

NATURALEZA Y CULTURA, EN RELACIÓN CON EL PERSONALISMO

NATURE AND CULTURE, IN RELATION TO PERSONALISM

Fernando de Arnaiz Valdivia

*Abogado, profesor y doctorando en Filosofía del Derecho
Universidad Complutense de Madrid
Madrid, España.*

Resumen: El objetivo de este ensayo es explorar la relación entre los conceptos de naturaleza y cultura en relación con la persona, y cómo estos conceptos en conflicto pueden ser reconciliados a través del estudio de la naturaleza humana. Se rastreará el origen metafísico de estos conceptos y se analizará el proceso metodológico que ha llevado a múltiples malentendidos en su interpretación. A través de un análisis de la tradición clásica, incluyendo a pensadores como Aristóteles y Santo Tomás, y la filosofía personalista de Jacques Maritain, se examinarán cómo los cambios en estas estructuras de pensamiento afectan el concepto de naturaleza humana. Este estudio se realiza en el contexto de una crisis significativa en la concepción del ser y lo humano, subrayando la necesidad de un análisis profundo de estos conceptos desde sus raíces más profundas mediante la metafísica.

Palabras clave: Naturaleza, Cultura, Persona, Metafísica, Antropología.

Abstract: The objective of this *essay* is to explore the relationship between the concepts of nature and culture in relation to the person, and how these conflicting concepts can be reconciled through the study of human nature. The metaphysical origin of these concepts will be traced, and the methodological process that has led to multiple misunderstandings in their interpretation will be analyzed. Through an analysis of the classical tradition, including thinkers such as Aristotle and Saint Thomas Aquinas, and the personalist philosophy of Jacques Maritain, the changes in these structures of thought and their impact on the concept of human nature will be examined. This study is conducted in the context of a significant crisis in the conception of being and the human, highlighting the need for a deep analysis of these concepts from their deepest roots through metaphysics.

Key Words: Nature, Culture, Person, Metaphysics, Anthropology.

I. Introducción y Objetivo

El objetivo de este ensayo consiste en abordar los términos de naturaleza y cultura en relación con la persona, conceptos en conflicto que solo pueden resolverse mediante un análisis del estudio de la naturaleza humana. Se ofrecerán algunas notas para clarificar esta situación de enfrentamiento entre naturaleza y cultura, lo cual permitirá sostener la tesis central de este trabajo: la singular conexión que ambos conceptos comparten con la conformación antropológica del concepto de persona.

Se rastreará el origen metafísico de estos conceptos para analizar posteriormente el proceso metodológico que ha conducido a posibles malentendidos en el posicionamiento de las lógicas que operan bajo un tratamiento actualista. Asimismo, se señalarán los posibles errores derivados de los ligeros desajustes que la formulación inicial de este concepto fundamental ha experimentado a lo largo de la historia. A pesar de su sutileza, estos desajustes tendrán enormes repercusiones. Finalmente, se abordarán las implicaciones de estas distorsiones conceptuales.

Con esta metodología se analizará el concepto de naturaleza desde la tradición clásica, lo que implica recuperar el pensamiento de figuras como Aristóteles y Santo Tomás, así como explorar sus interpretaciones en la filosofía de carácter personalista, en particular la desarrollada por Jacques Maritain. Este análisis requiere afirmar una posición ontológica fundamental: los cambios en estas estructuras de pensamiento, ya sea por interpretación libre o por necesidad histórica, repercuten directamente en el concepto de naturaleza humana y en su manifestación en la realidad.

Bajo esta premisa, se avanzará en un contexto marcado por una crisis significativa en la concepción del ser, de la sustancia y por ende, de lo humano, lo cual evidencia la necesidad de estudiar estos conceptos desde sus raíces más profundas, más allá de los enfoques puramente epistemológicos o gnoseológicos. Una vez cumplida esta primera tarea —la de señalar con la mayor precisión posible los diversos sentidos que han adoptado los conceptos de naturaleza y cultura, así como su afectación respectiva a lo humano o a la persona—, en la segunda parte del escrito se explorarán diversos escenarios donde tienen lugar los debates sobre la aplicación del concepto de naturaleza.

Este análisis, de carácter más práctico, mantiene siempre una vinculación con lo teórico, ya que el ejercicio filosófico no puede prescindir de ninguna de estas dimensiones. A través del examen de estos debates, será posible retornar dialécticamente a los conceptos

repensados de manera lógica. Mediante este regreso, la lógica inicial adquirirá una mayor profundidad de sentido en la medida en que se ahonda en su ser. Este método dialéctico resulta necesario para cualquier análisis filosófico que pretenda profundizar en conceptos de tal complejidad.

Es preciso reconocer que, dadas las limitaciones de tiempo y espacio, intentar repensar estos conceptos —abordados con gran sutileza y rigor por eminentes pensadores— podría considerarse una osadía. No obstante, el mero intento y la disposición para ello constituyen una opción preferible a la aceptación acrítica de la crisis antes mencionada.

II. El naturalismo y su concepto de naturaleza

Este ensayo se inicia con el análisis del naturalismo de corte científico, su noción de naturaleza y, por consiguiente, de naturaleza humana, con el objetivo de examinar cómo se configura y posiciona el concepto de cultura. Como punto de partida, resulta pertinente ofrecer una noción actual de naturaleza que permita comprender su formación en contraposición a lo cultural, así como las modificaciones que ambos conceptos experimentan en los diferentes sistemas filosóficos que se abordarán. Para ello, se considera fundamental citar la definición propuesta por el profesor Mariano Artigas en su obra *“Filosofía de la Naturaleza”*.

<<El sustantivo «naturaleza» tiene dos sentidos principales: por una parte, designa «la naturaleza de algo» (es lo que denominaremos sentido metafísico), y por otra, indica «la Naturaleza» como el conjunto de los seres físicos (lo denominaremos sentido físico). En el primer sentido (metafísico) se habla de la «naturaleza de algo» para indicar lo característico de ese algo, o sea, su índole propia, lo que le pertenece de tal modo que sirve para distinguirlo de todo lo demás... este concepto de naturaleza, porque no se limita a lo físico, material, corpóreo, sino que puede aplicarse también a lo espiritual y a lo sobrenatural¹>>.

Este también se refiere al sentido físico del mismo:

<<Se habla de «la Naturaleza» para designar el conjunto de los seres y procesos naturales que, por lo general, vienen identificadas con lo corpóreo o material. Aunque este sentido es suficientemente claro para las necesidades del lenguaje ordinario, plantea

¹ Artigas, M. (2003). *Filosofía de la naturaleza* (p. 38). EUNSA.

problemas si se intenta utilizarlo de modo riguroso, porque depende de qué se entienda por «ser natural», o sea, del sentido que se dé al adjetivo «natural»²>>.

De esta definición se desprende una tesis fundamental: cualquier sistema filosófico que no abarque la realidad en sus dos dimensiones mencionadas reducirá el contenido disponible para el estudio y comprensión tanto de la naturaleza como de la cultura. Esta última, entendida ya sea como perfeccionamiento de la naturaleza humana o como oposición surgida de alguna de estas esferas no consideradas, debe abordarse mediante una filosofía de la naturaleza fundamentada en la metafísica.

Se comienza con la disciplina de pensamiento llamada naturalismo o naturalismo metafísico ontológico que nos lleva a la idea de que solo existe un mundo, y este mundo consiste en objetos naturales que están sujetos a leyes. En términos negativos, el naturalismo niega la existencia de entidades sobrenaturales.

Existen diversas formas de naturalismo. Esta corriente se originó en la Ilustración y se ha desarrollado desde las corrientes materialistas del siglo XIX hasta la teoría evolutiva del siglo XX. Esta última unifica los conocimientos de las ciencias naturales con la concepción del mundo naturalista. Resulta pertinente citar al filósofo naturalista Martin Mahner el cual resume el pensamiento de esta época concretando que:

“Según esta visión del mundo, el universo existe por sí mismo y precede a nuestro conocimiento. Nada ocurre en él que sea anómalo; en otras palabras, el mundo es real, increado y sigue las leyes naturales. El naturalismo se enfrenta tanto a las teologías como a las filosofías idealistas o trascendentales, que consideran que la mente precede al mundo o al conocimiento (como en la filosofía kantiana)”³.

Y aunque actualmente la mayoría de los naturalistas científicos, admiten que la ciencia no puede operar sin presupuestos filosóficos, ya sean de tipo epistemológicos o metafísicos, —aunque algunos científicos adoptan un empirismo ingenuo que excluye la filosofía — otros reconocen que el naturalismo es un presupuesto filosófico fundamental

² Artigas, M. (2003). Filosofía de la naturaleza (p. 39). EUNSA.

³ Martin Mahner, Naturalismo: La metafísica de la ciencia (Pamplona: Laetoli, 2022), 11.

para la ciencia. Este naturalismo se convierte en una metafísica de las ciencias naturales, ya que busca causas naturales para los efectos observados.

En la actualidad, la mayoría de las ontologías modernas adoptan una perspectiva naturalista, excluyendo componentes sobrenaturales. Esto se debe a que se considera que los elementos sobrenaturales son superfluos y no esenciales para comprender la realidad. En otras palabras, la ontología se limita a lo que abordan las teorías científicas, y la metafísica filosófica autónoma se percibe como innecesaria.

Dentro del naturalismo ontológico, se distinguen dos perspectivas: el naturalismo fuerte y el naturalismo débil. El naturalismo fuerte afirma que solo hay un único mundo natural donde no ocurren eventos anómalos y no existe espacio para lo sobrenatural. En contraste, el naturalismo débil sostiene que nuestro universo está cerrado causalmente y no interactúa con una posible dimensión adicional de la naturaleza.

¿Y cómo define los fenómenos de carácter azaroso esta disciplina? Pues englobando este aspecto bajo dos tipos de situaciones en las que las normativas funcionan de diferente manera, existen normativas como las leyes estocásticas y probabilísticas. Los naturalistas argumentan que lo sobrenatural no actúa de manera caótica, ya que también se rige por ciertas regularidades no motrices. No obstante, surge una cuestión: ¿la distinción entre lo natural y lo sobrenatural no es inherentemente circular? Al definir lo sobrenatural como aquello que no es natural y viceversa, parece que entramos en un razonamiento circular.

En resumen, lo natural es igual a lo material, o naturalismo igual a materialismo. Y ¿cómo entiende este naturalismo la naturaleza humana? pues como el conjunto de tendencias físicas y biológicas que existen en el hombre con la particularidad de que reduce el hombre a ese conjunto de tendencias. Es, por tanto, una posición decididamente materialista que identifica la noción de naturaleza como conjunto de realidades materiales (el mundo natural) con la naturaleza humana. No habría ninguna diferencia esencial entre ambas. Por lo tanto, el mundo de la cultura se coloca en una posición opuesta y separada. Es decir, en total oposición comportándose como un ejemplo de dialéctica infinita.

III. El mundo griego, lo aristotélico, de lo natural a lo humano.

Es de sobra conocido que el concepto de naturaleza tiene origen griego. Este proviene de la palabra latina *natura*, que es una traducción del griego *physis*, un sustantivo cuya raíz significa nacer. Y es en el mundo griego, donde precisamente nace esta pregunta, la respuesta a la misma, daba sentido y significado de todo lo real, ejemplo de esto es el *arché*⁴ de los presocráticos, que era el principio último que explicaba la totalidad de lo real. Posteriormente con Aristóteles y Platón la respuesta a la pregunta por lo que es la naturaleza va volviéndose más abstracta y compleja, esto es debido a la metafísica que desarrollan y a las herramientas lógicas que utilizan para la comprensión de la realidad. Por ejemplo, si nos volvemos ahora a la doctrina de Aristóteles, esta comienza por una crítica a la teoría de las ideas platónicas. Declarando que la metafísica de Platón no sería suficiente o verdadera, ya que no es una ciencia propiamente dicha, sino una dialéctica la cual, no vuelve de las ideas lógicas a la realidad. Aristóteles, explica cómo la palabra ‘dialéctica’ conviene a un conocimiento de las cosas mediante entidades lógicas, es decir, merced a antes de razón que en el conocimiento de las cosas sustituyen a las causas reales.

Pues bien, la metafísica de Platón es ciertamente una dialéctica en este sentido, y nos proporciona una explicación lógica y no real de las cosas, dado que toma los objetos bajo condiciones puramente lógicas. Estas ideas platónicas. son esencias separadas de las cosas. Por el contrario, en el método aristotélico, en lugar de ser una metafísica de lo trascendental como la de Platón, podría ser considerada una metafísica de lo real. Su objeto no es el Mundo de las ideas separadas, separados de las cosas. Su objeto el llamado ser en cuanto a ser, es el objeto de la metafísica, este se percibe de las cosas y no fuera de ellas. Y solo recurre a la herramienta dialéctica cuando el objeto a comprender no se haya en la experiencia, esta dialéctica serviría a modo de herramienta lógica para dar sentido de aquello que no tenemos experiencia, este sentido que una vez ha informado el objeto, podría volver a lo real con -valga la redundancia- un sentido que lo informe para no vernos desnudos de filosofía. Por lo demás con este modo de comprensión de lo real, se tendrá como resultado un objeto de estudio que puede existir en sujetos no sometidos al tiempo y a la mutación.

⁴ Término griego (*ἀρχή*) que significa ‘origen’, ‘principio’ o ‘fundamento’. En la filosofía presocrática, el *arché* era el elemento primordial (como el agua o el aire) del que se derivaba toda la realidad. Más tarde, con Aristóteles, el concepto evolucionó para designar la causa primera o el principio explicativo fundamental (Candel, 1996). Candel, M. (1996). *Arché*. En *Proyecto Filosofía en español*. <http://www.filosofia.org/enc/efa/arché.htm>

Esta situación que acabamos de señalar en el método de la metafísica determina un cambio en la concepción del conocimiento de la naturaleza. Después de esto, es posible un conocimiento científico. Una ciencia de la naturaleza sensible, de la mutación, del movimiento, del devenir. Y este descubrimiento de Aristóteles nos permitirá dar cuenta del concepto de naturaleza.⁵ ¿Pero qué es lo Natural para Aristóteles? Y sobre todo que es lo natural en el sentido del ser humano. Aristóteles distingue “lo que es por naturaleza” y “lo que es según la naturaleza”.

“Lo que es por naturaleza”: Se refiere a las características intrínsecas de un ser o cosa. Estas cualidades son inherentes a su esencia y no dependen de factores externos. Aristóteles afirma que “la naturaleza es un principio y causa del movimiento o reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma”⁶.

Y junto con lo que es por naturaleza encontramos:

“Lo que es según la naturaleza”: Se refiere a cómo un ser se comporta o actúa de acuerdo algo con su naturaleza específica. Aristóteles consideraba que cada ser tiene una finalidad o propósito inherente, y actuar según esa finalidad es vivir de acuerdo con su naturaleza. Esta concepción la podemos encontrar en: “Ética a Nicómaco” (Ética Nicomáquea), especialmente en los Libros I y VII.

Trasladando esta distinción a la naturaleza humana esta estaría compuesta por aquello que es por naturaleza, comprendiendo todas las funciones del hombre que le son dadas, sus funciones vegetativas, las que implican cierta necesidad, pero que sin embargo no es preciso de su aprehensión. Ya que aquello que en el ser humano es, **según la naturaleza**, y es que esta naturaleza humana es capaz de adquirirlas, y teniendo el ser humano esta capacidad de aprehensión y de adquisición de nuevas funciones, una vez asimiladas, estas funcionan de manera natural. Aristóteles engloba aquí la ética, la teórica o la política. Tiene sentido que, siendo el ser humano social por naturaleza, estas funciones sean adquiridas mediante esta segunda categoría. Cabe señalar que, una vez asimiladas, estas funciones operan al mismo nivel que las anteriores, si bien es cierto que no poseen el mismo carácter de necesidad absoluta, sino lo que podría denominarse un grado de cuasi-necesidad..

⁵ Maritain, J. (1980). Filosofía de la naturaleza. Ensayo crítico acerca de sus límites y su objeto. Club de Lectores. p. 22

⁶ Aristóteles. (2016). Física (Libro II, capítulo 1, p. 512). Gredos. ISBN: 9788424932336, Colección: Bibl. Clásica Gredos (203).

Y todas estas funciones son adquiridas a través del hábito, con más o menos disposición convirtiéndose en virtud. ¿Y cuál señala Aristóteles que es el fin último de todo ser humano?, Aristóteles después de un análisis dialéctico que empieza analizando el fin a la luz de la naturaleza humana llega a la conclusión que el fin natural para la humanidad es ser feliz, la felicidad, esta felicidad que se alcanza por medio de una ética proporcionada a través de la virtud. Como puede observarse, esta característica se encuentra íntimamente relacionada con el concepto de naturaleza humana.

En resumen, siendo el ser humano perteneciente a la naturaleza, con funciones que son naturales en él, también podrá adquirir ciertas funciones que, mediante su perfeccionamiento a través de la virtud reiterada en el tiempo, podrá alcanzar la felicidad, que es lo mismo que decir que el ser humano se finaliza en el medio natural, tarea sin duda ardua y difícilmente realizable, de hecho, pero bajo la filosofía aristotélica finalizable, de derecho. Nos encontramos así con una naturaleza que no se deslinda de la sobrenaturaleza, sino que comprende ambas maneras de distinción ya sea a través del alma o a través del cuerpo.

No habría como tal una naturaleza y una sobrenaturaleza en el ser humano, sino que siendo el alma entendida como una función puede verse al hombre a través de su Bios⁷ (*βίος*), o de su Logos⁸(*λόγος*): pero el ser humano es las dos distinciones, ya sea a través del alma logos o través del cuerpo Bios (*βίος*), Esto es lo que lógicamente llamamos una “*distinción de razón racionante*”⁹ y metodológicamente estructurada mediante la analogía de proporción propia¹⁰

⁷ La palabra “bios” (*βίος*), que significa vida, aparece en varias obras de Aristóteles, especialmente en sus escritos sobre biología y ética. Una de las menciones más conocidas se encuentra en su obra *Ética a Nicómaco*, en el Libro I, Capítulo 7

⁸ Logos (*λόγος*): En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles argumenta que la virtud se encuentra en el equilibrio, alcanzado mediante el uso de la razón (logos).

⁹ La distinción de razón *racionante* o distinción de razón sin fundamento in re. Se refiere a conceptos que se diferencian en el pensamiento pero que, sin embargo, no tienen una base real en la realidad externa. Se trata de distinciones que hacemos en nuestra mente para entender mejor ciertos conceptos, pero que no corresponden a diferencias reales en el mundo (Fernández Rodríguez, 2010).

¹⁰ Para entender mejor estos instrumentos lógicos estudiar la obra de José Carlos Muinelco Cobo, este aborda la analogía de proporción propia en el contexto de la filosofía aristotélica. Por ejemplo: Según él, la noción de bien, al igual que la de ser, es universalmente predicable y debe ser entendida de manera análoga, no unívoca ni equívoca (Muinelco Cobo, 2011). Esto significa que el bien se aplica de diferentes maneras según las circunstancias, pero siempre manteniendo una relación proporcional que permite su comprensión en distintos contextos.

¿Y dónde deja esta noción de naturaleza humana a la cultura? Aristóteles concibe la cultura como paideia, esto quiere decir todos los elementos de la formación que harían del individuo una persona apta para ejercer sus deberes cívicos. El concepto de paideía está conformado por el conjunto de disciplinas que debían ser aprehendido por el individuo y pasar del mismo a la comunidad. Para los antiguos griegos, el proceso de crianza de los niños, entendida como la transmisión de valores (saber ser) y saberes técnicos (saber hacer) inherentes a la sociedad. En otras palabras, la cultura abarca tanto el conocimiento científico como una forma más amplia de educación y desarrollo humano. El ser humano mediante esta “segunda naturaleza”, moldea su ámbito social, y su ámbito subjetivo, cuando el ser humano, a partir de su primera naturaleza, va configurando en sí mismo un carácter o una que es fruto de sus diversos aprendizajes y experiencias, moldeando su comportamiento siendo igual de importante su naturaleza como lo que va desarrollando a través de esta segunda naturaleza, en la que se relaciona con lo llamado cultural, el cultivo de uno mismo. No contraponiéndose lo natural (dado como originario), con lo cultural –lo adquirido, lo aprendido-.

Para los antiguos griegos, criar a los niños implicaba transmitirles tanto valores morales como habilidades técnicas esenciales para la sociedad. La cultura, por tanto, incluye tanto el conocimiento científico como una educación más amplia y el desarrollo humano. A través de esta “segunda naturaleza”, el ser humano moldea su entorno social y subjetivo, desarrollando un carácter basado en sus aprendizajes y experiencias. Esta segunda naturaleza es tan importante como la primera, ya que ambas se complementan: lo natural y lo cultural no se oponen, sino que se desarrollan conjuntamente.

“El humanismo clásico ve la educación y la cultura como una actualización de las potencialidades naturales inherentes a la naturaleza humana. No son una imposición artificial, sino actividades y conocimientos que, al igual que la agricultura, desarrollan las capacidades presentes en la naturaleza. Así, la cultura no se opone a la naturaleza, sino que la potencia. La naturaleza humana y la cultura evolucionan juntas, siguiendo patrones repetidos a lo largo del tiempo.” (Alarcón, Alarcón, E. (2019). Naturaleza y cultura en santo Tomás de Aquino 79(3))

IV. La doctrina tomista y el personalismo en la naturaleza humana

Cabe recordar que la naturaleza se define, tanto en la tradición clásica como en la filosofía medieval, como el primer principio del cual proceden las operaciones. Y por lo tanto todas las acciones vienen generadas por este principio y que sin embargo santo Tomás de Aquino transformará este principio de movimiento en una causa final, considerando a Dios como causa última de toda operación, delimitando la naturaleza en su principio de movimiento y en su causa final, determinando también todo límite a la posibilidad de transformación de la naturaleza humana. Donde Aristóteles denomina a la naturaleza como un principio o de donde algo procede, Santo Tomás empieza a hacer determinadas precisiones. Santo Tomás de Aquino define la naturaleza como “*el principio de movimiento y reposo que está en un sujeto*¹¹”. Completa esta definición en el libro siguiente, añadiendo que “*tal principio es primero y per se, no accidental*¹²”.

Excluyendo de la definición a los entes accidentales y a los casuales, la naturaleza es intrínseca y conveniente a la esencia de una sustancia primera, al individuo singular cuya esencia está compuesta de materia y forma (de manera intrínseca) y de potencia y acto (de manera extrínseca), todo ello conformado por una forma espiritual dotada de intelecto y voluntad. La sustancia primera se identifica con lo que posee acto de ser, que es la forma substancial que, junto con la materia, constituyen la esencia o naturaleza, es decir, la sustancia.

De aquí que, en Santo Tomás, defina la naturaleza humana como sustancia primera y principio de operaciones y de movimiento. Esta sustancia compuesta de materia y forma espiritual es lo que hará que al hombre ascienda al estatus de persona. Santo Tomás, al igual que Boecio, define a la persona como: “*substancia individual de naturaleza racional*¹³”. De allí que la naturaleza humana, como principio de movimiento intrínseco en el hombre, siendo este sustancia primera -es decir, persona- compuesta de materia y forma espiritual y racional, será capaz de transformarse a sí mismo y de transformar su entorno, pero dentro de los límites marcados por su propia naturaleza. Cabe también señalar que, en esta definición de racionalidad con su propia actividad de entender, Santo Tomás destaca la primacía del ser

¹¹ (Tomás de Aquino, In II Phys., I. n.5)

¹² (Tomás de Aquino, In II Phys., I. n.5)

¹³ Boecio. (1918). Liber De Persona et Duabus Naturis Contra Eutychem et Nestorium. En H. F. Stewart (Ed.), Theological Tractates and the Consolation of Philosophy (pp. 1337-1354). Harvard University Press

sobre el inteligir. El acto de inteligir no define la humanidad, ya que este es accidental y no sustancial. Como puede observarse, el objeto de estudio de la naturaleza humana no resulta sencillo, pues cabe afirmar que, en el modo constitutivo de ser del hombre, en su esencia o naturaleza, se da una apertura a lo cultural por la presencia de la racionalidad, de la inteligencia y de la voluntad o de la libertad. De manera que la cultura, en cierto modo, representa la culminación y el perfeccionamiento de la naturaleza humana. Y es en estas aperturas al perfeccionamiento donde llegamos a la reflexión al respecto de la naturaleza y cultura bajo el pensamiento de, santo Tomás de Aquino. Para él, lo que hoy llamaríamos “cultural” es el desarrollo de la naturaleza, siendo esta una capacidad de la razón humana.

De esto se entiende que la mejor cultura es la que más se acerca a esa naturaleza humana. Recordando que lo más natural en el ser humano es lo más conforme a sus facultades y fines. Ahí radica una clave fundamental de la relación entre naturaleza y cultura en el pensamiento de Tomás de Aquino: la mejor cultura es la que desarrolla lo mejor en el hombre, a saber, lo que más contribuye a mejorar su vida. Pero, aunque pareciera ser que hay una identidad entre la noción de cultura y naturaleza del mundo antiguo o Aristóteles con el pensamiento Tomista, esto no es así. En efecto, el tomismo introduce un matiz sumamente sutil dentro de esta proporción propia, característica del pensamiento aristotélico. Como bien demuestra en su sistema filosófico el profesor Muínelo (Cobo, 2025), el tomismo establece una relación de participación atributiva que presupone un primer analogado de carácter subsistente: Dios. En este marco, Santo Tomás concibe la sustancia a través del compuesto y la forma, otorgando a esta última un carácter subsistente. Así, el alma (*mens* espiritual) se considera subsistente en relación con el alma unida al cuerpo.

Ya que el alma unida al cuerpo tiene el carácter biológico y esta se encarga de lo sensitivo. Pero la *mens* el alma según era el cuerpo en él viviente. Un viviente que está formado por lo biológico y por lo divino y lo divino es subsistente respecto del cuerpo, esta subsistencia del alma que subsiste al cuerpo se podrá inmortalizar. La forma subsistente es sustancia, pero esta sustancia individual se le añade algo, que es esta materia signata cuantitativa. La cual es límite para cualquier tipo de conocimiento, representando el misterio.

Así es como en el esquema tomista aparece una desproporción entre la forma que es sustancia y la sustancia individual, ya que a esta se le añade algo. Esta desproporción entre la sustancia formal en la sustancia del compuesto va a reclamar una serie de virtudes que se

añaden para conocer la sustancia en sí misma. En una de las sesiones del Seminario que imparte José Carlos Muinelco Cobo nos aclara este matiz añadido por la filosofía tomista de esta manera:

“Este conocimiento que aparece en forma del llamado misterio, este misterio aparece cuando se le añade la materia a la sustancia individual, así la sustancia individuada por la materia no se puede conocer mediante la razón, no cabe dar razón de la sustancia individuada por la materia Santo Tomás nos presenta la realidad formada por un mundo creado y otro increado y lo creado participa de lo increado, y es solo mediante las virtudes de lo increado como puedo llegar de una a otra¹⁴”.

Este orden de carácter teológico que presenta santo Tomás, donde el ser humano tiene un alma limitada por el cuerpo, la naturaleza se sublima y junto con la naturaleza existe la sobrenaturaleza. La gracia sale al auxilio de la naturaleza, esta gracia la administra la iglesia por vía sacramental, ya que será por medio de ella en forma de puente para trascender del orden natural al sobrenatural. La Naturaleza humana estará separada por un *bios* y un *logos*, este segundo representado por el mundo increado, con lo cual la cultura que representa a este *logos* tendrá un carácter espiritual, ya no es posible finalizarse por naturaleza y las virtudes propias de esta naturaleza, sino que es preciso que el ser humano se finalice mediante las virtudes teologales, alcanzando la beatitud. El amor a través de la virtud de la caridad. Es la virtud por la que se puede alcanzar la beatitud. Este esquema añade algo a la cultura, así como lo hacía a la naturaleza y al hombre. El carácter espiritual.

El personalismo aún siguiendo una línea tomista con respecto a la naturaleza humana y por lo tanto a la conceptualización sobre la cultura, cabe destacar dos aspectos importantes: la importancia que le da al dinamismo de la persona y al misterio asociado al espíritu., todo ello estará iluminado por una moral. Ya que la infinitud de este espíritu vuelve infinita en cierta manera, indetermina en el ser humano la misma vida de los sentidos y los instintos, que no puede encontrar su punto de fijación natural, de ahí que cobre suma importancia la moral. El hombre verdadera y plenamente natural, no es el hombre de la naturaleza, las virtudes humanas deben ser completadas por las morales, ya que el individuo no llega a ser persona sino es a través de este espíritu que se rige mediante la moral, el peligro de regirse

¹⁴ Muinelco Cobo, J. C. (2023). De la Metafísica a la Política. Seminario de Metafísica, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid.

solo mediante esa parte que nos distingue como individuo, podría ser desviado hacia las pasiones, la materia que les es propia en tanto que individuo. El hombre no obtiene su verdad sino al ser modelado y ella no reina en nuestra vida sino por medio de los dones sobrenaturales; y por un trabajo de libertad; Siendo así que el personalismo entiende que la llamada vida propiamente humana, comprende, no solamente el desarrollo material necesario y suficiente para permitirnos llevar una vida recta en este mundo, sino y sobre todo, el desarrollo moral, el desarrollo de las actividades especulativas y de las actividades prácticas (ya sean artísticas o éticas) que merece ser llamado con propiedad un desarrollo humano. Comprende que la cultura, es sinónimo de la civilización, pero estas pertenecen por sí mismas al medio temporal, el llamado orden natural.

Citando al filósofo personalista Jacques Maritain:

“Cultivar un campo es provocar, por medio de un trabajo humano, que la naturaleza produzca frutos que no habría podido producir por sí sola, pues lo que ella produce por sí sola es una vegetación “salvaje”. Siendo el hombre un espíritu animador de una carne, su naturaleza es en sí misma una naturaleza progresiva. El trabajo de la razón y de las virtudes es natural en el sentido de su conformidad a las inclinaciones esenciales de la naturaleza humana, y pone en juego los resortes esenciales de ésta. No es natural en el sentido de que no es producido totalmente por la naturaleza; se añade a lo que la naturaleza considerada sin ese trabajo de la razón, reducida por consecuencia a las energías de orden sensitivo y a los instintos, o considerada antes de ese trabajo de la razón, es decir en un estado de involución como embrionario y de primitivismo, produce por sí misma y sin ayuda alguna”¹⁵.

El análisis de la cita permite identificar los elementos centrales que el personalismo enfatiza para una adecuada comprensión de la naturaleza humana y, consecuentemente, de una visión de la cultura coherente con esta. Dicha visión puede caracterizarse como una cultura natural pero humanista, en la cual el ejercicio de la razón y las virtudes —propias del orden natural— opera primordialmente al servicio del espíritu y la libertad. Este proceso convierte la obra natural en parte constitutiva de la naturaleza humana, al incorporar un carácter civilizatorio y moral. Como señala el filósofo Jacques Maritain, en el sentido más

¹⁵ Maritain, J. (1930). Religión y cultura. En esta obra, publicada en 1930, Maritain comenzó, según lo explicó posteriormente, a abordar los problemas de la filosofía política. Allí introduce los temas que desarrollaría en profundidad en Humanismo Integral (Maritain, 1930)

auténtico, una civilización solo alcanza su plenitud cuando se configura a través de una cultura verdaderamente humana, es decir, predominantemente intelectual, moral y espiritual.

Por tanto, el orden natural y su desarrollo en el mismo debe estar subordinada a la vida eterna, como un fin intermediario del fin último. Como un peregrinaje, pero con la conciencia civilizatoria en ese peregrinaje. En este personalismo serán imprescindibles la amistad en el medio natural y las virtudes políticas naturales, siendo como en la antigüedad la amistad una preparación para la política. Pero estas virtudes no caminan solas, ya que deben ser guiadas por las virtudes morales que en la cúspide son informadas por la caridad, solo así se podrá obrar lo más rectamente posible para llegar al orden sobrenatural, citando al pensador Juan Manuel de Burgos:

“Sin duda ella debe ser subordinada a la vida eterna, como un fin intermediario del fin último. Y de esta subordinación a un fin superior ella recibe una super-elevación intrínseca en su propio orden: una civilización cristiana tiene medidas más altas, un punto terrenal más perfecto que el de una civilización pagana; si se reflexiona que la amistad natural y las virtudes políticas naturales que ella pone en actividad requieren normalmente ser informadas por las virtudes morales infusas y por la caridad, se comprende que las supremas regulaciones morales gracias a las cuales ella cumple su obra terrenal desembocan en el orden sobrenatural”.

En resumen, de esta naturaleza humanista propias de la persona, se deduce que la cultura, aunque es algo natural en el ser humano debe estar subordinada, esta debe tener un alto contenido religioso y siempre debe de ser moralmente correcta. Se entiende que, si la cultura tiene un papel principalmente civilizatorio, esta cultura debe estar medida por una moral cristiana con la finalidad de una vida eterna.

V. El culturalismo: la cultura desde diferentes perspectivas

La posición culturalista parece identificarse con la filosofía naturalista en lo que se refiere al modo de poder convivir, ya que entiende la naturaleza como simple biología y deja para su ejercicio todo lo que conlleva la naturaleza humana. Y es más, se opone en la mayoría de los casos argumentando que esta naturaleza biológica solo es normativa en cuanto científica. Siendo una oposición claramente contradictoria, ya que se admiten las leyes naturales, pero a la vez estas no limitan la naturaleza humana, ni siquiera sirve para definir ningún aspecto cultural.

Lo que define al ser humano es la total libertad, sin determinación ni límite, la, y la superación de esta a través de la técnica o la ideología, lo cultural es más natural que lo dado. En palabras de Juan Manuel Burgos en su obra *Repensar la Naturaleza Humana*, para cierto culturalismo:

“Lo propio de la persona humana es la libertad y la creatividad, la cultura y la historicidad, el dominio de sí y la auto determinación, cualidades, todas ellas, que sólo se pueden ejercitar en la superación y/o oposición a una naturaleza biologicista y, por tanto, determinista. El hombre, en definitiva, tiene naturaleza, pero es cultura y, por lo tanto, puede usar su naturaleza como le parezca conveniente ya que ésta no es, especialmente en las versiones más extremas”.

Por ello todo lo que se identifique como algo natural o preconstituido se considerará un obstáculo para toda esta corriente que, poniendo al frente un concepto oscuro de libertad, lo auparía consiguiendo que el individuo sea dueño de sí mismo y de su destino.

Esta cultura que pretende traspasar las barreras de lo subjetivo, como un concepto que eleva al hombre, lo democratiza y lo perfecciona, se utilizará de manera objetiva para medir cualquier aspecto de la vida, Como bien señalará el filósofo español Gustavo Bueno, este concepto más que aclarar oscurece todo lo que cubre. Hasta el punto de que será requisito necesario, o gracias al cual una supuesta nación tendrá derecho a autodeterminarse como un supuesto estado. Imitando el concepto cristiano de la gracia, esta cultura elevará cualquier cosa bajo la cual sea revestida bajo el manto de la cultura.

“La cultura frente a la naturaleza, equivaldría a algo así como al hombre frente al mundo natural (cosas inorgánicas, vegetales, animales). El hombre (se presupondrá) es el «ser cultural» -y la cultura se definirá, a su vez, por el hombre (los componentes no culturales del hombre -físicos, fisiológicos, incluso psicológicos). «La cultura (decía, por ejemplo, Kroeber) es el producto especial y exclusivo del hombre y es la cualidad que lo distingue en el cosmos»¹⁶”.

Siendo así que el concepto de cultura objetiva es transmitida y utilizada de manera funcional y avanza conquistando todo sin obstáculos, a modo de una idea que parece imparables debido al impulso que le proporciona la libertad entendida como causa eficiente y

¹⁶ Bueno, G. (1978, octubre 25). Cultura. La Nueva España.

final. La cultura no es vista como algo positivo por los objetos que la conforman, sino que es la propia idea de cultura que hace positivo sus objetos.

“La «Cultura» tiene que ver con lo que es más valioso (sólo de vez en cuando la cultura adquirirá la condición de un contravalor, de un valor negativo para el hombre), con lo más noble y espiritual: con un «Reino de la Cultura», por el que es preciso luchar, para defenderlo de las constantes amenazas procedentes del «Reino de la Naturaleza»¹⁷”.

Sin embargo, también existen otros planteamientos que, conscientes del peligro que entraña mantener la cultura como campo objetivo, aceptan el riesgo, estudiando las fronteras de manera milimétrica y planteando soluciones intermedias. Este es el caso del doctor en Filosofía y Derecho de la Universidad Complutense de Madrid, José María Carabante, quien en su ensayo *“La Suerte de la Cultura”* nos advierte de las consecuencias que conlleva separar la naturaleza humana de la cultura, ya sea para relegarla a una mera distracción o para utilizarla como un medio para fines heterogéneos y desconectados de lo que realmente es la cultura.

“Se ha dicho, en este sentido, que la cultura conforma una “segunda naturaleza”, es decir, lo que se decanta en ese largo proceso de formación o aprendizaje en el que nos imbuimos, como seres individuales y en calidad de miembros de nuestra especie. La cultura es, a fin de cuentas, la realización de una promesa, la florescencia de lo que se encuentra latente o in nuce en nuestras vísceras”¹⁸.

Y es que, ante un panorama donde el ser entra en crisis, todo lo relacionado con la persona será automáticamente reducida a un conjunto de acciones que estén relacionadas con medios respecto a fines, con lo utilitario. Un espíritu que solo quiere oír hablar de la cultura cuando le valga como placebo, ante una necesidad de reducir la constante estimulación que sufrimos ante la exposición de los *sentidos*. Este bombardeo sensorial a la par que sentimental nos deja un espíritu que solo le es posible comunicarse en clave de hastío, agotamiento, enfermedad, que tan solo puede aspirar a las denominadas éticas basada en los cuidados. ” *Y de la misma manera que el cuerpo lucha y muere por la acción de los virus, también el*

¹⁷ Bueno, G. (1992, febrero 8). ¿Qué queremos decir cuando hablamos de Cultura? *Diario 16*, Culturas, nº 336, pp. I y III.

¹⁸ Carabante, J. M. (2021). La suerte de la cultura: Hacia una reconstrucción de la cultura y del hombre (Ensayo nº 28). Ensayo.

espíritu puede enfermar, poniendo en peligro nuestro ser, nuestra condición”.

Prueba de ello es el auge de la autoayuda, claro síntoma de una hipertrofia de la técnica y de un abandono de la filosofía. A fin de cuentas, una naturaleza humana en continuo repliegue, que no encuentra las energías heroicas necesarias para desarrollarse de manera plena y que solo la verdadera cultura, puede devolver al ser su alimento para desarrollar su actividad que le es intrínseca. La cultura humana, asociada a las potencialidades humanas que solo con el ánimo de espíritu le es posible actualizar.

El profesor encuentra un posible punto medio para el desarrollo de la cultura en la naturaleza humana, hereda las nociones clásicas y las características propias del tomismo, no dejando de lado el punto de vista del personalismo, la libertad, asociada a la apertura de la persona por medio del espíritu y la necesidad de una moral que mida los límites con los que la cultura debe “hacer mundo”.

VI. Conflicto, debate y posibles soluciones

Una vez definida la naturaleza desde estas tres perspectivas filosóficas, y precisado el papel de la cultura en sus respectivos marcos lógicos, procede ahora sintetizar los términos del debate, a fin de que este análisis constituya una aportación reflexiva. Siendo la filosofía naturalista una corriente que concibe la naturaleza humana, como el conjunto de tendencias físicas y biológicas que existen en el hombre y reduciendo a este a las mismas. Es importante que la filosofía de la naturaleza tenga en cuenta los conocimientos y fenómenos a los cuales tiene mediante accesos a la naturaleza la ciencia experimental. Pero su enfoque deja de lado nociones importantes que la filosofía debe explorar, tales como las causas últimas y sus posibles explicaciones generales y no dejar abandonados conceptos que pueden ser de ayuda para el avance o las explicaciones de las mismas, por ejemplo, los conceptos de substancia y ente asociados a la subsistencia o de acto y potencia, útiles para explicar el dinamismo de la misma. Esta generalidad de las causas primeras y de los fines últimos solo son posible en una filosofía de la ciencia que explore la Metafísica.

Pero al considerar únicamente los fenómenos experimentales o materiales, solo quedaría un mundo material como mundo propiamente natural. De lo anterior se deduce que, si la naturaleza humana se reduce exclusivamente a dicha dimensión, el sistema resultante o bien no se pronuncia sobre la cultura o bien la excluye de su observación. Este vacío conceptual permite que el culturalismo ocupe inmediatamente ese espacio no objetado y se constituya como posición antagónica. La importancia de una filosofía de la naturaleza que

incluya un tratamiento metafísico sirve para evitar el riesgo de una reducción de la realidad a los meros métodos y resultados científicos, los cuales, fuera de su ámbito específico, pueden conducir a interpretaciones equívocas, tal como ha sucedido a lo largo de la historia en múltiples ocasiones.

La posición clásica, por el contrario, integra en la naturaleza humana todas las tendencias de la persona —tanto las físico-biológicas como las espirituales—, comprendiéndolas como una unidad indivisible de βίος (bios) y λόγος (logos). Esta perspectiva integradora concibe las realidades humanas en su totalidad, reconociendo que el hombre, mediante el desarrollo de su segunda naturaleza, puede expandir sus horizontes a través de este mismo principio de actualización que tiene como horizonte la segunda naturaleza. Cabe señalar que la realización concreta de este planteamiento encuentra serias dificultades en el marco ideológico actual, donde predominan enfoques que no suelen compatibilizar con una visión integral de la naturaleza humana.

La visión aristotélica puede arrojar mucha luz en cuanto a los avances de la filosofía de la naturaleza, a la ciencia, y la correcta definición del marco cultural. Se trata de dar categorías metafísicas a lo que denominamos modos de ser de lo natural mediante la teórica y los fenómenos venidos de la experiencia que nos va ofreciendo el mundo. La filosofía de la naturaleza aristotélica al empezar su análisis por una experiencia ordinaria, parte de una realidad mundana entendiendo las sustancias desde sus modos de ser y analizadas de manera causal, sin reducir a una sola los fenómenos, que por otra parte entiende su dinamismo y su estructura, características compatibles con la ciencia actual, incluso la idea de función y de finalidad podría dar luz a cierta franjas de oscuridad en lo que respecta a la naturaleza, esta entendida de manera general, concreta y antropológica. Siendo así que las ideas centrales de esta filosofía natural pueden formar un sistema de ideas que permitan conectar la naturaleza, la metafísica y la cultura.

La posición tomista, en parte, recoge el sentido de naturaleza aristotélica, este recoge el testigo y le da una dimensión teológica propia del contexto histórico. Añade o sustituyo la eternidad del universo por una metafísica de carácter creacionista, pone el foco en la existencia como acto de ser. Y establece a Dios como causa eficiente de la naturaleza y causa final de la misma. Actuando de causa ejemplar de la cual se participa en mayor o menor medida, o causa final-tendencial. El tomismo propone un modelo de la naturaleza que es a la

vez dinámica, porque conserva cierta libertad de los seres a la hora de obrar y a la vez una tendencia que hace que la naturaleza misma conserve en Dios su finalidad. Si bien estas ideas son compatibles con una filosofía de la naturaleza actual, deberían de integrarse formando una síntesis entre los conocimientos científicos presentes y la metafísica que plantea. No obstante, cabe plantear una dificultad en esta reformulación de la metafísica aristotélica, si bien el sistema tomista toma el concepto aristotélico de naturaleza, no lo respeta ya que para su reformulación la naturaleza es sublimada apareciendo junto con ella una sobrenaturaleza, esto hace que se añadan también una serie de virtudes teologales, así como una moral que debe dar medida a un mundo creado desde uno increado.

Una visión donde la naturaleza humana participa de la naturaleza divina. Esto nos lleva al papel que ocupa la cultura en este sistema. Siendo la misma algo enfocado a la perfección natural, dando una importancia a la realidad creada, pero en mediada que participe de la increada. La iglesia, los sacramentos y la vida recta al servicio de una moral, como consecuencia de ello deja a la filosofía como instrumento de la teología para un perfeccionamiento de este sistema. Esta posición cuenta con el problema de la posibilidad de asociación de lo cultural a lo espiritual y por ende con la posibilidad de asociación a lo religioso, siendo solo posible el sistema tomista en un mundo que entienda la religión, la moral y Dios como medida, causa eficiente, causa final y por supuesto causa ejemplar.

En la filosofía de la naturaleza humanista de carácter personalista, que, si bien sigue la corriente tomista en sus conceptos base, establece el foco en el dinamismo de la persona, esta persona, que es también individuo, debe, a través de la libertad, ir haciéndose persona. De este modo, la persona y su dinamismo se erigen como los conceptos clave que conforman una naturaleza humanista de corte personalista y existencial. Este edificio conceptual descansa sobre un esquema lógico y metodológico preciso, que revela una estructura de tipo atributivo (la persona como sujeto de propiedades), intrínseco (la dignidad le es inherente) y participativo (su ser depende de su relación con Dios). Dicha estructura metafísica es la que da forma a la cultura, entendida como un logro civilizatorio. Si bien la tendencia a crear cultura es natural en el ser humano, solo puede recibir propiamente este nombre cuando alcanza un grado elevado de desarrollo. Y este desarrollo, a su vez, solo es posible bajo la guía y el límite que provee una moral de raíz cristiana. Esta corriente filosófica encuentra su plasmación práctica en la doctrina de los **Derechos Humanos**, cuya piedra angular es

la **dignidad inviolable de la persona**. Sin embargo, este edificio jurídico y moral presenta una vulnerabilidad fundamental: su solidez depende por completo de la vigencia de su contenido moral. Si este fundamento desaparece o es negado, los pilares de la dignidad humana se vuelven extremadamente difíciles de argumentar, comprometiendo así la propia materialización de estos derechos.

En conclusión, dada la profundidad y complejidad de esta cuestión, cabe señalar que, independientemente del concepto de naturaleza que se adopte, la tarea del filósofo consiste en identificar las lógicas subyacentes para comprender cómo está construido cada sistema, es decir, determinar la metodología empleada con el fin de dilucidar el tipo de filosofía que se presenta. De este modo, resulta posible optar por aquel sistema que demuestre mayor capacidad para comprender la realidad y, con independencia de las ideologías predominantes, ofrecer respuestas a los problemas que puedan derivarse tanto de una univocidad focalizada, como de una equivocidad relativista, infinita. Solo queda señalar que, investigaciones de este calado, fundadas en la filosofía primera —ya sea de corte clásico como la aristotélica-tomista o contemporánea como el personalismo de Maritain— suelen tacharse de poco prácticas dado su grado de abstracción. "Sin embargo, este análisis metafísico no solo constituye el método filosófico por excelencia, sino que se revela indispensable para abordar los problemas actuales. Si no nos remontamos a las preguntas últimas sobre el ser y al examen de las causas primeras y últimas, nuestros estudios podrán tener un valor epistemológico o técnico, pero habrán abandonado el terreno específico de la filosofía: el de la filosofía primera. Lejos de ser una mera especulación, es este enfoque el único capaz de iluminar desafíos urgentes de nuestra época, como la fundamentación de una bioética ambiental sólida. Como bien señala el profesor J. Carabante: *“De hecho, la importancia de repensar la naturaleza se pone de manifiesto en la preocupación actual por el medio ambiente y exige respuestas de índole metafísica, no solo científica. Reflexionar nuevamente sobre Maritain puede ayudar a ello*¹⁹".

¹⁹ Carabante, J. M. (2024). Derecho al medio ambiente. Historia y fundamentos. En A. Navarro (Ed.), *Derecho, justicia y sostenibilidad ambiental* (pp. 21 y ss.). Pamplona: Aranzadi.

Referencias

- Alarcón, E. (2019). Naturaleza y cultura en santo Tomás de Aquino. *Revista Española de Teología*, 79(3), 397-405.
- Aquino, S. T. (1274). *Suma Teológica (Artículo 3: El nombre persona)*. Madrid: Autores Cristianos.
- Aquino, S. T. (2019). *De Trinitate (4ª ed.)*. Salamanca: Autores Cristianos.
- Aristóteles. (1981). *Metafísica*. Barcelona.
- Aristóteles. (2011). *Acerca del Alma*. Barcelona.
- Aristóteles. (2011). *Ética a Nicómaco*. Barcelona: RBA.
- Aristóteles. (2011). *Física*. Barcelona.
- Artigas, M. (2003). *Filosofía de la naturaleza*. EUNSA.
- Boecio. (1996). *Del De Trinitate De Boecio Santo Tomás De Aquino*. Public Domain.
- Bueno, G. (1996). *El sentido de la vida: Seis lecturas de filosofía moral*. Oviedo: Pentalfa Ediciones.
- Burgos, M. J. (2007). *Repensar la naturaleza humana (1ª ed., 1ª imp.)*. Eunsa, Siglo XXI.
- Carabante, J. M. (2023). *Ética y Derecho*. Seminario de Filosofía del Derecho, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Carabante, J. M. (2021). *La Suerte de la Cultura*. Editorial La Huerta Grande.
- Carabante, J. M. (2023). *La ética del cuidado: Desafíos y paradojas*. *Persona y Derecho: Revista de Fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*.
- Carabante, J. M. (2024). *Derecho al medio ambiente. Historia y fundamentos*. En A. Navarro (Ed.), *Derecho, justicia y sostenibilidad ambiental (pp. 21 y ss.)*. Pamplona: Aranzadi.
- Muñelo Cobo, J. C. (2011). *La invención del derecho en Aristóteles*. Dykinson.
- Muñelo Cobo, J. C. (2023). *De la Metafísica a la Política*. Seminario de Metafísica, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid.
- Muñelo Cobo, J. C. (2025). *La estructura homeostática de la filosofía*. Dykinson.
- Fernández Rodríguez, J. L. (2010). *Philosophica: Enciclopedia filosófica*. Obtenido de http://www.philosophica.info/archivo/2010/voces/ente_de_razon/Ente_de_razon.html
- Kant, I. (2013). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus.

- Mahner, M. (2022). Naturalismo. En M. Mahner, Naturalismo (p. 11). Pamplona: Laetoli.
- Maritain, J. (1930). Religión y cultura. Obtenido de https://www.jacquesmaritain.com/pdf/12_FyR/01_FR_RelCul.pdf?link=01_FR_RelCul.pdf
- Maritain, J. (1947). Los grados del saber: Distinguir para unir. Buenos Aires: Club de Lectores.
- Maritain, J. (1962). El Orden de los Conceptos/Lógica Forma. Buenos Aires: Club de Lectores. (Traductores: Gilberte Motteau, Mariano Arguello).
- Maritain, J. (1980). Filosofía de la naturaleza: Ensayo crítico acerca de sus límites y su objeto. Buenos Aires: Club de Lectores.
- Maritain, J. (1984). Para una filosofía de la persona humana. En J. Maritain, Para una filosofía de la persona humana.
- Maritain, J. (1999). Humanismo integral. Biblioteca Palabra.
- Maritain, J. (2002). El hombre y el Estado (2ª ed.). Encuentro.
- Maritain, J. (2023). El Hombre y el Estado. En J. Maritain, El Hombre y el Estado (p. 88). Madrid: Encuentro.
- Moreno, F. (s.f.). La oposición entre naturaleza y cultura: Un malentendido histórico. Instituto «Jacques Maritain».
- Muinelo Cobo, J. C. (2011). Vlex. En J. C. Muinelo Cobo, La invención del derecho en Aristóteles (pp. 47-87). Madrid: Dykinson.