas están en Dios y se mueven en Dios⁷⁰, lo afirmo yo con Pablo⁷¹... e incluso, me atrevería a decir, con todos los antiguos hebreos, en cuanto se puede colegir de algunas tradiciones antiguas, pese a las adulteraciones sin número.

Ello no impide que pueda hablarse al mismo tiempo, y en otro sentido, de la trascendencia del Dios de Spinoza. Como transcendencia, dice Beltrán, Dios sería “La Existencia concebida como Eternidad, infinita en acto, sub/stancia de la totali-

⁶⁰ Beltrán, 94.

⁶¹ Cf. *infra*, nota 121.

⁶² Ib., pp. 129-154.

⁶³ Ep. 73.

⁶⁴ E II P10 S.

⁶⁵ Ep. 12.

⁶⁶ Beltrán, p. 87.

⁶⁷ Y reafirmado por autores modernos, como L. Roth (1948).

⁶⁸ Cf. Beltrán, p. 253.

⁶⁹ Ep. 73.

⁷⁰ Cf. E I P15 S; E I P17 D; E I P29.

⁷¹ “Porque en él vivimos, nos movemos y existimos”. *Hechos*, 17. 28.

dad de los atributos que percibimos como si expresaran y constituyeran Su esencia. De este modo, sólo la fruición infinita de existir define a Dios, lo que es lo mismo que decir que la Existencia absoluta ha de ser explicada por Su propia eternidad, no por el ser”⁷², sin desligar el otro aspecto, “... el poder que lo hace causa inmanente de los modos”⁷³. En conclusión: “Dios es la substancia infinita, cuya esencia y existencia son uno y lo mismo, causa inmanente de todas las cosas, co-instituída por atributos también infinitos -en su género-. La naturaleza es el conjunto de las cosas producidas por Dios, modos a través de los cuales sus infinitos atributos se expresan. Pero entre la existencia de la substancia y la de las cosas creadas, o modos, hay una distancia que Spinoza se dedica, alternativamente, a desvelar y a ocultar, ambas cosas con una precisión notoria”⁷⁴. Por lo demás, el mundo (la materia) es creación de Dios, y la creación continua es la causa inmanente espinosiana: la Existencia que continuamente está creando⁷⁵. Ahora bien, Spinoza entiende la creación como “la operación en la cual no concurren más causas que la eficiente; o, en otros términos, cosa creada es aquella que no presupone, para existir, nada más que a Dios”⁷⁶. Por lo tanto, quedan excluidas las demás causas, también la final.

6.- Según el mejor estudioso de Nieto, Jakob J. Petuchowski, Nieto utiliza la terminología de Spinoza para explicar su propia obra⁷⁷. Pero, podemos igualmente considerar que la terminología de Nieto, y sus referencias a las Escrituras, sirven para explicar el sistema de Spinoza. El libro de Nieto *De La divina Providencia* está compuesto por dos diálogos. Comienza el primero con lo que parece ser una evocación del *Fedro* platónico: En un lugar “poco frecuentado”, “segregado de la confusión de la ciudad” y lleno de los elementos: “tierra y agua”, “vegetales y animales racionales e irracionales”, “astros”; “ese hermoso y resplandeciente sol que nos alumbra”, dos personajes se disponen a afrontar algún tema al tiempo “divino” y “agudo”: Rubén, el socrático *alter ego* de Nieto, y Simón, hasta cierto punto, representante del vulgo. Todo lo que les rodea al iniciar el diálogo es un escenario suficiente para “admirar la imperscrutable Sapiencia del Criador y el incomprensible poder de su Santísima Providencia”⁷⁸. Simón insta a “ponderar la inmensa potencia de Dios que dio facultad y potestad a la naturaleza de gobernarlo y disponerlo todo con un método tan fijo e inalterable, reservando solamente para Sí lo milagroso en

⁷² Cf. Beltrán, pp. 88-89, donde sigue, en parte, a Wolfson (1934), quien habla de una ‘inmanencia trascendente’.

⁷³ Beltrán, ib.

⁷⁴ *Ib.* pp. 147-148..

⁷⁵ *Ib.* pp. 106-107.

⁷⁶ CM 2/10.

⁷⁷ Petuchowski, p. 122.

⁷⁸ DP. p. 2

la ocasión”⁷⁹. Para reafirmar su tesis (la existencia de la Naturaleza como una entidad aparte de Dios, aunque por él creada) Simón cita El Génesis⁸⁰: “Y dijo Dios: produzca la tierra hierba verde”, donde el desdoblamiento Dios-Tierra en la producción de la hierba demuestra, a su entender, la existencia de la Naturaleza. Se vale también de otros testimonios de la Biblia y de los sabios⁸¹. Rubén declara su postura (que es la que dijo el Haham en el sermón): “No hay Naturaleza Universal, y lo que dicen que haze esta Naturaleza Universal, lo haze Dios mediante su divina Providencia”⁸². Simón interpreta estas palabras de la forma siguiente: “Todas las criaturas son Dios” (“el fuego es Dios, el agua es Dios, y por fin todas las criaturas son Dios”)⁸³. Y, por otra parte –sigue Simon- si se sigue la teoría de Rubén, no podría haber milagro, pues si Dios obra lo natural, y “similmente” lo milagroso, no podría apreciarse diferencia entre lo natural y lo milagroso. Es obvio que para Simón, lo milagroso es la alteración de lo natural. Rubén se escandaliza de que se hayan entendido así sus palabras, como un vulgar panteísmo, algo que “no creieron los mas ciegos gentiles antiguos, ni los más barbaros idólatras modernos del Asia o del América”⁸⁴. Que la Naturaleza rige y gobierna todo a su modo, es, para Rubén/Nieto, “enorme eregia y detestable blasfemia”. Para Rubén no hay Naturaleza Universal que gobierne, sino que lo que llaman Naturaleza Universal es Dios. Así fue siempre en la tradición: “en aquellos felices y devotos siglos [...] no se dudava, como se llega a dudar oy, si Dios dio facultad a la Naturaleza para que obrase con independendencia, mas todo se atribuya a Dios, tanto lo que obra mediata como inmediatamente”⁸⁵. Existe, eso sí, la Naturaleza particular, la que Dios creó en los seis primeros días. Y explica: la palabra *tebah*, Naturaleza, fue inventada (por influencia árabe) por “nuestros modernos” hace 500 ó 600 años y el nombre no se

⁷⁹ DP. *ib.*

⁸⁰ Génesis I, 11.

⁸¹ Entre los testimonios de la Biblia cita a Jeremías (cap. 5, v. 23), donde se dice, en palabras de Nieto que [Dios] les dio[a las criaturas] un estatuto que no prevariquen: (“He puesto la arena como límite al mar, barrera perpetua que no ha de traspasar, que, aunque se agiten no prevalecerán, y aunque rujan sus olas, no la han de traspasar”). Así mismo el capítulo 31. ver. 35: *Assi dixo A. dan sol para luz del dia, estatutos de Luna, y Estrellas para luz de la noche, partien la mar y ruién sus olas*: (“Quien ha establecido el sol para luz del día, las leyes de la luna y las estrellas para luz de la noche; quien fustiga al mar de suerte que mugen sus olas”). Entre los sabios cita el *Aboda Zara* (4. fol. 54, p. 2) donde se dice que el mundo sigue su curso (DP. p. 2 y 5), y el *Genesis Rabbah* (cap. 5) donde se dice que Dios hace partidos (contratos) con el mar, los cielos y la tierra para dejar abierto el camino a un eventual milagro.

⁸² DP, p. 3

⁸³ DP, p. 6.

⁸⁴ DP, p. 6

⁸⁵ Nieto, p. 86-87. Repárese en la utilización que hace de los adverbios “mediata e inmediatamente”. Se trata de los que Spinoza utiliza al referirse a los modos, un lenguaje que procede de las influencias judías emanentistas. Cf. Beltrán, p. 140, y nota 77.

halla ni en la Biblia, ni en la Misná ni en el Talmud⁸⁶. Nieto ejemplifica su teoría con un Salmo, el 147:

Ensalzad a Dios...

El que cubre de nubes el cielo
quien prepara a la tierra la lluvia
el que hace brotar en los montes la hierba

Y empieza con un análisis gramatical⁸⁷: El nombre –dice– (el sujeto diríamos nosotros) puede ser agente o paciente, y los verbos, transitivos o intransitivos. Como quiera que los verbos “cubrir”, “preparar” y hacer brotar” son (en la lengua hebrea en forma de participios) transitivos, y su sujeto (nominativo agente), se entiende que es Dios, como se señala al principio del salmo, puede decirse entonces que Dios cubre, prepara y hace brotar a los objetos “cielo”, “lluvia”, “montes” (sujetos pacientes). Las nubes, la lluvia y la hierba son los instrumentos creados por Dios con los que cubre, prepara y produce. Por lo tanto concluye: “Dios tiene esta facultad en su poder y no la traspasó a esta soñada Naturaleza Universal Gobernadora del Mundo”⁸⁸, y “no puede por ello formarse una proposición convertible del tipo ‘las criaturas son Dios, y Dios es sus criaturas’, porque la identificación que Nieto hace es entre Dios y la llamada Naturaleza Universal (a la que él llama *Natura naturante*), nunca con la Naturaleza particular.

Más adelante⁸⁹ expone un silogismo: La Ciencia de Dios es Dios. La Providencia de Dios es Ciencia. Ergo la Providencia de Dios es Dios. Podemos considerar la primera premisa en términos espinozistas: La ciencia de Dios (el entendimiento de Dios) es, siguiendo la terminología del filósofo de Amsterdam, un atributo de Dios. Aunque Nieto dice que la ciencia de Dios *es* Dios, la determinación del genitivo indica que es algo que Le pertenece: “La providencia de Dios es Dios” se dice –sigue Nieto– de la misma manera que Abrahan dice que “El criador bendito, él y su saber y su vida es uno.”⁹⁰ A primera vista podría parecer incluso que Nieto, con su expresión, va más lejos que el autor de la *Ética* al considerar la llamada Naturaleza Universal (algo que para Spinoza pertenece a la *Natura naturata*) como Dios, es decir, *Natura naturans*. Pero también se puede entender una igual-

⁸⁶ DP, p. 10; Más adelante (p. 87) explica el origen de la palabra como la degeneración y corrupción de la palabra *Hasgahá*, Providencia.

⁸⁷ DP, pp. 10-11.

⁸⁸ DP, p. 11.

⁸⁹ DP, p. 72.

⁹⁰ DP, p. 72.

dad entre ambos conceptos si entendemos la Providencia de Dios como a Dios en tanto que actúa: Dios (*Natura Naturans*) considerado desde su actuación (*Natura naturata*). La Providencia en Nieto sería, pues, la *Natura naturata* en tanto que emana de la *Natura naturans*, es decir, de Dios en sí mismo, de la Existencia absoluta, lo que indica el hiato que hay entre ambos: “Todo lo que sucede en el mundo (fuera de lo que depende del libre albedrío del hombre) emana y procede de Dios y no hay otro dueño en el mundo ni superior”⁹¹. El silogismo de Nieto autentifica su tesis y deshace los equívocos semánticos: la Naturaleza Universal es Dios, y Naturaleza Universal y Providencia de Dios es lo mismo, “porque se define [la providencia] ser la sapiencia y arte, con la cual Dios rige y gobierna todo”. Y concluye: “Esta Providencia o Naturaleza universal es la que gobierna, y provee al mundo, y los efecto que nacen della, son el gobierno, la producción y conservación de las criaturas particulares, y estas no son Dios, sino sus criaturas, producidas, conservadas y dirigidas por su providencia, y son v.g. las nuves, la lluvia, y la hierva, que dice [en el salmo] David.”⁹² Para reafirmar su doctrina, Nieto, en el desarrollo de su exposición por boca de Rubén, se arroja bajo la autoridad de Jehuda Ha Leví (1075-1141), cuya filosofía está impregnada de aristotelismo. En efecto, en su obra *Cuzary*⁹³ preguntado el rey de los cúzaros (Cuzary) por medio del Haber (Sabio judío) “qué cosa es naturaleza” responde: *Es una virtud o potencia, según aprendemos de las ciencias*⁹⁴. El diálogo sigue con la definición de Naturaleza de Aristóteles de la que ya hemos hecho referencia (en palabras de Ha Levi: “el principio y la causa, con la cual aquietta y se mueve la cosa en que está esencialmente, y no por accidente”), a lo que Cuzary responde: “como si dixerá, que la cosa que de sí mismo se mueve y de sí mismo se aquietta, tiene alguna causa por la cual se mueve y se aquietta; y esa causa es la naturaleza”. Esta definición, unida a la indicación de la diferencia entre obrar por naturaleza que le explica el Haber, hace exclamar a Cuzary:

Si es así, veo yo que nos abusaron con estos nombres, y nos hicieron igualar la naturaleza con el Criador, quando dezimos, la naturaleza es sapiente, eficiente, y podremos venir a decir, criante, según las palabras dellos.

Una vez identificada la Naturaleza con Dios, el Haber lleva la cuestión al terreno teleológico: La *natura naturata* sólo tiene (como los elementos de Empédocles,

⁹¹ DP, p. 65.

⁹² DP, p. 72. Pensamos por ello que la interpretación de Spinoza por parte de Petuchowski no es correcta cuando afirma: *It is clear, then, that Nieto's identification of Nature with God (where, N.B. "Nature" is natura naturans but not natura naturata) had nothing to do with Spinoza's Deus sive natura, since for Spinoza, both are merely names for one and the same substance* (p. 121).

⁹³ Especialmente, I 71 y ss.

⁹⁴ *Cuzary*, 72. Dice Spinoza en su *Ética* (IV, Def 8): “Por virtud y potencia entiendo lo mismo; esto es (...) la virtud, en cuanto se refiere al hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre en cuanto tiene poder de hacer ciertas cosas que pueden ser entendidas por las solas leyes de la naturaleza”.

como la lluvia del Salmo) oficio, pero no organización ni finalidad. Estas son exclusivas de Dios:

Pero debes advertir que los elementos, el Sol, y la Luna, y las estrellas, tienen operaciones, como el calentar, enfriar, humedecer y secar, y las que dellas depender, sin que les atribuyamos Sapiencia, sino ministerio; pero la formación, y la cantidad, y la proeminación, y todo lo que tiene Sapiencia a intención cierta, no se debe atribuir sino a Sabio, omnipotente y proporcionante; y quien llamare naturaleza a estos que preparan la materia por calor o frialdad, no pecara, si apartare dellos la Sapiencia, [...]

Nieto trae a colación en su libro una cita de Jehuda Moscato (1530-1593), quien en su comentario al *Cuzary* dice: “lo que llaman Naturaleza no es mas que una servidumbre, y passion⁹⁵, como es el calentar, y enfriar, secar, y humedecer; Pero todo lo que denota formar, proporcionar, y muestra sapiencia, se debe atribuir a Dios”, y parece ir más allá que el propio Nieto cuando dice: “Y el fuerte cuia obra es perfecta, y que no hay formador como él, *es la verdadera naturaleza* que imprime todas las formas con su sello”⁹⁶. En conclusión, la naturaleza particular, según Rubén, existe, y la creó Dios. La naturaleza Universal no es sino la Providencia de Dios “que es la que cuida de cada criatura, aunque vil y minima, pues a todas provee a todas asiste, y a todas vivifica”⁹⁷. El Dios de Nieto, como el de Spinoza, es trascendente en cuanto a su eternidad (no tiene en Él cabida el *Nunc fluens* sino el *nunc permanens*)⁹⁸, pero immanente en cuanto a las cosas por Él creadas. Sin embargo, a diferencia de Spinoza, Nieto cree en una creación *ex nihilo* (Dios no necesita ningún instrumento para crear, “pues habiendo criado todo de la nada, no ha menester de algo, para criar algo”)⁹⁹; y esta creación es continua. En efecto, Rubén recuerda el sentido originario del verbo hebreo *bará*, “criar”, el cual “no solamente significa *criar algo de nada*, mas también *algo de algo*”, por ejemplo, la formación de Adán por parte de Dios a partir de la tierra. Luego, Dios se llama Criador “no solamente respecto de lo que crió en los seis primeros días, que fue *algo de nada*, pero tambien por lo que quotidianamente cria, aunque es algo de algo. Así pues, concluye Nieto: “lo que se infiere pues de todo esto es, que Dios solo es el que da la forma y figura a todo, no la naturaleza Particular, pues Universal no hay otra, sino es la divina Providencia”¹⁰⁰. Consideradas así las cosas se plantean dos problemas: 1.- Si la Naturaleza Universal no es sino Dios actuando a través de su divina Providencia, ¿implica ello necesariamente un finalismo? y, 2.- ¿puede haber milagros?

⁹⁵ La palabra latina *affectio* “afección”, proviene de *afficio*, “causar impresión”, y puede traducirse por “pasión”. Cf. Diccionario *Latino-Español Etimológico* de Raimundo de Miguel, (1867), *s.u.*

⁹⁶ Comentario al tratado I, parag. 69. Fol 32. colum. 4. La cursiva es nuestra.

⁹⁷ DP, p. 20

⁹⁸ DP, p. 24

⁹⁹ DP, p. 52.

¹⁰⁰ DP, p. 49.

7.- Antes de abordar esta cuestión conviene aclarar qué entiende Spinoza por providencia. Para el autor de Amsterdam este concepto incluye una doble dimensión: por una parte, el poder que hace que todas las cosas sean en Dios (*Fons vitae*). Por otra parte, la determinación de Dios, como causa libre, sobre las cosas que crea. Sobre este segundo aspecto es importante resaltar que, para Spinoza, Dios obra, sin coacción de nadie, “no ciertamente en virtud de la libertad de su voluntad o por su capricho absoluto”¹⁰¹, sino por las solas leyes de su Naturaleza¹⁰².

8.- También Nieto dice hablando de la providencia por boca de Rubén: “todo quanto Dios crió, y cria en el mundo, lo fomenta, lo vivifica y lo conserva con su santa Providencia”, y añade: “con que la vida, la existencia, y subsistencia de todas las criaturas, consiste en aquella santa y bendita providencia que los anima, vivifica, y no en la naturaleza Universal, o otra cualquiera segunda causa independiente de Dios, que es la única y la primera.”¹⁰³ Dios, con su providencia “renueva cada día el mundo”¹⁰⁴. Ahora bien, Dios “todo lo gobierna [y] todo lo rige, según su *divina voluntad*”¹⁰⁵, sin intermediarios (los astros, por ejemplo, no mandan, sino que indican¹⁰⁶, un reloj señala la hora en su esfera, pero es movido por las ruedas y pesos, y éstas las controla el relojero; los “ángeles deputados de los que habla el Zohar” no son dueños de las criaturas a las que se les asigna, sino que cumplen la

¹⁰¹ E I A.

¹⁰² Cf. E I P17.

¹⁰³ DP, p. 52. Nieto pone este ejemplo: “Mandó un hombre hazer a un pintor un retrato, hízolo en toda perfeccion, y quedó tan satisfecho de verlo, que determinó mandarle hazer otro para el día siguiente, semana o mes. Antes de empear el segundo retrato, murió el pintor; sintiólo mucho el hombre, disgustose, quexose de su poca suerte, y en fin huvo menester quedarse sin el retrato. Pregunto a ese hombre de que se quexa? qué le falta? quien hizo el primer retrato? El pintor; qué ingredientes empleó para hazerlo? colores y azeites? Ahí los tiene; lienço y pinzel; pintor y manos; pues de qué se quexa este hombre? Por qué no manda hazer el retrato? Porque el pintor no lo puede hazer; y por qué no lo puede hazer? Porque está sin alma convertido en cadáver. Luego aunque haigan todos los materiales e instrumentos para hazer el retrato, es imposible hazerlo si no hay alma que vivifique el pintor. Ergo bien mirado, el alma lo hizo, y a ella se debe atribuir, pues todos los materiales, ingredientes e instrumentos sin ella, son inútiles y ociosos; sin embargo, viendo el retrato perfecto, dezimos, bien hagan manos que tal pintaron, pero ese hablar es muy impropio, aunque muy común, porque para hablar propia y genuinamente, deviamos dezir, bien haiga el alma que tal hizo, pero tomamos los instrumentos por la causa. Aplicando pues el ejemplo a nuestro propósito, digo que siendo Dios el alma de todo, es infalible que así como el pintor, faltando el alma faltó la facultad de pintar, así en todas las criaturas ninguna exceptuada, faltando la Providencia de Dios, es fuerça que les falte la vida, el ser, y por consecuencia las acciones”. (pp. 51-52).

¹⁰⁴ DP, p. 50.

¹⁰⁵ DP, p. 32. el subrayado es nuestro.

¹⁰⁶ Una idea similar la podemos encontrar en la filosofía estoica antigua de Arato de Solos, quien en su obra *Los fenómenos* (Proemio, 10 ss.) dice que los astros son señales de la divinidad para los hombres.

voluntad de Dios, etc). Es Dios quien cuida y asiste a todas sus criaturas. La diferencia fundamental entre la divina providencia en Nieto y Spinoza, pues, radica en que en éste, Dios obra “por las solas leyes de su naturaleza” y en Nieto, por “voluntad divina”. Aunque para Spinoza Dios tiene entendimiento y voluntad, éstos difieren de los del hombre “no de otra manera que como concuerdan entre sí el Can, signo celeste, y el can, animal ladrador”¹⁰⁷. El sentido de la voluntad divina, por el contrario, es para Nieto no distinto, analógicamente, del sentido de la voluntad del hombre, y contiene, además, un sentido finalista¹⁰⁸. Para definir providencia, Nieto recurre una vez más a la tradición, a un pasaje del *Cuzary*¹⁰⁹ de contenido finalista y a la definición de Isaac Cardoso (1603/4-1638)¹¹⁰: “Providencia es el orden, ciencia y arte, que preexiste en la mente divina, para que las criaturas consigan y alcancen *el fin* que Dios les tiene señalado”. Para Spinoza, por el contrario, el principal prejuicio humano para entender correctamente a Dios es, precisamente: “el hecho de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin, e incluso tienen por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un cierto fin, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas con vistas al hombre, y ha creado al hombre para que le rinda culto”¹¹¹.

Nieto distingue, varios tipos de providencia: En primer lugar, la providencia general (“providencia universal, incesante y continua”¹¹²), que lo “gobierna todo con ciertas reglas fixas, inmutables e inalterables”; es la que provee a las especies. Luego está la particular¹¹³ y, dentro de ella, distingue la particular oculta, que “obra por ciertos medios que parecen accidentales o casuales, pero intrínsecamente son con cuidado y sin más particular que el ordinario en beneficio de aquel hombre, pueblo o nación a quien Dios quiere favorecer para darles el bien o para livrarlos del mal”¹¹⁴. Como puede apreciarse, este tipo de providencia implica una finalidad. Por último, la tercera providencia es la milagrosa. Antes de afrontarla, conviene ver qué pensaba Spinoza de los milagros.

¹⁰⁷ E I P17 S.

¹⁰⁸ Para demostrar la existencia de Dios, Nieto recurre, entre otros argumentos al cosmológico-teleológico: Dios queda probado por el orden del mundo y su gobierno: De la misma manera que el Sol brilla por el día para dar luz al mundo, da calor en verano para que los frutos maduren y su lejanía en invierno hace que llueva y que la tierra dé su fruto, de todo esto se puede coleccionar *a fortiori* -piensa- que si el sol, que es algo creado, es más grande que la Tierra, da luz al mundo, etc, mayor ha de ser la grandeza de Su Creador, su poder y su fuerza. Cf. Petuchowski, p. 107 ss.

¹⁰⁹ Cf. *Cuzary* I, 79.

¹¹⁰ En su *Filosofía libera*, cap. “De providentia Dei”, XI p. 750. El subrayado es nuestro.

¹¹¹ E I A.

¹¹² DP, p. 75.

¹¹³ Cf. DP. p. 76.

¹¹⁴ DP, p. 73. Rubén pone un ejemplo: “Suponed que hay un gran monarca que domina muchas provincias y Reynos a los que quiere proveer de todo lo necesario para su conservación y subsistencia.

9.- Para Spinoza, “Dios obra en virtud de las solas leyes de su naturaleza, y no forzado por nadie”¹¹⁵. Sin embargo, observa que hay quienes creen que Dios, “causa libre” puede hacer que no ocurran “o sea, que no sean producidas por él” aquellas cosas que se siguen de su naturaleza¹¹⁶. Con esta observación niega implícitamente la posibilidad de los milagros. A este tema dedicó en el *Tratado Teológico Político* un capítulo completo¹¹⁷. Según el autor de Amsterdam, el vulgo supone milagrosa toda aquella obra cuya causa desconoce:

El vulgo, en efecto, cree que el poder y la providencia de Dios no están nunca tan patentes como cuando ve que sucede en la naturaleza algo insólito y opuesto a la opinión que sobre ella ha recibido, especialmente si ello redundando en provecho y comodidad propia. Y con nada cree que se puede probar mejor la existencia de Dios, que por el hecho de que la naturaleza no mantiene, según él cree, su orden; y por eso piensa que todos aquellos que explican o intentan entender las cosas y los milagros por causas naturales, eliminan a Dios o, al menos, la providencia divina¹¹⁸.

El vulgo, según Spinoza,

estima que, mientras la naturaleza actúa de la forma habitual, Dios no hace nada; y que a la inversa, el poder de la naturaleza y las causas naturales están ociosos, mientras Dios actúa. Imagina, pues, dos poderes numéricamente distintos, a saber, el poder de Dios y el poder de las cosas naturales, aunque éste está de algún modo determinado por Dios o (como opina actualmente la mayoría) es creado por él.¹¹⁹

También señala Spinoza que el vulgo imagina el poder de Dios como la “autoridad de cierta majestad real”, y el de la Naturaleza como una “fuerza” o un “ímpetu”. Por ello llama milagros a las obras insólitas de la naturaleza, con desprecio de

Este monarca discurrirá entre si diciendo: es menester cambiar a tal provincia para alimentarla este año 100 sacos de trigo; a la otra hazerle canales, ductos y poços para que no le falte agua. A la otra 10 mil hombres para distribuirlos en las guarniciones. Esta determinación de este monarca llámase providencia; y es el cuidado que tiene en su imaginación de proveer a aquellas provincias; llegase a executar lo que ha determinado, esta execucion llamase gobierno, que es el efecto de aquella providencia. Con que es fuerza que reconozcáis que la resolución tomada en la mente del rey, antes de ejecutarla es *inmanente* e inseparable del rey; después de ejecutada queda también *inmanente*, pero aparecen efectos de la providencia del monarca que antes eran ocultos e impenetrables. Síguese pues, que no debemos confundir el gobierno y dirección, que son efectos, con la providencia, que es causa; sino distinguir y dezir que la providencia de Dios es aquella ciencia que Dios tiene *en si*, con la cual produce el efecto de proveer el mundo de todo lo necesario, y esta ciencia o providencia es Dios. Los efectos desta providencia son colocar cada cosa en su puesto, señalarle su tiempo, tanto de nacimiento como de duración, etc”. (DP, p. 73). Los subrayados son nuestros.

¹¹⁵ E 1 P17.

¹¹⁶ E 1 P17 S.

¹¹⁷ Este capítulo, el VI, según L. Roth (1927: 441) “can ben documented verbally from Maimonides”.

¹¹⁸ TTP, [81] 1.

¹¹⁹ TTP, ib.

las ciencias:

sólo puede adorar a Dios y referir todas las cosas a su dominio y a su voluntad, suprimiendo las causas naturales e imaginando cosas fuera del orden de la naturaleza, y nunca admira más el poder de Dios, que cuando imagina el poder de la naturaleza como sometido por Dios¹²⁰.

¿De dónde procede esta creencia? Según Spinoza:

Esto parece tener su origen en los primeros judíos, que, para convencer a los gentiles de su tiempo, que adoraban a dioses visibles, a saber, el Sol, la Luna, la Tierra, el Agua, el Aire, etc, y convencerles de que aquellos dioses eran débiles e inconstantes o mudables, y de que estaban bajo el dominio del Dios invisible¹²¹, les contaban sus milagros, con lo que pretendían demostrar, además, que toda la naturaleza era dirigida en beneficio exclusivo de ellos por el Dios que adoraban. Tanto agradó esto a los hombres, que no han cesado, hasta la época actual, de inventar milagros, para que se creyera que ellos eran más gratos a Dios que los demás y que eran la causa final por la que Dios creó todas las cosas y las dirige incesantemente¹²².

Spinoza sostiene, en definitiva, “que nada sucede contra la naturaleza, sino que ella mantiene un orden fijo e inmutable”. Siendo esto así, “por los milagros no podemos conocer ni la esencia ni la existencia de Dios ni, por tanto, su providencia, sino que todo esto se percibe mucho mejor por el orden fijo e inmutable de la naturaleza”¹²³.

Estos textos parecen haber sido leídos y tenidos en cuenta por Nieto, e incluso puede suponerse que algunos de los planteamientos que Spinoza atribuye al vulgo son los mismos que Nieto pone en boca de Simón. Así, en un momento del diálogo, dice Rubén a Simón: “Vos suponeis que si no hay Naturaleza que gobierne, no puede haver milagro, y juzgo que la razón es, porque como Dios haze los milagros para mostrar que es dueño de la Naturaleza, si lo que se atribuye a la Naturaleza lo haze Dios, no se conseguirá el efecto de mostrar que Dios es superior ala Naturaleza”¹²⁴. Simón lo reafirma y pone un ejemplo¹²⁵: el de alguien que disputa a un rey la posesión de un reino. Si el rey legítimo mandara a los moradores del lugar que trabajasen de día y reposaran de noche, no persuadiría al incrédulo de que éstos son sus vasallos, pero si les mandara que velasen en la noche y durmieran de

¹²⁰ TTP, ib.

¹²¹ Repárese en que Dios, para Spinoza es invisible, razón para no confundirlo con la *Natura naturata*. Cf. Beltrán, p. 123.

¹²² TTP, [81/82].

¹²³ TTP [86] 18-21.

¹²⁴ DP, p. 33.

¹²⁵ DP, p. 39.

día, al “mudar su inveterada costumbre, deduzirá y tendrá por infalible, que son vasallos de aquel rey”. Pero, para Nieto, suponer que si no hay naturaleza universal no puede haber milagro, es una razón que se puede fácilmente redargüir. Si lo natural es voluntad divina, y lo milagroso es así mismo voluntad divina, no habría diferencia entre lo milagroso y lo natural¹²⁶. Ello no impide la creencia de Rubén en los milagros, aunque presupone dos motivaciones distintas (según recoge el *Cuzary*), la de los gentiles, para quienes el mundo era eterno, y por ello Dios no lo ha creado ni lo gobierna, y la de Israel, según la cual, Dios creó el mundo y lo gobierna. Para los gentiles, según Nieto, había una Causa Universal, pero no primera: la Naturaleza, que todo lo disponía y a la que llamaban “sabia”, “potente” y “vigilante”. Pues bien, para desengañar a los gentiles “se hazian los milagros”. Obsérvese el parecido del texto que sigue con el de Spinoza citado más arriba.

Para desengañar pues a estos, se hazian milagros, para que viessen, y reconociesen que el gran Dios de Israel era Criador y Autor de la Naturaleza, pues la alterava, y mudava como era servido, y a este fin convirtió Moshe las aguas de Egipto en sangre, llenó su comarca de ranas, mudó sus cuerpos en asquerosas sabandijas, etc” (...) Porque para el Israelita que sabe que lo que llamamos Naturaleza es voluntad de Dios, y el la govierna, son superfluos los milagros de esse objeto.¹²⁷

Hay, como puede verse, una coincidencia en la explicación del origen, pero el reconocimiento explícito de la existencia de los milagros realizados por Dios para desengañar al gentil. Sin embargo, para Nieto, la mayoría de los milagros no tienen este fin (mostrar que Dios es dueño de la Naturaleza). Nada tiene esto que ver, por ejemplo, con el milagro de la concepción de Sara por Abraham. Este, y la mayoría de los milagros, los realiza Dios como un premio a la piedad o como manifestación de un favor: “quiere Dios mostrar a alguno su saber, protección y asistencia, lo haze siempre por via de milagro, y esto no se puede hazer sin alterar la Naturaleza”. Simón recurre, para seguir manteniendo la tesis del Creador y de la Naturaleza, a un primer *fiat* en el que Dios actúa como un relojero que da cuerda al reloj de la naturaleza. Eso sí, previsto *ab aeterno*. Como Dios es inmutable -dice Simón- un milagro no pudo hacerlo después de la creación, pues sería “desfacer lo que había hecho en la creación”, es decir, supondría un arrepentimiento. Los milagros debió dictarlos desde el principio. Y pone un ejemplo: un rey entrega una suma de dinero a un criado para que lo distribuya entre los pobres de la ciudad. En ese momento debía saber a quienes habría de excluir, y no después. Estas exclusiones, *a priori*, serían el milagro. Luego, si Dios da estas instrucciones, debe haber naturaleza que las cumpla. Para Rubén, el axioma ‘si no hay naturaleza no hay milagro’ (o dicho

¹²⁶ DP, p. 35.

¹²⁷ DP, p. 38.

de otro modo, ‘si hay milagro hay naturaleza’), es cierto, pero sólo si se cumple una condición: que la naturaleza emane directamente de Dios. Desde este punto de vista, el principal milagro es la creación, si bien existen también milagros especiales ejercidos como un favor a una persona, nación o pueblo¹²⁸.

10.- En conclusión, la identificación que hace Nieto entre Naturaleza Universal y Dios actuando a través de su divina Providencia, no parece distinguirse esencialmente del sistema filosófico espinosista, y, en la medida en que ambos pretenden una cercanía (inmanencia) entre Dios y las cosas por Él creadas, ambos enlazan con la más pura tradición judía¹²⁹. Desde este punto de vista, la declaración de Zevi Ashkenazi a favor de Nieto probaría la ortodoxia de ambos¹³⁰. Para Nieto, considerar la Naturaleza como una entidad intermedia entre Dios y el mundo como conciben los deístas, sería una forma de idolatría. Todo esto resulta un argumento a favor de la tesis según la cual la excomunión de Spinoza no fue tanto por motivos doctrinales, como políticos, un hecho explicable por la especial situación de la comunidad judía en la ciudad de Amsterdam en el siglo XVII¹³¹. Pero las concepciones inmanentistas que se desprenden de ambos sistemas panenteístas se diferencian radicalmente en sus sentidos últimos respectivos: para Nieto, la providencia divina implica una teleología; no así para el sistema de Spinoza, para quien Dios no actúa por un fin, pues si así fuera, apetecería algo de lo que carece, y, por lo tanto, atentaría contra su perfección¹³². En efecto, Spinoza considera el finalismo atribuido a la divinidad como un “prejuicio” humano, y así lo señala claramente en el Apéndice del *De Deo* (primera parte de la *Ética*) cuando dice: “la naturaleza no tiene fin alguno prefijado” y “todas las causas finales son sencillamente ficciones humanas”. Nieto, por el contrario, fiel a un sentido “literalista” de las escrituras y de la tradición judía cree que Dios actúa con un fin y favorece a hombres, pueblos o naciones. Y es que Nieto, antes que filósofo, pretende ser un fiel seguidor de la tradición.

¹²⁸ Cf. DP, pp. 80-81.

¹²⁹ Zevi Ashkenazi hace hincapié en su sentencia en este aspecto. (Cf. Artigas, pp. 224-226.) Hay también pensadores modernos que reconocen esto mismo. José Faur, por ejemplo, deduce de la identificación que hace Nieto entre Naturaleza Universal y Dios actuando a través de su divina providencia, una visión semiológica del mundo (1986: pp. 18-22). A diferencia de una cosmovisión “libre de valores” en la que el mundo se muestra como una entidad autónoma, para Faur, la concepción judía está impregnada de un “sentido semiológico” en el que cada suceso se interpreta como una interacción directa entre Dios y el mundo. Desde este punto de vista, dice, “la creación entera es el habla o el libro de Dios”, (cf. 1997, p. 271).

¹³⁰ Así titula precisamente León Roth la traducción de la declaración de Zevi sobre el caso Nieto: “David Nieto and the Orthodoxy of Spinozism”. Cf. bibliografía.

¹³¹ Sobre este aspecto, véase Beltrán, pp.153-175.

¹³² Cf. E I, A.

Abreviaturas

Para las obras de Spinoza seguimos la edición canónica de Gebhardt, que se citan de la siguiente manera:

E = Ética, seguido de la indicación de la parte a la que pertenecen con números romanos, y seguido de las siglas: **Praef.** (Prefacio), **P** (Proposición), **Def.** (Definición), **D.** (Demostración), **C** (Corolario),

S (Escolio), **A** (Apéndice), seguidos así mismo de números arábigos.

TTP = Tratado Teológico Político.

KV = *Korte Verhandeling van God de Mensch en des Zelfswelstand*.

CM = *Cogitata Metaphisica*.

EP = Cartas.

Las traducciones al castellano de los textos de Spinoza pertenecen a Vidal Peña (*Ética*), y a Atilano Domínguez (*TTP*), ambas en Alianza Editorial.

La edición de la *Física* de Aristóteles es la de W. D. Ross (Oxford, 1973), y los fragmentos traducidos son de G. R. de Echandía (Ed. Gredos).

DP = *De la divina providencia*. De esta obra sólo hemos cambiado la puntuación, acentuación, algunas mayúsculas capitales y los nombres propios Rubén (Reuben) y Simón (Simhon).

Bibliografía

- ARTIGAS, María del Carmen, *Segunda antología sefaradí. Continuidad cultural (1600-1730)*, Madrid 2005.
- BELTRÁN, Miquel. *Un espejo extraviado. Spinoza y la filosofía hispano-judía*, Barcelona 1998.
- BERNABÉ, Alberto, *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, Madrid 1988.
- CABALLERO, Práxedes, “La crítica de Orobio de Castro a Spinoza”, en *Spinoza y España*. (Actas del Congreso Internacional sobre “relaciones entre Spinoza y España”) Almagro, 5-7 de noviembre de 1992) Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha 1994.
- CALVO, Tomás, “La noción de *phýsis* en los orígenes de la filosofía griega”, *Daímon. Revista de filosofía* 21 (2000) pp. 21-38.
- CARO BAROJA, J. *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, 3 vol. Madrid 1986 (3ª ed)
- FAUR, José, *Golden Doves with silver Dots: Semiotics and Textuality in Rabbinic Tradition*. Bloomington 1986, Indiana University Press.
- FAUR, José, “La ruptura del Logos: algunas observaciones sobre Vico y la tradición rabínica”, *Cuadernos sobre Vico* 7/8 (1997) 265-278.

- GARCÍA MARQUÉS, A, y Ballester, M. “Naturaleza en los comentarios de Averroes y Tomás de Aquino a *Física* II, 1 y *Metafísica* V, 4. *Daimon* 18 (1999) 71-84.
- GUTHRIE, W.K.C. *Historia de la Filosofía griega*, 6. vols, trad. esp. A. Medina, Madrid 1984-1993.
- JEHUDA HA-LEVI, *Cuzary*, (con extractos de los comentarios de Jacob Abendana) ed. Jesús Imirizaldu, Madrid 1979.
- LUCKS, H.A. “Natura naturans-Natura naturata”. *The New Scholasticism* 9 (1935) 1-24.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid 1880.
- NIETO, David. *De la divina providencia, o sea, naturaleza universal o natura naturante, tratado theológico, dividido en dos diálogos, en los quales, se prueba la identidad destes Términos, autenticada con Autoridades dela Sagrada Biblia, del Talmud, Zohar y Medrassim, y confirmada con irrefragables razones deducidas de las mismas autoridades. En Londres. Por James Dover en Tower-Hill. Enel Mes de Elul. Año 5464 [1704]; 2ª ed. 5476 [1716].*
- OLIEL-GRAUSZ, E. “A Study in intercommunal relations in the Sephardi Diaspora: London and Amsterdam in the eighteenth century”, en *Dutch Jews as perceived by themselves and by others*, Chaya Brasz y Yosef Kaplan (ed), Leiden 2001, pp. 41-58.
- PETUCHOWSKI, Jakob Josef, *The theology of Haham David Nieto: an eighteenth-century Defense of the Jewish tradition*, Nueva York, 1970
- ROTH, Cecil, *A history of the Jews in England*, Oxford, 1979.
- ROTH LEON, “Jewish Thought in the Modern World”, en *The Legacy of Israel*, Bevan, E.R; Singer, Ch. (ed), Oxford 1927, pp. 433-473.
- ROTH LEON, “David Nieto and the Ortodoxy of Spinozism”, *Chronicon Spinozanum* 1, (1921) 278-282.
- SALOMON, Israel, *David Nieto and some of his Contemporaries. Transactions of the Jewish Historical Society of England*, Vol. XII (1931) pp. 1-101.
- SIEBECK, H. “Über die Entstehung der Termini: *Natura naturans* und *Natura naturata*”. *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 3 (1890).
- WEIJERS, Olga, “Contribution à l’histoire des termes ‘natura naturans’ et ‘natura naturata’ jusqu’à Spinoza”. *Vivarium* 16 (1978) 70-80.
- WOLFSON, H. A. *The Philosophy of Spinoza*, Harvard University Press, Cambridge 1934 (1962).