



Lo natural y lo cultural en el hombre: Rousseau vs. Aristóteles

The Natural and the Cultural in Man
Rousseau vs. Aristotle

O natural e o cultural no homem:
Rousseau vs. Aristóteles

Diego Poole*

* <https://orcid.org/0000-0002-9473-1327>. Universidad Rey Juan Carlos, España.
diego.poole@urjc.es

Recibido: 25/03/2024. Enviado a pares: 26/04/2024
Aceptado por pares: 16/09/2024. Aprobado: 27/09/2024

DOI: 10.5294/dika.2024.33.1.10

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo
POOLE, Diego, "Lo natural y lo cultural en el hombre: Rousseau vs Aristóteles", en *Dikaion* 33, 1
(2024), e33110. DOI: <https://doi.org/10.5294/dika.2024.33.1.10>

Resumen

La sensibilidad medioambiental ha reforzado la antítesis clásica roussoniana entre naturaleza y cultura, marginando al hombre hasta el desprecio. Por otra parte, la “perspectiva de género” y un transhumanismo como el del filósofo israelí Yuval N. Harari con su *Homo Deus*, asumen el planteamiento existencialista del hombre como *causa sui*, demiurgo que diseña su esencia con omnimoda libertad. De este modo, la naturaleza se deshumaniza y el hombre se desnaturaliza, desafiando la idea clásica de naturaleza como motor y horizonte de plenitud impreso en los seres; una tradición donde el hombre no es un ser *contra*, ni siquiera *ante* la naturaleza, sino *el ser más natural de universo*. Después de unas consideraciones previas introductorias, nuestra exposición sigue este orden: primero, haremos unas precisiones conceptuales sobre el sentido de lo natural en el hombre; en segundo lugar, recordaremos la visión roussoniana de la naturaleza humana, que consideramos todavía dominante en la cultura occidental; en tercer lugar, reflexionaremos sobre la dimensión *naturalmente* social de la existencia humana, y en cuarto lugar, expondremos la razones de Aristóteles que impugnan por completo la idea roussoniana que contrapone naturaleza y cultura, y que demuestran que precisamente el hombre como ser cultural es al mismo tiempo el ser *más natural* del universo.

Palabras clave

Naturaleza; Rousseau; ecologismo; ley natural; transhumanismo; perspectiva de género; Aristóteles.

Abstract

Environmental sensitivity has reinforced the classical Rousseauian antithesis between nature and culture, marginalising man to the point of contempt. On the other hand, the “gender perspective” and transhumanism, such as that of Israeli philosopher Yuval N. Harari with his *Homo Deus*, assume the existentialist approach of man as *causa sui*, a demiurge who designs his essence with all-embracing freedom. In this way, nature is dehumanized, and man is denaturalised, challenging the classical idea of nature as a motor and horizon of plenitude imprinted on beings, a tradition where man is not a being *against*, not even *before* nature, but *the most natural being in the universe*. After some introductory considerations, our exposition follows this order: firstly, we will make some conceptual clarifications on the meaning of the natural in man. Secondly, we will recall the Rousseauian vision of human nature, which we consider still dominant in Western culture. Thirdly, we will reflect on the naturally social dimension of human existence, and finally, we will present Aristotle’s reasons that refute entirely the Rousseauian idea that contrasts nature and culture, demonstrating that man as a cultural being is, at the same time, *the most natural being in the universe*.

Keywords

Nature; Rousseau; environmentalism; natural law; transhumanism; gender perspective; Aristotle.

Resumo

A sensibilidade ambiental reforçou a clássica antítese rousseauiana entre natureza e cultura, marginalizando o homem até o desprezo. Em contrapartida, a “perspectiva de gênero” e o transumanismo, como o do filósofo israelense Yuval N. Harari com seu *Homo Deus*, assumem a abordagem existencialista do homem como *causa sui*, um demiurgo que projeta sua essência com liberdade onipotente. Dessa forma, a natureza é desumanizada e o homem é desnaturalizado, desafiando a ideia clássica da natureza como motor e horizonte de plenitude impresso nos seres; uma tradição em que o homem não é um ser contra, nem mesmo diante da natureza, mas o ser mais natural do universo. Após algumas considerações introdutórias, nossa exposição segue esta ordem: em primeiro lugar, fazemos alguns esclarecimentos conceituais sobre o significado do natural no homem; em segundo lugar, relembramos a visão rousseauiana da natureza humana, que consideramos ainda dominante na cultura ocidental; em terceiro lugar, refletimos sobre a dimensão naturalmente social da existência humana; e, em quarto lugar, apresentamos as razões de Aristóteles que refutam completamente a ideia rousseauiana que contrasta natureza e cultura, e que demonstram que o homem como ser cultural é, ao mesmo tempo, o ser mais natural do universo.

Palavras-chave

Natureza; Rousseau; ecologismo; lei natural; transumanismo; perspectiva de gênero; Aristóteles.

Sumario: 1. Introducción. 2. Precisiones conceptuales sobre el sentido de “lo natural” en el hombre. 3. Lo natural como lo espontáneo y original, la tesis de Rousseau. 4. El hombre es naturalmente miembro, no individuo. 5. Razones por las que el hombre es el ser más conforme con la naturaleza. 5.1. Porque el hombre realiza las funciones propias de todos los vivientes. 5.2. Porque el hombre, con su inteligencia y sus manos, es capaz de asemejarse a todas las naturalezas. 5.3. Porque el hombre con su inteligencia es capaz de albergar las formas de todas las cosas. 5.4. Porque toda la naturaleza material está al servicio del hombre. 5.5. Porque el hombre es el intendente o el jardinero responsable de la naturaleza material. 6. Conclusión.

1. Introducción

La creciente sensibilidad hacia el medioambiente ha reavivado la antítesis roussoniana entre naturaleza y cultura o, en el mejor de los casos, una progresiva desconfianza hacia las intervenciones del hombre sobre la naturaleza. En el imaginario colectivo parece haberse instalado la polaridad entre desarrollo económico y degeneración del medioambiente. Además, cuando se habla de naturaleza se tiende a pensar en la biodiversidad no humana. El ser humano ya no se comprende como naturaleza, sino más bien como su enemigo, como un animal desarrollado que la ha traicionado.¹ Esta tendencia, llevada al extremo, deviene en una suerte de *biocentrismo*, hasta el punto de considerar a la naturaleza no humana como sujeto de derechos, con total independencia de su relación con el hombre.

Junto a esta visión medioambientalista y en aparente contradicción existe también una exaltación del desarrollo tecnológico aplicado a la naturaleza, también la humana. Valga como muestra el *best seller* del israelí Yuval Noah Harari *Homo Deus: Breve historia del mañana*.² La tesis fundamental de Harari es que el hombre de nuestro tiempo rediseñará la vida humana y la de las demás especies mediante la ingeniería genética y la inteligencia artificial. En el siglo XXI, escribe Harari, uno de los grandes proyectos del hombre “será adquirir poderes divinos de creación y destrucción, y promover el *Homo sapiens* a *Homo Deus*”.³ Es la tesis fundamental del transhumanismo: la naturaleza es una realidad susceptible de albergar cualquier forma que el intelecto humano

1 Por ejemplo, según los informes periódicos publicados por las Universidades de Yale y George Mason sobre el cambio de la sensibilidad de la población de los Estados Unidos hacia temas medioambientales, entre 2014 y 2020 el número de personas que atribuyen el cambio climático a las actividades humanas ha crecido del 48% en 2014 al 57% en 2020; solamente un 32% sigue atribuyéndolo a los ciclos naturales. Por otra parte, se multiplica la literatura que nos alerta sobre las consecuencias “catastróficas” de la creciente intervención del hombre sobre la naturaleza. *Best sellers* como el de Naomi Klein, *This Changes Everything: Capitalism vs. The Climate*, New York, Simon & Schuster, 2014, o David Wallace-Wells, *The Uninhabitable Earth: Life After Warming*, New York, Crown-Random House, 2019, que pronto veremos en una serie dirigida por Adam McKay para HBO, son solo un botón de muestra.

2 Yuval Noah Harari, *Homo Deus: Breve historia del mañana*, Madrid, Debate, 2016 (la versión original, escrita en hebreo, es de 2015).

3 *Ibid.*, p. 65.

sea capaz de producir en ella. El hombre ha pasado de estar sujeto a las leyes de la naturaleza a ser una fuerza dominante capaz de reescribir esas leyes. Ya no habrá que esperar miles de años a que la evolución vaya mejorando la especie; el hombre mismo será el artífice de su propia evolución.

En lugar de ello, escribe Harari, los bioingenieros tomarán el viejo cuerpo del *sapiens* y, con deliberación, reescribirán su código genético, reconectarán sus circuitos cerebrales, modificarán su equilibrio bioquímico e incluso harán que le crezcan extremidades completamente nuevas. De esta manera crearán nuevos diosillos, que podrán ser tan diferentes de nosotros, *sapiens*, como diferentes somos de *Homo erectus*.⁴

Por otro lado, la filosofía de género, convertida en filosofía estatal, por no decir en “religión oficial”, de la mayoría de los países occidentales, presupone una idea de la naturaleza como materia amorfa que espera la forma que la libertad humana proyecte sobre ella. El ideal de que cada uno sea como quiera ser, con independencia de los determinismos de la naturaleza, parece consagrar esta bipolaridad entre libertad y naturaleza. La naturaleza no marca el horizonte del desarrollo, sino la pura libertad.

Nos encontramos, por tanto, con tres corrientes que confluyen contra la concepción clásica aristotélica (y luego cristiana) del hombre como centro y vértice de la naturaleza material: el biocentrismo, que considera a la naturaleza no humana como la naturaleza por excelencia; el transhumanismo y la filosofía de género, que niegan que la naturaleza sea portadora de un mensaje moral. Junto a estas tres corrientes (biocentrismo, transhumanismo, filosofía de género), hay otra filosofía anterior, aparentemente contraria, pero que en algunos aspectos les da cierto soporte. Nos referimos a la concepción roussoniana de lo natural como lo espontáneo, contrapuesto a la cultura y a la educación. Esta contraposición entre naturaleza y cultura es todavía dominante en la cultura occidental.

Frente a esta amalgama de corrientes se alza una noción clásica de naturaleza que comienza con Aristóteles y que santo Tomás desarrolla desde la perspectiva cristiana. En este trabajo trataremos de contrastar estas corrientes con la visión clásica de la naturaleza. Las tesis fundamentales que vamos a defender en este trabajo sobre el sentido de la naturaleza son las de Aristóteles, pero están como germen, muy comprimidas y magistralmente expuestas en el ensayo sobre el sentido de la naturaleza escrito por Fabrice Hadjadj: *¡Por fin la naturaleza!, dijo ella*.⁵ El título de la obra es la exclamación que profiere una

4 *Ibid.*, p. 61.

5 Fabrice Hadjadj, “¡Por fin la naturaleza!, dijo ella”, *Qué es la naturaleza*, Madrid, Rialp, 2023 (la versión original es de 2022). Este librito consta de dos capítulos: el primero, escrito por François-Xavier Putellez, que lleva por título “Qué es la naturaleza” y que da título al libro; y el de Fabrice Hadjadj, a nuestro juicio mucho más profundo que el primero.

joven manauara procedente de la selva amazónica cuando se encuentra con un jardín bien cuidado en la ciudad:⁶

Una joven que estaba a bordo, procedente de Manaos, al llegar a la ciudad esa mañana con nosotros, al pasar por el Gran Parque, bien cuidado, tuvo un suspiro de alivio: “¡Ah, por fin la naturaleza!”, dijo ella. Pero venía... de la selva.

Para esta joven manauara, la naturaleza es el parque bien cuidado, preparado para pasear. La selva, por el contrario, le parecía como un enmarañamiento informe y peligroso: prisión de lianas, reino de la rana venenosa, del jaguar hambriento, de los mosquitos insoportables y de las hormigas balas de fusil... La amenaza ahí es permanente –imposible sentarse para admirar el paisaje–.⁷

La idea de fondo del ensayo de Hadjadj es que lo más natural no es lo nativo, sino lo cultivado, lo perfeccionado también por el ingenio humano. De modo que ser fiel a la naturaleza salvaje es “hacerle venir a la cultura”.

2. Precisiones conceptuales sobre el sentido de “lo natural” en el hombre

Desde la perspectiva clásica, lo natural en el hombre se puede entender de varias maneras. Primero, como aquello que, siendo constitutivo de lo humano, no es elegido por el hombre, es decir, lo que le viene dado. Segundo, como aquello en que consiste la perfección del ser humano. Tercero, como aquello hacia lo que el hombre se siente atraído por una cierta connaturalidad. Cuarto, como aquello que tiene en común con los demás animales. Y quinto, como aquello que es específicamente humano, esto es, la vida racional.

El primer sentido, lo natural como aquello que no es elegido por el hombre, contrapone naturaleza y libertad, aquello que obedece al determinismo de la materia frente a la independencia del espíritu. Lo natural en el hombre sería todo aquello que en mí está ya determinado, y que, por tanto, está sustraído a mi autodeterminación.

En el segundo sentido, lo natural en el hombre es la plenitud de su forma, que ha de lograr a lo largo de su vida.

En el tercer sentido, es aquello hacia lo que se siente inclinado el hombre. Pero la inclinación de cada uno está determinada no solo por su naturaleza originaria, sino también por sus hábitos, que generan en cada persona una segunda naturaleza, haciendo que para una persona sean connaturales determinadas

6 Se trata de una sencilla historia que Hadjadj toma prestada de un libro de viajes del poeta belga Henri Michaux, en el que narra la impresión de una chica del Amazonas brasileño que saliendo de la selva visita un parque civilizado.

7 Hadjadj, *¡Por fin la naturaleza!*, dijo ella, *op. cit.*, p. 63.

acciones, que pueden no serlo para otra. Sin embargo, el modo de ser de la virtud es más natural al hombre que el modo de ser del vicio, porque es más natural lo que es conforme al fin que lo que es conforme al principio (el sentido más propio de *naturaleza* de una cosa es esa misma cosa una vez realizada su génesis, una vez alcanzada la plenitud de su forma).

Sobre el cuarto y quinto sentidos de lo natural en el hombre, como aquello que tiene en común con los demás animales y como aquello que es propio de un ser racional, santo Tomás escribe:

Se denomina natural lo que es conforme a la naturaleza, como afirma *II Physic*. Mas la naturaleza puede entenderse de dos maneras. Una en cuanto que el entendimiento o razón constituye principalmente la naturaleza del hombre, pues por ella es constituida el hombre en su especie. Y en este sentido puede llamarse natural a todo aquello que conviene al hombre según la razón, como es natural al hombre deleitarse en la contemplación de la verdad y en los actos de las virtudes. De otra manera, aunque con menos propiedad, puede tomarse la naturaleza del hombre como lo que se contrapone a su razón, es decir, como aquello que el hombre tiene en común con los seres que carecen de razón. Y en este sentido, las cosas que pertenecen a la conservación del cuerpo, bien en cuanto individuo, como la comida, la bebida, el lecho y cosas similares, o bien en cuanto a la especie, como el uso de la sexualidad se dicen naturales.⁸

Profundizando más en el cuarto y quinto sentido de lo natural en el hombre, santo Tomás explica que, con propiedad, lo natural en el hombre es actuar movido por la razón y la voluntad. Por eso, desde esta perspectiva, es un error contraponer lo natural a la razón y a la voluntad, porque lo más natural en el hombre es obrar con la voluntad guiada por la razón.⁹ De aquí que en el hombre no sea natural comportarse como los demás animales. Para un perro, por ejemplo, sería natural abalanzarse sobre el alimento y comer hasta saciarse. En el hombre, en cambio, eso es antinatural, porque su apetito se satisface *naturalmente* cuando está mediado por la razón. Santo Tomás lo ilustra con el ejemplo de la persona que obra irracionalmente movida por la ira, y dice que ese comportamiento desmedido, aunque provenga de la pasión natural de la ira, es antinatural en el hombre, porque las facultades irascible y concupiscible en el hombre están sometidas *naturalmente* a la razón, y, por tanto, sus actos desmedidos son antinaturales en el hombre, precisamente por ser contrarios al orden de la razón.¹⁰ El deseo de bienes que sacian los apetitos (nutritivo, sexual...) es natural en el hombre en la medida en que se ajusten al orden de

8 Tomás De Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q.31, a.7, s.

9 *Ibid.*, I-II q.51, a.1, ad.1

10 "La facultad irascible está sometida naturalmente a la razón en el hombre. Por eso su acto es natural en tanto en cuanto se somete a la razón, y es contrario a la naturaleza humana en la medida en que se aparte del orden de la razón", *Suma Teológica*, II-II, q.158, a.2, ob.4 y ad.4. Y en las *Cuestiones disputadas sobre el mal*, vuelve sobre el tema, siendo todavía más explícito en que obrar contra la razón es obrar contra la naturaleza, y lo explica a raíz de la falta de moderación en el comer, como algo contrario a la naturaleza racional. Cf. *De Malo*, q. 14, a. 2, ad. 8.

la razón.¹¹ Para santo Tomás, obrar contra el orden de la razón es obrar antinaturalmente, y por eso toda inmoralidad es algo antinatural en el hombre.¹² Junto a estos sentidos, hay quienes entienden lo natural como lo espontáneo, originario e innato en el hombre. Lo natural en este sentido se contrapone a la cultura, como algo añadido a ese patrimonio original que tiene el ser humano. Esta es precisamente la noción de lo natural que desarrolla Rousseau, y que proyecta sobre el pensamiento moderno y contemporáneo.

3. Lo natural como lo espontáneo y original, la tesis de Rousseau

Hay quienes entienden lo natural en el hombre como lo espontáneo, contrapuesto a la cultura. Esta es la posición clásica de Rousseau, que proyecta sobre el pensamiento moderno y contemporáneo.¹³ Veamos ahora qué nos dice Rousseau sobre lo natural en el hombre. Más adelante, en el último capítulo, lo refutaremos.

La naturaleza, entendida a su manera, contrapuesta a la cultura, es para Rousseau la palabra mágica y el centro de gravedad de su filosofía. “Todo es bueno cuando sale de las manos del autor de las cosas; todo degenera entre las manos del hombre”. Con estas palabras comienza Rousseau el *Emilio* (Goethe llamó a este libro el evangelio natural de la educación). La vida en comunidad, la civilización progresiva, fue poco a poco empobreciendo la naturaleza de los hombres, haciéndoles débiles y “afeminados” (sic). Rousseau comparaba la pérdida de facultades del hombre natural al hacerse hombre civilizado con la pérdida de habilidades de los animales salvajes cuando se hacen domésticos.¹⁴ En cambio, si el hombre dejara fluir la naturaleza con sus pasiones, esta completaría su obra y protegería mejor la vida del hombre que este con su ingenio. La civilización es hasta perjudicial para la naturaleza del hombre, llega a decir Rousseau. Al final, parece que los animales irracionales, precisamente por ser irracionales, son mejores que los hombres: “el animal no puede apartarse de la regla que le ha sido prescrita, aun en el caso de que fue-

11 Cf. I-II, q. 85, a.3, ob.3 y ad.3 y I-II, q.82, a.3, ob.1 y ad.1.

12 Hay autores tomistas, como Thiago Magalhães, que sostienen erróneamente, a mi modo de ver, una diferencia entre lo natural y lo racional como dos realidades contrapuestas. Por ejemplo, cuando escribe “A situação do homem, todavia, é diferente, porque ele tem livre-arbitrio, isto é, intelecto e vontade. A inclinação que Deus implantou nele no momento de sua criação não é natural, mas sim racional”, Thiago Magalhaes, *Fundamentos da Teoria Geral das Leis de Tomás de Aquino*, Lumen Juris, Río de Janeiro, Lumen Juris, 2022, p. 100.

13 En cierta manera es también la filosofía oriental de Lao-Tse (s. VI a. C.), a quien se atribuye el texto clásico *Tao Te Ching*, donde el Tao puede representar, además de camino o sendero, la naturalidad y la espontaneidad como ideal moral. Vivir de acuerdo con el Tao significa adoptar un enfoque de “no acción” (Wu Wei), lo que no implica inactividad, sino actuar de manera espontánea, sin esfuerzo, en armonía con los ritmos y ciclos del mundo natural en lugar de oponerse al dinamismo de la naturaleza o tratar de controlarla. La versión española más clásica del *Tao Te Ching* es la del jesuita Carmelo Elorduy, disponible ahora en la editorial Tecnos, Madrid 2004.

14 Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1755), parte I, p. 148. Las citas de este discurso las tomo de la versión castellana de sus obras, editada por Gredos y preparada por Sergio Sevilla, Madrid 2011.

se ventajoso para él hacerlo, mientras que el hombre se aparta con frecuencia y en su perjuicio”.¹⁵

Según Rousseau, antes de que los hombres vivieran en comunidades organizadas por el derecho, es decir, en el “estado civil”, vivían en un idílico “estado de naturaleza”, casi como los animales del bosque. De modo que “los salvajes no son malos precisamente porque no saben qué cosa es ser buenos, puesto que no es el desenvolvimiento de la razón ni el freno de la ley, sino la ignorancia del vicio y la calma de las pasiones, lo que los impide hacer el mal”.¹⁶ Para Rousseau, el vicio no es natural al hombre, sino que constituye un abuso, una distorsión del desarrollo que de por sí tendría la naturaleza humana.¹⁷

A la hora de plantearse la bondad o maldad de una determinada acción, dice Rousseau que “todo lo que siento que es bueno, lo es; todo lo que siento que es malo, es malo; el mejor de todos los moralistas es la conciencia [entendida como sentimiento espontáneo] y solo cuando discrepamos de ella recurrimos a las sutilezas del raciocinio”.¹⁸ En el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* es todavía más elocuente: “es en este sentimiento natural, más bien que en los sutiles argumentos, donde hay que buscar la causa de la repugnancia que todo hombre siente a obrar mal, aun con independencia de las máximas de la educación”.¹⁹

El hombre podía haber permanecido siempre en este estado de inocencia y bondad natural originario, y parece ser que ese era el querer de Dios.

El ejemplo de los salvajes, hallados casi todos en ese estado, parece confirmar que el género humano estaba hecho para permanecer siempre en él; que ese estado es la verdadera juventud del mundo, y que todos los progresos ulteriores han sido, en apariencia, otros tantos pasos hacia la perfección del individuo; en realidad, hacia la decrepitud de la especie.²⁰

15 Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, op. cit., Parte I, p. 149. En el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, a diferencia del *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, se remite a datos históricos para contrastar en qué medida el artificio de la cultura ha pervertido el esplendor de la naturaleza. Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, (1750). Sobre este segundo discurso, empleamos también la versión castellana de sus obras, editada por Gredos y preparada por Sergio Sevilla, Madrid, 2011.

16 Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, op. cit., parte I, p. 162. Aquí cita un pasaje de la obra de Justino: *Tanto plus in illis proficit vitiorum ignorantio, quam in his cognitio virtutis* (“Hasta tal punto les es a ellos más provechosa la ignorancia de los vicios que a los otros el conocimiento de la virtud”) (Justino, *Historiae*, libro II, cap. II, n.º 15).

17 En el *Emilio* nos lo dice claramente: “Pero ¿razonaría bien quien dedujese, porque es natural al hombre tener pasiones, que son naturales todas las que sentimos en nosotros y observamos en los demás? Natural es su fuente, es verdad, pero corre engrandecida por mil raudales extraños, y es un caudaloso río que sin cesar se enriquece con nuevas aguas y en las que apenas se encontrarían algunas gotas de las primitivas. Nuestras pasiones naturales son muy limitadas, son instrumentos de nuestra libertad que coadyuvan a nuestra conservación; todas las que nos esclavizan y nos destruyen, no nos las da la naturaleza; nos las apropiamos nosotros en detrimento suyo”. Jean-Jacques Rousseau, *Emilio, o de la educación* (1762). Las citas de este libro las tomo de la versión castellana de sus obras, editada por Gredos y preparada por Sergio Sevilla, Madrid, 2011, Libro IV, p. 475.

18 Rousseau, *Emilio, o de la educación*, op. cit., Libro IV, p. 565.

19 Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, op. cit., parte I, p. 165.

20 *Ibid.*, parte II, p. 177 in fine.

Según Rousseau, la razón ilustrada pervierte la naturaleza humana, los buenos sentimientos naturales de los hombres. Para Rousseau, lo natural en el hombre, lo que da valor a la vida son las emociones más sencillas; casi podríamos decir, los instintos más básicos, con respecto a los cuales, según él, apenas difieren los hombres entre sí. Hasta el punto en que llega a decir, ironizando sobre el pavoneo de los ilustrados de su época, que “un hombre que piensa es un animal depravado”.²¹

El desarrollo de la razón –nos explica Rousseau– fue ahogando el instinto de compasión hacia el dolor ajeno: “Es la razón lo que engendra el amor propio, y la reflexión lo fortifica; ella repliega al hombre sobre sí mismo; ella le aparta de todo lo que le molesta o le aflige”.²² La compasión natural del buen salvaje ya solo subsiste en la gente sencilla, cuyo estado se asemeja más al de la naturaleza. “En los motines, en las reyertas callejeras, acude el populacho, y el hombre prudente se aparta; es la canalla, son las mujeres del mercado quienes separan a los combatientes o impiden a la gente de bien su mutuo exterminio”.²³

La desigualdad, según Rousseau, se debe al “desarrollo de nuestras facultades y a los progresos del espíritu humano y se hace al cabo legítima por la institución de la propiedad y de las leyes”.²⁴ Es decir, para Rousseau, el hombre que vivía según las pasiones de cada momento, sin prever más allá de lo que necesitaba cada día, era más feliz y pacífico que cuando empezó a desarrollar su razón, a prever sus necesidades futuras, a organizarse.

El hombre, que podría conformarse con su naturaleza primitiva, por querer ser más, se hizo peor. Según Rousseau, la “perfectibilidad”, como cualidad específicamente humana, es precisamente la que ha pervertido al hombre.²⁵ El desarrollo de la cultura y de la sociedad moderna han expropiado al hombre de sí mismo. De la sociedad nació la presunción y la vanidad, y el afán de vivir siempre pendiente de la opinión de los demás. “El [buen] salvaje vive en sí mismo; el hombre sociable, siempre fuera de sí, sólo sabe vivir según la opinión de los demás, y, por así decir, sólo del juicio ajeno deduce el sentimiento de su propia existencia”.²⁶ En suma, con la vida social ha desaparecido la verdadera naturalidad del hombre: ahora todo es falsedad y artificio, una pose, una mentira, que so capa de cortesía, disimula el egoísmo y la vanidad.

Este optimismo antropológico de Rousseau justifica su aversión hacia todo intento de educar o formar las pasiones del hombre. Las pasiones no necesitan ser formadas: la naturaleza es sabia; basta con dejarla ser ella misma para

21 *Ibid.*, parte I, p. 147.

22 *Ibid.*, parte I, p. 164.

23 *Idem.*

24 *Ibid.*, parte I, p. 200.

25 Cf. *Ibid.*, parte I, p. 151.

26 *Ibid.*, parte II, p. 199.

que obre bien. Hasta tal punto considera inapropiada la injerencia de la educación en el desarrollo de las pasiones que dice ser contraria al plan de Dios.²⁷

La idea de lo natural como lo espontáneo, contrapuesto a la cultura y a la educación, es la idea que Rousseau proyecta sobre la cultura moderna y contemporánea. En esta visión de la naturaleza nos encontramos una de las claves del pensamiento ético moderno: el sentimiento como la fuente de la moralidad por excelencia, una entronización de la emotividad y un cierto desprecio hacia la razón.

Pero todo este mito del estado de naturaleza original del “buen salvaje” lo desmonta Fabrice Hadjadj en cuatro líneas cuando dice con cierta ironía: “También para el papú hay salvajes; estos son, en el seno mismo de su tribu, los que no han asimilado los usos y costumbres papúes, que no hablan bien el asmat, por ejemplo, o no saben pintarse la cara ni peinarse con las plumas rituales del sing-sing”.²⁸

Hemos visto hasta aquí diversas nociones de lo natural en el hombre, y nos hemos detenido en aquella de lo natural según Rousseau. En lo que sigue veremos la propuesta clásica que arranca de Aristóteles, presentando por separado, por un lado, la idea de la naturaleza del hombre como miembro y no como individuo, y por otro, los argumentos de Aristóteles en los que explica que el hombre es un ser “más acorde con la naturaleza”.

4. El hombre es naturalmente miembro, no individuo

Cuando se piensa en la naturaleza humana se tiende a pensar en el hombre como *individuo*. Pero esta no era la perspectiva clásica. Aristóteles comprendía al hombre como *miembro* de una comunidad. Sin comprender la comunidad no se entendía al hombre ni a la especie humana.²⁹

27 Cf. Rousseau, *Emilio, o de la educación, op. cit.*, Libro IV, 474. Sobre la crítica de Rousseau a la visión cristiana de la naturaleza humana herida por el pecado original, véase su carta abierta al arzobispo de París, Christophe De Beaumont, impresa en 1763. Ahí manifiesta Rousseau su ignorancia de la teología cristiana de la justificación, al tiempo que ridiculiza las enseñanzas de la Iglesia sobre el pecado y la realidad de los sacramentos. Cf. la versión castellana disponible en *Escritos polémicos*, Tecnos, 2009, pp. 63 y ss.

28 Hadjadj, *¡Por fin la naturaleza!, dijo ella, op. cit.*, p. 71. Una película de Mel Gibson, *Apocalypto*, producida en 2006, fue especialmente polémica, entre otras razones por desmitificar el ideal del buen salvaje, donde se muestra el estado moral de los mayas a comienzos del siglo XVI, justo antes de la llegada de los españoles.

29 Desde nuestro punto de vista, los intentos de fundamentar el orden jurídico solo desde la persona tienen por un lado el mérito de volver a poner el foco en el hombre, en lugar de dejar que la atención se desvíe hacia realidades no humanas como portadoras de derechos, pero tienen el riesgo de perder de vista la comunidad política como fundamento del derecho. El derecho, todo derecho, también el derecho natural y los derechos humanos, no son realidades o bienes que dimanen de la sola personalidad humana, como por ejemplo defiende Javier Hervada, sino de la condición de miembro de una *determinada* comunidad política. Esta es una consideración que desarrolla ampliamente Alfredo Cruz Prados, especialmente en dos obras, a nuestro juicio, especialmente importantes: *Sobre la realidad del derecho*, Pamplona, Eunsa, 2021, y *Ethos y Polis*, Eunsa, 2016. En el primero de estos dos libros citados hay varias críticas a la tesis de Hervada de fundamentar los derechos en la sola naturaleza humana. Por otra parte, es cierto, y bien lo observa el profesor Chávez Fernández, que para Hervada el hombre “no solo tiene la posibilidad de ser socio, sino que es actualmente socio por naturaleza de

La mentalidad individualista moderna cree que cada persona, con independencia de su sexo y de cualquier otra condición relacional, es capaz de dar razón de la especie humana. Ya no existen relaciones ni estructuras naturales vinculantes. La familia es un producto cultural no necesariamente compuesto por un hombre y una mujer. Las funciones inscritas en la biología del organismo humano ya no son normativas. La naturaleza, también la del propio cuerpo, ya no es más que materia bruta que espera la forma que le dé el ingenio humano. Toda diferencia entre varón y mujer ahora se contempla como una desigualdad injusta. Decir, por ejemplo, que la mujer tiene un cuerpo diseñado para ser madre supone aceptar el imperio de la naturaleza irracional sobre el ser humano, que es esencialmente libertad. El individualismo liberal, dominante en la cultura moderna y contemporánea, enseña que el fin de la comunidad política es conseguir que cada individuo pueda disponer de sí mismo, de tal manera que llegue a ser lo más autónomo posible. El individualismo liberal concibe los derechos como libertades o esferas de dominio donde los demás son límites, ciertamente necesarios, para la expansión de una libertad que sería mayor, aunque más insegura, en un supuesto estado de naturaleza previo a la vida social. En el fondo, el individualista moderno no quiere depender de nadie, ni del prójimo ni de Dios.

La filosofía de género es una clara manifestación de la negación del carácter normativo de la naturaleza y, por tanto, de la existencia de estructuras naturales societarias. Se propugna la rebelión contra la “servidumbre de la maternidad”, una revolución análoga a la de los “proletarios” contra los propietarios de los medios de producción, pero ahora de las mujeres contra los hombres para que, en lugar de hacerse con los medios de producción, las mujeres controlen totalmente los “medios de reproducción”, llegando a ser completamente dueñas de sus propios cuerpos. Si la revolución marxista propugnaba la anulación de las clases sociales, ahora se trata de acabar con la distinción de sexos. Las diferencias genitales entre seres humanos ya no importan culturalmente. La sexualidad no tiene por qué ser heterosexual (esto es otro tabú cultural). Ahora la orientación sexual será totalmente libre, sin sentirse limitada por la

los otros. Hervada acuña el término ‘socialidad’ prefiriéndolo al de ‘sociabilidad’ para acentuar –a diferencia de lo que ha sostenido el contractualismo– que el ser humano no solo anhela vivir en sociedad, sino que es socio por naturaleza de los demás”. José Chávez Fernández, “La condición de persona como fundamento del derecho en la iusfilosofía de Javier Hervada”, en *Dikaion* 19, 2, p. 294. Sin embargo, creemos que Hervada induce a confusión al escribir “La naturaleza, fundamento del derecho natural, fue para Aristóteles y para Santo Tomás, así como para la mayoría de los seguidores de la doctrina clásica, la naturaleza en sentido metafísico”. Javier Hervada, *Historia de la ciencia del derecho natural*, Pamplona, Eunsa, 1987, p. 262. Y todavía más problemático cuando escribe: “el derecho natural es algo objetivo natural, un objeto de conocimiento naturalmente dado, que no depende más que del puro dato natural; es conocimiento de la naturaleza, del ser humano, con independencia de su estado o condición social, política, etc.”. Javier Hervada, *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, Pamplona, Eunsa, 1992, p. 539. Esta idea de Hervada, además, contradice a santo Tomás, que en ninguna parte de su extensa obra dice que el derecho natural se fundamente en una naturaleza humana entendida en sentido metafísico. Otra cosa distinta es que los principios más generales de la ley natural, que no del derecho natural, se fundamenten en las inclinaciones comunes básicas que tienen la mayoría de los seres humanos (Cf. S.T., I-II, q.94, a.2).

biología. “La ‘perversidad polimorfa’ de Freud –escribe Shulamith Firestone– probablemente superaría a la hetero/homo/bisexualidad”.³⁰

Pero el hombre como naturaleza no se explica aisladamente. El hombre solitario es un ser radicalmente incompleto como ser humano. Es evidente que necesita de los demás para subsistir como individuo, y, por supuesto, como especie. Nada sabemos de lo natural al hombre en cuanto hombre antes y al margen de la socialización del ser humano.³¹ Esta indigencia natural del individuo no es un defecto, sino el fundamento de la necesidad de vivir *por* y *para* los demás. Entonces, se podría afirmar que la naturaleza, por no decir Dios, nos hizo indigentes y diferentes para que viviéramos juntos, porque cuando ponemos *en común* lo que somos y tenemos, es posible la vida plenamente humana.³² El fundamento natural de la comunidad política no es lo que los individuos puedan llegar a ser con independencia de la polis, sino lo mucho más que son formando parte de la polis. Uno de los principales defectos de la filosofía política moderna y contemporánea es el olvido del carácter constitutivo y de *forma* que la polis tiene respecto de un ser naturalmente social como el hombre. La calificación aristotélica del hombre como *animal político* es muy expresiva de la naturalidad de la polis, que es la comunidad que se ordena a la vida perfecta y suficiente del ser humano.³³

Si la polis es la primera comunidad natural en el fin, la familia es la primera comunidad natural en el tiempo. La inclinación a la vida en sociedad encuentra en el matrimonio natural su primera realización. Puesto que la familia es una unidad social fundamental construida a partir de las relaciones conyugales, el matrimonio (con hijos o sin ellos) es la primera expresión de la familia natural. Así entendida, la familia es una institución *natural*, cuya estructura básica no elegimos los hombres. El acuerdo entre un hombre y una mujer no es propiamente el de crear la institución de la familia, sino el de *crear una instancia de una institución natural previamente constituida* que se llama matrimonio y familia.

La familia no solo es el lugar más adecuado para experimentar la propia dignidad y comprender así la dignidad de los demás, sino también el lugar donde antes se aprende a ser persona. Porque ser persona es *ser para los demás*, comprenderse a uno mismo como miembro de un proyecto compartido. Por eso, solo se llega a comprender la personalidad en la medida en que uno aprende a salir de sí mismo, a vivir otras vidas. La idealización del “hombre natural”, del buen salvaje solitario que hemos visto en Rousseau y que

30 Sulamith Firestone, *The Dialectic of sex: The Case for Feminist Revolution*, New York, William Morrow, 1970, p. 19.

31 Cf. Alfredo Cruz Prado, *Sobre la realidad del derecho*, Pamplona, Eunsa, 2021, p. 255.

32 Desde una perspectiva teológica, san Juan Pablo II explica que el fundamento de esta comunidad natural es la semejanza divina: “Humanidad significa llamada a la comunión interpersonal”, porque la imagen y semejanza del Dios trino son la raíz de “todo el *ethos* humano [...] cuyo vértice es el mandamiento del amor”; Juan Pablo II, Carta ap. *Mulieris dignitatem*, 7: AAS 80 (1988), 1665-1666.

33 Aristóteles, *Política*, 1280b, 30-40.

la literatura ha ilustrado de mil maneras es, en contra de las apariencias, la negación de la personalidad.³⁴

El individuo y la agrupación natural básica de la familia son solo *partes* de un todo, y el bien de algo que es parte consiste en su correcta disposición hacia el todo del que forma parte. La ética se fundamenta precisamente en la constitución de la polis, en la correcta disposición hacia la comunidad. La polis determina la medida moral última del bien humano y de las sociedades intermedias. Por eso el bien moral es, por su naturaleza, un bien común.³⁵

El individualismo moderno y contemporáneo que, dicho sea de paso, está en la base de la doctrina de los *derechos naturales*, que a su vez funda la doctrina de los *derechos humanos*, es precisamente la negación de la tesis de que el bien humano es un bien común.³⁶ El individualismo moderno funda la ley natural en esferas de dominio o libertad de individuos considerados en un supuesto estado de naturaleza previo a la vida social. Este individualismo, matizado según las distintas versiones del iusnaturalismo moderno, presupone un concepto individual del bien, que trata de preservarse mediante la vida en común con la fuerza de la ley. Pero la visión clásica precedente, que empieza a ser rehabilitada en los últimos años, defiende que no existe un concepto individual del bien moral, independiente de un proyecto común. Es más, desde la visión de la naturaleza humana que aquí defendemos, el mismo concepto de derecho se comprende como la parte que a cada uno le corresponde en un proyecto común, sin el cual no hay derecho que valga. Uno puede reclamar la protección de algo que tiene sentido para la comunidad en su conjunto. Aquello que sea contrario al bien de la comunidad no puede reclamar para sí la protección que el derecho le otorgaría.

34 Desde la perspectiva de un cristiano, Erik Varden escribe: “El hombre y la mujer están destinados a vivir cara a cara. Deben afirmar la personalidad del otro en el sentido relacional de la palabra griega *πρόσωπον*/ *prosōpon* (“persona”) formada por *πρός*/*pros* (“hacia”) y *ὄψ*/*ōps* (“ojo”). Soy persona en la medida en que me encuentro con el ojo de otro y el ojo del otro se encuentra con el mío. Mientras el hombre no podía reconocerse a sí mismo en los ojos de la mujer, solo era un hombre a medias. Paul Claudel hizo una valiosa reflexión sobre este tema. Además de poeta, él era un fino exégeta con una perspicacia imaginativa a veces tan amplia como la de Orígenes: “Dios creó al hombre a su imagen: a imagen de Dios lo creó; varón y mujer los creó”. La imagen de Dios existe a causa de esta doble naturaleza. Había en Adán, imagen de Dios, algo latente que, en respuesta a la gracia, daría vida a una mujer. No leemos que Dios soplara “un espíritu de vida” en Eva, como lo hizo en Adán. “Este espíritu le fue transmitido junto con el trozo de carne que la mano del Todopoderoso apartó, que no era materia inerte, sino viviente. Es una rama cortada del tronco principal. Pero la raíz permanece en lo más profundo del varón. De ahí que, en su interior, exista desde entonces algo definido por una ausencia, una carencia, un vacío que ninguna carne, nada mortal, puede colmar”. Erik Varden, *Castidad. La reconciliación de los sentidos*, Madrid Encuentro, 2023, p. 55.

35 Cf. Aristóteles, *Política*, 1282b 15; *Ética a Nicócomaco*, 1094b 1-5.

36 Cf. James Chappel, “The mythical connection between natural law and the Universal Declaration of Human Rights”, En AA. VV., *The Cambridge Handbook of Natural Law and Human Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 2022, pp. 88-99. Este capítulo es un estudio documentado que desmonta el tópico según el cual los derechos humanos tienen sus raíces en el iusnaturalismo clásico. Por el contrario, demuestra su vinculación con planteamientos netamente individualistas. No es verdad que los derechos humanos sean un reflejo o una especie de versión actualizada de la idea del derecho natural. Esta idea, muy extendida todavía, podría aceptarse si se añade que el iusnaturalismo que está en la base de la doctrina de los derechos humanos es el individualista y racionalista de Pufendorf o Kant, pero no si se trata de la idea clásica de lo justo natural, expuesta principalmente por Aristóteles y Tomás de Aquino. Sobre este tema, se puede confrontar también Alfredo Cruz Prados, *Ethos y polis*, Pamplona, Eunsa, 2006, pp. 373-374.

Las éticas “procedimentalistas” al estilo de Rawls, Habermas o Larmore parten precisamente de una noción individual del bien que, mediante el diálogo y el respeto a la igualdad de cada interlocutor, puedan quedar mejor preservados en la vida social. Pero, como demuestra Alfredo Cruz, esta pretensión es imposible de cumplir:

En el fondo, el sinsentido de este proceder estriba en que la razón de la aceptación –y de la definición misma– de las reglas de un *ethos* –sea éste la polis o el ajedrez– no se encuentra en el concepto de bien que cada uno pueda tener, sino en el concepto de bien que ese mismo *ethos* representa y encarna. Las reglas de la convivencia política podrán ser independientes quizá de los conceptos individuales del bien; pero no, del concepto del bien político.³⁷

Si no existe el bien moral como una realidad individual, tampoco se puede hablar de un bien moral solo con el horizonte de comunidades humanas incompletas, por muy naturales que sean. En una sociedad mercantil, donde los socios se reparten los beneficios, por muy equitativamente que los repartan, no están actuando con justicia si al mismo tiempo esa compañía descuida sus obligaciones hacia la comunidad, por ejemplo, mediante el fraude fiscal. Igualmente sucede en la familia. Los padres no obran correctamente *como padres* si no ayudan a sus hijos a asumir las responsabilidades hacia la comunidad.

Las exigencias éticas que el *ethos* familiar plantea a un padre o una madre, solo pueden ser determinadas de manera acabada desde la perspectiva que representa la polis en que esa familia se encuentra integrada. En virtud de esta integración, esos padres pueden tener, entre sus obligaciones *familiares*, la obligación de enviar a sus hijos a la escuela; de prohibirles coger el coche mientras no tengan licencia de conducir, aunque sepan conducir; o de renunciar a la seguridad de la vida de sus hijos cuando la defensa de la polis exija su movilización.³⁸

Todo esto contradice la intuición actual, fruto del pensamiento político dominante, de que el bien humano es un bien presocial que, en el mejor de los casos, hay que compatibilizar con los bienes, también presociales, de los demás. Pero, insistimos, no hay bien humano cabal *previo* a la vida social. *Solo sabemos acabadamente lo que es bueno para el hombre cuando sabemos qué es bueno para la comunidad a la que pertenece.* Y cada persona pertenece a diversas comunidades entre sí relacionadas y en cierta manera jerarquizadas teniendo a la polis como el *ethos* supremo y arquitectónico.

En suma, el hombre no es naturalmente *un individuo*, sino naturalmente *un miembro*, un ser *naturalmente* solidario, que adquiere la plenitud de su forma mediante su participación en la comunidad política y en las comunidades intermedias, comenzando por la familia.

37 Cruz Prados, *Ethos y polis*, op. cit., p. 134.

38 *Ibid.*, p. 193.

Vista la noción clásica aristotélica del hombre como naturalmente miembro, solo nos queda exponer las razones por las que Aristóteles explica que el hombre es el ser más conforme con la naturaleza.

5. Razones por las que el hombre es el ser más conforme con la naturaleza

En contraste con la tesis roussoniana de que lo natural en el hombre es lo primigenio, lo previo a su desarrollo cultural y social, está la doctrina aristotélica según la cual el hombre, precisamente gracias a su desarrollo cultural y social, es el ser más conforme con la naturaleza. “El hombre –dice Aristóteles– es el bípedo más acorde con la naturaleza, [...] los hombres están más en consonancia con la naturaleza que los demás animales”.³⁹

Escribe Rémi Brague:

La autoafirmación de la naturaleza en el hombre no implica que éste sea el lugar donde, como podrían decir los modernos, la naturaleza tome conciencia de ella misma, sino que *el hombre es el lugar en que ella es más ella misma*. La idea según la cual el privilegio del hombre sería su capacidad de elevarse por encima de la naturaleza oponiendo ésta a la “cultura” es ajena a Aristóteles. Todo lo que nosotros agruparíamos bajo este término [cultura] es para él una de las maneras por las que la naturaleza llega a su propia expansión.⁴⁰

Siguiendo a Aristóteles, podemos decir que el hombre es el ser más conforme a la naturaleza, al menos por las siguientes cinco razones: primera, porque el hombre realiza todas las funciones propias de los vivientes, además de la específicamente racional; segunda, porque el hombre, con su razón y sus manos, es capaz de asemejarse a todas las naturalezas; tercera, porque el hombre con su inteligencia es capaz de albergar en su mente las formas de todas las cosas; cuarta, porque toda la naturaleza se comprende como el escenario diseñado para el desarrollo de la vida humana; y quinta, porque el hombre se concibe a sí mismo como el custodio, intendente, jardinero, responsable del desarrollo de la naturaleza.

5.1. Porque el hombre realiza las funciones propias de todos los vivientes

Primera razón, porque el hombre realiza las funciones propias de todos los vivientes. En los escritos de Aristóteles sobre los animales es frecuente el uso

39 “El hombre es el bípedo más acorde con la naturaleza”; “porque los hombres están más en consonancia con la naturaleza que los demás animales”. Aristóteles, *De Incessu Animalium* (Sobre la marcha de los animales), cap. 4, 706a.

40 Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1988, p. 231 (tomo la cita de Hadjadj, *¡Por fin la naturaleza!, díjole ella, op. cit.*, nota 14, p. 74).

del cuerpo humano como modelo conforme al cual estudiar el resto de los animales. Esto es así en parte porque el hombre realiza todas las funciones propias del viviente, desde las más elementales (nutrición, crecimiento y reproducción), hasta las relacionadas con su carácter racional, pasando por la percepción y el movimiento.

5.2. Porque el hombre, con su inteligencia y sus manos, es capaz de asemejarse a todas las naturalezas

Segunda razón, porque el hombre, con su inteligencia y sus manos, es capaz de asemejarse a todas las naturalezas. El hombre, que aparentemente es uno de los animales más vulnerables de la Creación, puede en cierta manera asemejarse a todas las naturalezas y dominarlas a todas. No tiene garras para cazar, como el oso, pero puede hacer armas; no tiene la agudeza visual del águila ni la del búho, pero construye prismáticos electrónicos y de visión nocturna; no puede vivir bajo el agua como los peces, pero construye submarinos... En *De Partibus Animalium*, Aristóteles describe las manos del hombre como un órgano multifunción, y detalla de una manera muy gráfica la versatilidad de la forma humana:

Los demás animales tienen un único medio de defensa y no pueden cambiarlo por otro, sino que deben dormir y hacer todo siempre como si lo tuviesen atado, y jamás pueden quitarse la protección del cuerpo ni cambiar el arma que les ha correspondido. El hombre, sin embargo, puede tener muchos medios de defensa y cambiarlos constantemente, e incluso puede tener el arma que quiera y cuando quiera. Pues la mano se vuelve uña, garra, cuerno, lanza, espada o cualquier otra arma o instrumento. Puede ser todo esto porque puede coger y sostener todo.⁴¹

Cuando santo Tomás se pregunta si el cuerpo humano era el más apropiado para la vida del hombre, se plantea primero estas dos objeciones. La primera:

Siendo el hombre el más noble entre los animales, su cuerpo debió recibir la mejor disposición posible para lo propio del animal, esto es, la sensación y el movimiento. Pero algunos animales son más agudos y de movimientos más veloces, como los perros, que olfatean mejor, y las aves, que se mueven más velozmente. Por lo tanto, el cuerpo humano no está correctamente dispuesto.

Y la segunda objeción que se plantea es: “Es perfecto aquello a lo que nada falta. Pero el cuerpo humano carece de más cosas que los cuerpos de los animales; pues éstos poseen, para su protección, piel dura y armas naturales que faltan al hombre. Por lo tanto, la disposición del cuerpo humano es muy po-

41 Aristóteles, *De Partibus Animalium* (sobre las partes de los animales), Libro 2, capítulo X, 687a y 687b. La traducción corresponde a Rosana Bartolomé, *Aristóteles - Obra biológica (De Partibus Animalium, Motu Animalium, De Incessu Animalium)*, Madrid, Luarna, 2010.

bre". Aunque Tomás responde por separado a las dos objeciones, la respuesta a la segunda incluye también la respuesta a la primera:

Los cuernos y las uñas, armas propias de algunos animales, la consistencia de la piel, la profusión de pelos y plumas que cubren a otros, demuestran la abundancia de elementos terrenos que no se concilian con la proporción y delicadeza de la complejidad humana. Por eso no le correspondían estos elementos. Pero en su lugar tiene el entendimiento y las manos, de los cuales puede servirse de mil maneras para buscarse armas, vestidos y demás cosas necesarias para vivir. Por eso, las manos son llamadas órganos de órganos en III *De Anima* [c.8 n.2 (BK 432a1)]. También le convenía más a la naturaleza racional, que puede concebir infinitas cosas, que tuviera la facultad para procurarse infinitos medios.⁴²

5.3. Porque el hombre con su inteligencia es capaz de albergar las formas de todas las cosas

Tercera razón, porque el hombre con su inteligencia es capaz de albergar las formas de todas las cosas, como dice santo Tomás al final del párrafo precedente. Si con las manos es capaz de producirlas, es porque previamente con la inteligencia es capaz de reflejarlas. Cuando Hadjadj comenta el *De Anima* de Aristóteles, dice:

El filósofo no escribe tampoco: "El alma humana es como un ángel", sino "El alma es como la mano; si la mano es el instrumento de los instrumentos, la inteligencia es la forma de las formas" [Aristóteles. Del alma, III. 432a.]. Es aquí donde se puede comprender más claramente por qué el hombre es el viviente más conforme con la naturaleza. Si esta es potencia que inventa formas y el hombre es capaz de conocer todas las formas por ellas mismas e incluso fabricar nuevas, si él es así, "forma de las formas", es entonces el precipitado de la naturaleza toda entera, el punto de su intensidad más viva, de su exposición más clara.⁴³

Es muy significativo que Aristóteles, a lo largo de *De partibus animalium* diga en varias ocasiones que la parte superior del cuerpo humano, su rostro "esté dirigido hacia lo alto del universo", por ejemplo, cuando dice: "Pues [el hombre], francamente, no solo es el único cuyas partes naturales están dispuestas conforme a la naturaleza, sino que, además, su parte superior está dirigida hacia lo alto del universo".⁴⁴

Santo Tomás explica de un modo muy sugerente cómo la disposición del cuerpo humano es la más acorde a su naturaleza y señorío:

Todo lo natural ha sido hecho por el arte divino; por eso, en cierto modo, es obra artesanal de Dios mismo. Ahora bien, todo artista se propone dar a su obra la disposición más conveniente, no en absoluto, sino en relación con el fin. [...] Ejemplo: quien hace una sierra para cortar, la hace de hierro para que valga para tal fin y no procura hacerla de vidrio, aunque sea un material más bonito puesto que, como

42 De Aquino, *Suma Teológica*, I, q.91, a.3, ad.1 y ad.2.

43 Hadjadj, *¡Por fin la naturaleza!, dijo ella, op. cit.*, p. 74.

44 Aristóteles, *De Partibus Animalium*, Libro II, capítulo X, 656^a.

material frágil, sería un impedimento para el objetivo que persigue. Así pues, también Dios ha dado a cada cosa la correcta disposición, no absolutamente, sino en orden a su propio fin.⁴⁵

Y así ha hecho el cuerpo humano. En la cita de autoridad del *Sed contra* de esa misma cuestión, santo Tomás escribe: “En cambio está lo que se dice en Ecl 7.30: *Dios hizo al hombre recto*”. ¿Por qué es tan significativo que el cuerpo humano estuviera naturalmente erguido? Santo Tomás responde que la razón principal es

... porque los sentidos le fueron dados, no solo para proveerse de lo necesario para vivir, como sucede en los animales, sino para conocer. De ahí que mientras los animales no se deleitan en las cosas sensibles más que en orden al alimento y a lo sexual, solo el hombre se deleita en la belleza del orden sensible por la belleza misma. Así, porque la mayoría de los sentidos están en el rostro, los demás animales lo tienen mirando el suelo, como para buscar comida y alimentarse; mientras que *el hombre tiene el rostro erguido, para que, por medio de los sentidos, sobre todo de la vista, que es el más sutil y percibe las diferencias de las cosas, pueda conocer abiertamente todo lo sensible tanto en el firmamento como en la tierra, en orden a descubrir la verdad*.⁴⁶

5.4. Porque toda la naturaleza material está al servicio del hombre

Todo ser natural existe para el conjunto. No existe solo para su propia conservación ni para la conservación de su especie. La ecología nos muestra la interdependencia asombrosa entre todos los seres de la naturaleza, que se mantiene en un equilibrio no solo en la biosfera, sino en el universo entero.⁴⁷ Pero ¿esta armonía cósmica es el fin último de la naturaleza?

“El canto del mirlo –escribe Hadjadj– es útil para su conservación, sin ninguna duda. Pero no canta para conservarse, se conserva para cantar”.⁴⁸ ¿Cantar para quién?

45 De Aquino, *Suma Teológica*, I, q.91, a.3, s.

46 *Ibid.*, I, q.91, a.3, ad. 3.

47 Los científicos hablan del “ajuste fino” del universo (*fine tuning*) para referirse a la impresionante sincronía de las leyes, constantes y estructuras del mundo para dar lugar a la vida. Tanto el *big bang*, que marca el inicio del universo, como el ajuste fino de todos sus elementos son hechos hoy en día aceptados por la comunidad científica mundial. John Lennox, profesor de Matemáticas en Oxford, ilustra la finura del ajuste del universo con este ejemplo: “Al principio del universo, para que pueda existir la química que permite la vida, la relación entre la fuerza electromagnética y la fuerza de gravitación debió estar ajustada con una precisión del 1/10. Para dar una idea de una precisión del 1/10, imaginen que cubramos toda la superficie de Rusia con pequeñas monedas; luego, que construyamos pilas con monedas sobre todo el territorio hasta una altura equivalente a la distancia que nos separa de la Luna; pues ahora tomemos mil millones de sistemas como este; pintemos una única moneda de rojo; tapemos los ojos de un amigo y pidámosle que encuentre la moneda en cuestión al primer intento. La probabilidad de que ‘dé con ella’ es del orden de 1/10. Se trata realmente de una probabilidad ínfima” (se omiten notas al pie de la cita) (Entrevista Glad You Asked, enero de 2008, tomo la cita de Michel-Yves Bolloré & Olivier Bonnassies, *Dios - La ciencia - Las pruebas: El albor de una revolución*, Madrid, Funambulista, 2023). Hoy en día, el “principio antrópico” es comúnmente aceptado en el mundo científico. La noción de “principio antrópico” fue propuesta en los años setenta por el físico australiano Brandon Carter, pero la historia del surgimiento de esta nueva prueba de la existencia de Dios cubre casi un siglo. Este principio explica cómo el universo está diseñado para dar lugar a la vida humana y está estrechamente relacionado con el principio del “ajuste fino” antes referido. Actualmente, el libro de referencia sobre el principio antrópico es el de John D. Barrow y Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

48 Hadjadj, *¡Por fin la naturaleza!, dijo ella, op. cit.*, p. 54.

Santo Tomás explica que toda la naturaleza irracional existe para servir a la naturaleza racional.⁴⁹ Hay una interdependencia en los seres creados donde los seres menos perfectos están ordenados a los más perfectos como a su bien y su fin. Así, la tierra sirve a las plantas, las plantas a los animales y los animales sirven al hombre.

En el orden natural, las cosas se emplean según sus propiedades naturales, y así vemos que las cosas imperfectas se destinan para el uso de los seres más nobles: las plantas se alimentan de la tierra, los animales de las plantas y todo está destinado para el uso del hombre. Por consiguiente, las cosas inanimadas han sido creadas para las animadas, las plantas para los animales y todo para el hombre. [...] Hemos demostrado antes (capítulo 74) que La naturaleza intelectual es superior a la naturaleza corporal; luego toda la naturaleza corporal estará ordenada a la naturaleza intelectual. Entre las naturalezas intelectuales, la que está más cerca del cuerpo es el alma racional, forma del hombre. Luego toda la naturaleza corporal parece estar creada para el hombre en cuanto animal racional; por consiguiente, la consumación de toda la naturaleza corporal depende en cierto modo de la consumación del hombre.⁵⁰

¿Qué significa esta última frase: “por consiguiente, la consumación de toda la naturaleza corporal depende en cierto modo de la consumación del hombre”? Significa que la naturaleza no llega a ser ella misma, sino en la medida en que se pone al servicio del hombre. Existe, pues, una interdependencia entre el mundo y el hombre. El mundo no es lo contrapuesto al yo, cuyo sentido o finalidad es el que la conciencia subjetiva del hombre quiera asignarle.⁵¹ El mundo se comprende entonces como el escenario de la vida humana. La naturaleza del mundo es, pues, una con la naturaleza del hombre.⁵²

49 “La amistad no se puede tener más que con las criaturas racionales, en las que puede haber correspondencia y participación, y a las que la felicidad y el azar pueden reportarles bienes o desgracias. Sólo en ellas, propiamente, cabe la benevolencia. Por su parte, las criaturas irracionales no pueden llegar a amar a Dios ni a participar intelectualmente de la bienaventurada vida en la que Dios vive. Así pues, y hablando con propiedad, Dios no ama a las criaturas irracionales con amor de amistad, sino con una especie de amor de concupiscencia, en el sentido de que las subordina a las criaturas racionales y también a sí mismo. No porque lo necesite, sino por su bondad y para nuestra utilidad. Pues también nosotros deseamos algo para nosotros y para los demás”. Y en el *sed contra* del artículo siguiente, donde santo Tomás se plantea si Dios ama por igual a todas las criaturas, pone la siguiente frase de san Agustín: “En cambio, está lo que dice Agustín en *Super Iohann* (Tr.110 sobre Jn 17.23: ML 35.1924): ‘Dios ama todo lo que hizo; y de esto, ama más a las criaturas racionales; y de, ama más a los que son miembros de su Unigénito. Y a su Unigénito lo ama mucho más todavía’”. De Aquino, *Suma Teológica*, I, q.20, a.2 Ad 3.

50 Tomás De Aquino, *Compendio de Teología*, parágrafo 297, dentro del capítulo 148, titulado “Todas las cosas han sido hechas para el hombre”.

51 Más o menos esta sería la postura de buena parte de la filosofía moderna, comenzando por el idealismo alemán, especialmente Fichte, para quien la realidad o el mundo (el no-yo) adquiere significado y existencia a través de la actividad del yo. Por su parte, esta actividad configuradora del sentido del mundo la defienden existencialistas como Nietzsche, para quien el mundo y su significado son creados a través de nuestra voluntad de poder; o Sartre, para quien el sentido de la realidad no es más que la proyección de las preferencias individuales de cada hombre, con cuya existencia define el sentido de la naturaleza (la existencia precede a la esencia). Hegel, por su parte, ve la naturaleza como el “otro” del espíritu, es decir, como una etapa en el proceso de autodesarrollo del Espíritu Absoluto que aún no ha alcanzado la autoconciencia. La naturaleza es necesaria para este proceso de desarrollo porque proporciona el material y las condiciones para la emergencia del espíritu (la conciencia humana y la sociedad), pero en sí misma es vista como algo mecánico, sin propósito y sin conciencia.

52 Desde la perspectiva del teólogo Ruiz Retegui, de la hipótesis de la evolución, toda la naturaleza material es fruto de la llamada original de Dios al hombre para que exista, de tal manera que progresivamente va creando un mundo del que procede el hombre como fin, no solo cronológico, sino también como motivo de todo lo

Dios crea por puro amor, para hacer partícipes de su amor a criaturas capaces de comprenderle y de amarle. Para eso crea al hombre y, como su escenario y su medio, crea el mundo entero. El fin de la naturaleza creada es, pues, el bien de la criatura racional.⁵³

Esta finalidad de crear seres capaces de relacionarse con Dios por el amor exige que tales criaturas tengan determinada naturaleza o modo de ser, que les haga capaces de esa relación.⁵⁴

Que el hombre sea el fin de toda la creación material no presupone una “explotación” de la naturaleza como un medio que luego se desecha cuando se consigue el fin, sino que el fin se consigue *en el medio* y se mantiene en la medida en que realiza el medio. Otra vez, Fabrice Hadjadj lo explica con bastante más profundidad de lo que a primera vista parece:

La hierba alimenta a la vaca, y la vaca, comiendo la hierba, le da una vocación transcendente, más allá del crecimiento y de marchitarse. El rosal silvestre no dispone de ojo ni de olfato: ignora su propio color como su propio olor; pero he aquí que el hombre ve y siente su flor, la cultiva, y saca la Estrella de Holanda, la ofrece a su amada como el símbolo de su alma...⁵⁵

5.5. Porque el hombre es el intendente o el jardinero responsable de la naturaleza material

La naturaleza no es un simple medio del que se sirve el hombre para lograr su fin, sino que su fin está estrechamente vinculado al desarrollo responsable que haga de ese medio. En cierta manera, desde la cosmovisión cristiana, el hombre está llamado a hacer una labor mayéutica, colaborando con Dios

demás. “La moderna teoría de la evolución –escribe Ruiz Retegui– aunque ha sido origen de una interpretación del mundo ‘materialista, es decir, desde la materia, puede ser entendida también ‘desde arriba’, es decir, como la expresión de que la llamada creadora de Dios se dirige directamente al hombre, de forma que todo lo que surge de la nada es fruto de la llamada al hombre, que efectivamente necesita de ‘un mundo’ [material] para su propia existencia”. Antonio Ruiz Retegui, *Pulchrum*, Madrid, Rialp, 1999, p. 88.

53 En la q.20 de la primera parte de la *Suma Teológica*, dedicada al amor de Dios, santo Tomás explica que Dios crea la naturaleza por amor al hombre y la misma idea la desarrolla en el Libro II, caps. XVIII-XXX de la *Suma Contra Gentiles*. Por su parte, Peter Seewald hace esta misma pregunta a Joseph Ratzinger, recién elegido como papa Benedicto XVI: “¿Pero por qué tendría que asumir Dios esta aventura de la creación del mundo y del ser humano?”. Y responde Benedicto XVI: “A Romano Guardini, que percibió todo lo triste de la creación y se preguntó por qué lo hacía si en realidad podía prescindir de ella, le atormentó terriblemente esta pregunta. Nosotros no podemos contestarla. Sólo aceptar que Él, pese a todo, así lo quiso; quería una criatura a su imagen y semejanza, capaz de conocerle, ampliando de ese modo, valga la expresión, el radio de su amor”. Joseph Ratzinger, *Dios y el mundo*, Barcelona, Debolsillo, 2005, p. 94.

54 Este es el argumento más relevante contra el voluntarismo teológico que arranca de Scoto y que Ockham lo proyecta sobre la teología y filosofía posteriores. Dios no puede crear cualquier tipo de hombre si quiere tener con él una relación de amistad. La naturaleza humana podría haber tenido otra forma, pero no podía ser de cualquier manera. “If God wishes to share his good with a potential intellectual nature, like ours, then this nature must have the various powers that we find ourselves to have. God is not constrained to make such a nature, but if he wishes to share his good, then this is the nature he wishes to make”. Steven J. Jensen, *Knowing the Natural Law*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2015, p. 228.

55 Fabrice Hadjadj, *¡Por fin la naturaleza!, dijo ella*, op. cit., p. 72.

para que la naturaleza en su conjunto logre su plenitud, y es entonces, y solo entonces, cuando el hombre logra también la suya.⁵⁶

La naturaleza sirve al hombre solo en la medida en que el hombre la cultive y la cuide. Cada generación se alimenta de los frutos de la tierra, pero también debe garantizar la continuidad de su fertilidad para generaciones futuras.⁵⁷ Este respeto hacia la naturaleza supone un respeto hacia su dinamismo y, por tanto, a sus leyes.

Desde la perspectiva del teólogo, las leyes de la naturaleza son leyes de Dios. La Sagrada Escritura contiene prescripciones expresas de respeto a la naturaleza material: “Si ves caído en el camino el asno de tu hermano o su buey, no te desviarás de ellos; sin falta le ayudarás a levantarlos” (Dt 22,4). “Si encuentras un nido de ave en el camino, en cualquier árbol o en el suelo, con polluelos o huevos, y la madre posada sobre los polluelos o sobre los huevos, no tomarás la madre con los hijos” (Dt 22,6). Incluso la prescripción del descanso semanal no es solo para el hombre, también incluye a todos los animales domésticos: “Seis días harás tus labores, pero en el séptimo día descansarás; para que descansen tu buey y tu asno, y se recobre la hija de tu sierva, y el extranjero” (Ex 23,12). Estos versículos reflejan que la ley mosaica va más allá de las relaciones humanas: incluye el cuidado del mundo animal y de toda la creación. Este respeto a la naturaleza no se funda solo en la supervivencia de la especie humana. Este respeto es también un tributo al creador del mundo, que imprime su sello en toda la naturaleza. No el hombre solo, sino que *el hombre en el marco de la naturaleza creada* es un reflejo de la belleza de Dios. Por eso, destruir partes de la naturaleza sin un motivo proporcionado es una afrenta al creador, de modo análogo a la destrucción de *Las Meninas* de Velázquez o *La Piedad* de Miguel Ángel.

56 En este sentido, se pueden interpretar las palabras de San Pablo en su *Epístola a los Romanos* 8:19-23: “La creación aguarda con ansiedad la revelación de los hijos de Dios porque fue sometida a la frustración. Esto no sucedió por su propia voluntad, sino por la del que así lo dispuso. Pero queda la firme esperanza de que la creación misma ha de ser liberada de la corrupción que la esclaviza para alcanzar así la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Sabemos que toda la creación todavía gime a una, como si tuviera dolores de parto. Y no sólo ella, sino también nosotros mismos, que tenemos las primicias del Espíritu, gemimos interiormente mientras aguardamos nuestra adopción como hijos, es decir, la redención de nuestro cuerpo”.

57 Frente a la acusación contra el cristianismo que fomenta la explotación inhumana del planeta amparado en el mandato de Dios, recogido en el libro del Génesis 1:28 (“llenad la tierra y sojuzgadla; y señoread sobre los peces del mar, y sobre las aves del cielo, y sobre todo animal que se mueve sobre la tierra”), la Iglesia responde en la *Laudato si*: “se ha dicho que, desde el relato del Génesis que invita a ‘dominar’ la tierra, se favorecería la explotación salvaje de la naturaleza presentando una imagen del ser humano como dominante y destructivo. Esta no es una correcta interpretación de la Biblia como la entiende la Iglesia. [...] Es importante leer los textos bíblicos en su contexto, con una hermenéutica adecuada, y recordar que nos invitan a ‘labrar y cuidar’ el jardín del mundo (cf. Gn 2,15). Mientras ‘labrar’ significa cultivar, arar o trabajar, ‘cuidar’ significa proteger, custodiar, preservar, guardar, vigilar. Esto implica una relación de reciprocidad responsable entre el ser humano y la naturaleza. Cada comunidad puede tomar de la bondad de la tierra lo que necesita para su supervivencia, pero también tiene el deber de protegerla y de garantizar la continuidad de su fertilidad para las generaciones futuras. Porque, en definitiva, ‘la tierra es del Señor’ (Sal 24,1), a él pertenece ‘la tierra y cuanto hay en ella’ (Dt 10,14). Por eso, Dios niega toda pretensión de propiedad absoluta: ‘La tierra no puede venderse a perpetuidad, porque la tierra es mía y vosotros sois forasteros y huéspedes en mi tierra’ (Lv 25,23)”. Papa Francisco, Encíclica *Laudato Si*, n.º 67 (18 junio 2015).

En suma, el hombre es el ser más conforme a la naturaleza. Es, como dice Hadjadj, “precipitado de la naturaleza toda entera, el punto de su intensidad más viva, de su exposición más clara”.⁵⁸

6. Conclusión

Tras un breve repaso inicial de las distintas maneras de concebir lo natural en el hombre, nos hemos detenido en la noción roussoniana de naturaleza humana, entendida como realidad primigenia contrapuesta a la cultura, para luego confrontarla con la noción de naturaleza en Aristóteles.

Desde la perspectiva de Aristóteles hemos visto cómo la naturaleza está esperando la acción perfectiva del hombre, que logra ser plenamente ella misma gracias a la cultura. La expresión de asombro, *¡por fin la naturaleza!*, proferida por la joven manaura –citada varias veces en este trabajo– al contemplar por vez primera un parque cultivado por el hombre, expresa una de las conclusiones de nuestro estudio: lo más natural no es lo nativo, sino lo cultivado, lo perfeccionado también por el ingenio humano. De modo que ser fiel a la naturaleza salvaje es “hacerle venir a la cultura”.

Hemos visto también la dimensión esencialmente comunitaria que tiene la naturaleza humana, en contraste con la mentalidad moderna que trata de comprender al hombre, primero como individuo, y luego, en un segundo momento, como parte contratante de una comunidad (familiar o política). Por contraste, para Aristóteles la comunidad es el fin al que se ordena el hombre como miembro, y lo que da sentido a su propia naturaleza. Es imposible comprender lo natural en el hombre sin comprender la comunidad a la que se ordena como parte, porque el bien de algo que es parte consiste en estar adecuadamente dispuesto hacia el todo del que se forma parte.

Estas consideraciones encierran muchas consecuencias prácticas, que en este trabajo no se desarrollan. Entre otras, una crítica a determinadas políticas ecologistas que menosprecian al hombre; una crítica a las políticas indigenistas que menosprecian la influencia de la cultura; una crítica a las políticas de género que defienden que el desarrollo personal es fruto de la plena autodeterminación, autoconfiguración, de la existencia humana, como si la naturaleza no fuera más que materia amorfa capaz de albergar, con el mismo valor, cualquier forma que el ingenio humano quiera imprimir en la materia.

Cuando la naturaleza ya no se comprende como portadora de un mensaje moral, se abre la puerta no solo a todas las políticas de género, sino también al transhumanismo, que pretende “acelerar” la evolución, poniendo en manos

58 Hadjadj, *¡Por fin la naturaleza!*, dijo ella, op. cit., p. 74.

del hombre, y no del azar ni del tiempo, y mucho menos de Dios, el “desarrollo” del hombre. Y cuando este quiere hacerse *por completo* a sí mismo, vemos los resultados: la generación LGTBXYZ... con un sinnúmero de formas y colores para reformular, eso sí con mucho *orgullo*, la naturaleza humana. *Seréis como dioses...* dijo la serpiente al hombre en el paraíso.

Referencias

- Álvarez, Andrés y Jimena Hurtado, “Jean-Jacques Rousseau y Karl Marx: estudio comparativo de dos críticas a la economía de mercado”, *Revista de economía institucional* X, 18, pp. 103-127.
- Aristóteles, *De Incessu Animalium*, Madrid, Luarna, 2010.
- Aristóteles, *De Partibus Animalium*, Madrid, Luarna, 2010.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Gredos, 1985.
- Aristóteles, *Motu Animalium*, Madrid, Luarna, 2010.
- Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 1988.
- Barrow, John D. y Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- Bolloré, Michel-Yves y Olivier Bonnassies, *Dios - La ciencia - Las pruebas: el albor de una revolución*, Madrid, Funambulista, 2023.
- Brague, Rémi, *Aristote et la question du monde*, París, PUF, 1988.
- Chappel, James, “The mythical connection between Natural Law and the Universal Declaration of Human Rights”, En AA. VV., *The Cambridge Handbook of Natural Law and Human Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 2022, pp. 88-99. <https://doi.org/10.1017/9781108939225.008>
- Chávez Fernández, José, “La condición de persona como fundamento del derecho en la iusfilosofía de Javier Hervada”, *Dikaion* 19, 2, pp. 285-318.
- Cruz Prados, Alfredo, *Ethos y polis*, Pamplona, Eunsa, 2006.
- Cruz Prados, Alfredo, *Sobre la realidad del derecho*, Pamplona, Eunsa, 2021.
- Currie, Janet y Erdal Tekin, *Does Child Abuse Cause Crime?*, National Bureau of Economic Research (NBER), 2006. <https://doi.org/10.3386/w12171>
- De Aquino, Tomás, *Compendio de Teología*, Pamplona, Eunsa, 1980.
- De Aquino, Tomás, *Suma Teológica*, Madrid, BAC Minor, 2001.
- Elorduy, Carmelo, *Tao Te Ching* [1961], Madrid, Tecnos 2004.

- Firestone, Sulamith, *The Dialectic of sex: The Case for Feminist Revolution* [1970], New York, William Morrow, 1970.
- Hadjadj, Fabrice, “¡Por fin la naturaleza!, dijo ella”, *Qué es la naturaleza*, Madrid, Rialp, 2023.
- Harari, Yuval Noah, *Homo Deus: Breve historia del mañana*, Madrid, Debate, 2016.
- Hervada, Javier, *Historia de la ciencia del derecho natural*, Pamplona, Eunsa, 1987.
- Hervada, Javier, *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, Pamplona, Eunsa, 1992.
- Jensen, Steven J., *Knowing the Natural Law*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2015.
- Klein, Naomi, *This Changes Everything: Capitalism vs. The Climate*, New York, Simon & Schuster, 2014.
- Magalhaes, Thiago, *Fundamentos da Teoria Geral das Leis de Tomás de Aquino*, Río de Janeiro, Lumen Juris, 2022.
- Papa Benedicto XVI, Encíclica *Caritas in veritate*, Vaticano, 29 de junio de 2009.
- Papa Francisco, Encíclica *Laudato si*, Vaticano, 24 de mayo de 2015.
- Papa Juan Pablo II, Carta ap. *Mulieris dignitatem*, Vaticano, 1988.
- Pinckaers, Servais, *Las fuentes de la moral cristiana* [1985], Pamplona, Eunsa, 2000.
- Ratzinger, Joseph, *Dios y el mundo*, Barcelona, Debolsillo, 2005.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* [1755], Madrid, Gredos, 2014-2015.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre las ciencias y las artes* [1750], Madrid, Gredos, 2014-2015.
- Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social* [1762], Madrid, Gredos, 2014-2015.
- Rousseau, Jean-Jacques, *El Emilio o la educación* [1762], Madrid, Gredos, 2014-2015.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Escritos polémicos*, Madrid, Tecnos, 2009.
- Ruiz Retegui, Antonio, *Pulchrum*, Madrid, Rialp, 1999.
- Varden, Erik, *Castidad. La reconciliación de los sentidos*, Madrid, Encuentro, 2023.
- Wallace-Wells, David, *The Uninhabitable Earth: Life After Warming*, New York, Crown-Random House, 2019.