

*Todos marcharon hacia el bosque. El virtuoso ejercicio de gestionar la naturaleza en la Edad Moderna*¹

Gijs Versteegen

Universidad Rey Juan Carlos

gijs.versteegen@urjc.es

<https://orcid.org/0000-0002-3157-2664>

José Antonio Guillén Berrendero

Universidad Rey Juan Carlos

jose.guillen@urjc.es

<https://orcid.org/0000-0001-9670-5037>



Recibido: junio de 2021.

Aceptado: septiembre de 2021.

Resumen

El texto que presentamos ofrece un análisis de la relación del hombre con la naturaleza durante la Edad Moderna. Para ello partimos de considerar que la naturaleza presenta una doble dimensión: es espacio de aprovisionamiento y escenario de reflexión. Estas dos características imprimen a la relación del hombre con el medio y el paisaje una visión moral, ética y otra económica. Por ello, filósofos, arbitristas, moralistas e historiadores no cesaron en sus esfuerzos por referirse al medio natural y reflexionar sobre la actitud del ser humano ante él. Este trabajo, presentado a modo de díptico, pretende ofrecer una serie de reflexiones generales sobre este hecho para luego adentrarse en un estudio más concreto mediante una aproximación al *Criticón* de Baltasar Gracián y su explicación sobre la simbiótica relación entre ser humano y naturaleza.

Palabras clave: visión antropológica; naturaleza; Gracián; *Criticón*; virtud; territorio

Resum. *Tots van marxar cap al bosc. El virtuós exercici de gestionar la natura a l'Edat Moderna*

El text que presentem ofereix una anàlisi de la relació de l'home amb la natura durant l'Edat Moderna. Per a això, partim de la consideració que la natura presenta una doble dimensió: és espai d'avituallament i escenari de reflexió. Aquestes dues característiques donen a la relació de

1. Este trabajo se inscribe dentro de los resultados de los proyectos «Madrid, Sociedad y Patrimonio: pasado y turismo cultural» (H2019/HUM-5989) del Programa de actividades de I+D entre grupos de investigación de la CAM en Ciencias Sociales y Humanidades 2019, cofinanciado por el Fondo Social Europeo, y «Las raíces materiales e inmateriales del conservacionismo ambiental de la Península Ibérica (siglos xv-xix)» (SUSTINERE), acción financiada por la Comunidad de Madrid en el marco del Convenio Plurianual con la Universidad Rey Juan Carlos en la línea de actuación 1, Programa de «Estímulo a la investigación de jóvenes doctores».

l'home amb l'entorn i el paisatge una visió moral, ètica i econòmica. Per això, filòsofs, arbitristes, moralistes i historiadors no van deixar de referir-se a l'entorn natural i reflexionar sobre l'actitud de l'ésser humà davant seu. Aquest treball, presentat com un díptic, pretén oferir una sèrie de reflexions generals sobre aquest fet i, després, aprofundir en un estudi més concret a través d'una aproximació a l'obra *Criticón* de Baltasar Gracián i la seva explicació de la relació simbiòtica entre l'ésser humà i la natura.

Paraules clau: visió antropològica; natura; Gracián; *Criticón*; virtut; territori

Abstract. *They all marched into the forest. The virtuous exercise of managing nature in the Early Modern Age*

This text offers an analysis of the relationship between man and nature during the Early Modern Age. First, we consider the double dimension of nature as a provisioning space and as a scenario of reflection. These two features give to the relationship of man with the environment and the landscape a moral, ethical and an economic dimension. For this reason, philosophers, *arbitristas*, moralists, and historians continuously referred to the natural environment and reflected on the attitude of the human being towards it. This essay, presented as a diptych, aims to offer a series of general reflections on this fact and then delve into a more concrete study through an approach to the *Criticón* of Baltasar Gracián and his explanation of the symbiotic relationship between human beings and nature.

Keywords: anthropological vision; nature; Gracián; *Criticón*; virtue; territory

Sumario

La virtud de las plantas	La resonancia entre hombre y naturaleza
La virtuosa gestión del territorio	A modo de conclusión
La distinción humana	Bibliografía

En los últimos años, las investigaciones entre relaciones socioculturales y ecología han gozado de una buena fortuna crítica, apoyadas en la preocupación que tanto instituciones como ciudadanos del siglo XXI manifiestan hacia la salvaguarda de nuestros espacios culturales y naturales. El fondo de esta inquietud es un debate sobre la relación entre el hombre y la naturaleza que con creciente énfasis se enmarca dentro de una nueva época geológica denominada antropoceno, que considera al ser humano como una potencia catastrófica para su entorno natural. Según muchos estudiosos, los actuales problemas medioambientales, causados por la voracidad energética del ser humano, deben relacionarse con una manera de contemplar y comprender la naturaleza que tiene su origen en una perspectiva antropocéntrica clásica y judeo-cristiana, que comienza y termina con la pregunta por la identidad del ser humano. Siguiendo esta argumentación, esta cuestión implica establecer una prioridad y encierra una relación de poder: la naturaleza está al servicio del hombre o, de manera más matizada en la llamada «*stewards-*

hip tradition», el hombre figura como gestor de la naturaleza (Barry, 2007: 34-43).

Como ha afirmado el filósofo René ten Bos, esta perspectiva no está libre de ironía: la geología, en esencia una historia de la tierra caracterizada por la desaparición de la providencia divina y del papel central del ser humano, llegando al antropoceno como última época, vuelve a dar al hombre su antiguo protagonismo, ciertamente en condición de villano insaciable (Bos, 2017). Y, tal vez, en esta proyección del hombre está la verdadera diferencia: la denominación *antropoceno* lleva implícita una visión pesimista del ser humano que frecuentemente pone la esperanza en la salvación mediante la tecnología, percibida como única alternativa realista a un futuro visto en términos apocalípticos. A diferencia de esta concepción pesimista del ser humano, dentro de las reflexiones morales de la Edad Moderna en torno a la virtud, la bondad seguía siendo un objetivo al alcance del hombre. No por una confianza ingenua en su benevolencia intrínseca, sino como resultado de la educación y el ejercicio (Hadot, 1999; Sloterdijk, 2012), esto es, una perspectiva que parte de la práctica y no de la especulación teórica sobre la idiosincrasia del hombre. El ejercicio basado en la reflexión conducía a la virtud, que se ejercía en la práctica y que determinaba la relación del hombre con su entorno exterior, social, y también, algo que a menudo se olvida, natural.

En las páginas que siguen, pretendemos mostrar la necesidad de conocer la vinculación hombre-naturaleza no ya desde un punto de vista técnico, sino moral, sustancial, ese viejo sustancialismo aristotélico que define los vínculos entre un ser vivo y racional y el artificio conceptual que es el territorio. Pero ¿cuál es la ilación dialéctica del hombre con la naturaleza y su gestión? Parece acertado pensar que el paradigma ecologista intenta interpretar la gestión del territorio en la Edad Moderna como un hecho que debía tender a la sostenibilidad. Se trataba de una relación en la que el hombre, en su dimensión natural e institucional, establecía las estrategias económicas y culturales para apropiarse de las materias primas y de las posibilidades de transformación de estas en artefactos. Parece notorio que, dentro de la filosofía ambiental que definía la relación entre el hombre y la naturaleza, esta estaba poseída de un carácter de acción egoísta, en la que el hombre sometía al medio natural a sus intereses económicos y estéticos, convirtiéndola en una realidad mensurable, contemplativa y concreta con la que relacionarse.

En el concepto de naturaleza que abordamos, debemos adentrarnos primero en una concepción básica que nos remontaría a su dimensión más clásica de *physis* o, lo que es lo mismo, que nos encontramos ante un todo orgánico, sistémico, apriorístico y sin interacción humana, como una suerte de cuadro que debía ser leído con la inteligencia al modo platónico. También podemos optar por una visión más pragmática, en la que el hombre actúa sobre la naturaleza, tomada como paisaje de abastecimiento y casi como acontecimiento. Naturaleza percibida y ordenada y/o naturaleza caótica se mezclaban en una suerte de plenitud al contemplar la relación del hombre con la naturaleza.

Este ensayo está organizado en dos secciones diferentes que, sin embargo, buscan responder a la misma pregunta sobre los límites de la explotación de la naturaleza en la Edad Moderna, las posibilidades de establecer una relación vir-

tuosa con ella y los matices que deben introducirse, a nuestro juicio, en la equivalencia entre antropocentrismo y catastrofismo. En la primera parte, nos centramos en la práctica y teoría moderna de la gestión del territorio en la Monarquía de la España moderna, considerando los bosques como paradigma de un espacio de naturaleza salvaje que potencialmente podría destinarse a la explotación. En la segunda parte, reflexionamos sobre la relación entre hombre y naturaleza desde la reciprocidad virtuosa, comparando la perspectiva holística de Gracián con la analítica de Descartes.

La virtud de las plantas

El romanticismo, como argumentó Rafael Argullol, vino a resaltar el problema de la escisión entre hombre y naturaleza que ya aparece en algunas de las visiones que plantearon autores del XVIII como Rousseau o George-Louis Leclerc, conde de Buffon (Argullol, 2006: 43). Para estos, visionarios y casi exegetas de una tipología de mundo natural, la naturaleza era producto del modo en el que era percibida (Díaz Alarcón, 2010: 64), de tal suerte que podía ser contemplada como contenedor de bienes y productos o, simplemente, como lugar de deleite. La condición *sine qua non* de esta circunstancia es el imperativo de gestión y articulación que llevaba implícito.

Hace ya algunos años, muchos, se desarrolló la idea sobre la existencia de un conjunto de criterios y conceptos vinculados con los usos de la explotación de los recursos naturales que se relacionaban con una forma inusitada de explotación capitalista de los mismos (Moore, 2016). Sin embargo, podemos hablar, para la Edad Moderna, de una clara «economía moral» aplicable a los usos y explotación de los recursos naturales que mucho tiene que ver con concepciones mentales en las que los factores de la virtud parecen presidir las acciones que tienen como objetivo la producción y utilización de esos recursos. Como indicó Yun Casalilla para hablar de las economías aristocráticas, existe un «delicado equilibrio entre ganancia y prestigio» (Yun Casalilla, 2005: 46). Es en esta lógica en la que debemos y queremos tratar la relación entre hombre y naturaleza.

Neutralizar la clásica asociación de ideas naturaleza = recursos económicos = explotación, que asumimos que era propia de la Edad Moderna, y construir un modelo de relación económica y también moral, en el que la naturaleza, el bosque en concreto, adquiere un carácter de bien a preservar y transmitir a los siguientes pobladores de la tierra, asumiendo que la explotación de los recursos debe ser sostenible, ¿es un nuevo paradigma teológico? Pareciera, ahora, que la relación entre bosques y hombre fuera la misma que la que tanto la mitología como la religión establecieron entre el hombre y el paraíso.

Para dar una satisfactoria respuesta a esta cuestión, lo primero que debemos tener en cuenta es el carácter disruptivo que se confiere hoy a los malos usos y la explotación «salvaje» de los recursos forestales, acercando, en este caso, la naturaleza humana y su dimensión «positiva» al efecto benefactor y salutífero de conservar la naturaleza en un régimen de explotación sostenida, lo que sería una forma extrema de comportamiento virtuoso. Hay por lo tanto, hoy, una relación

de inhibición «ecológica» para maltratar a la naturaleza en función de los intereses de un Estado o de un conjunto de empresarios; hay una evidente actitud de percibir y explicar la explotación —irracional se dice— de los recursos forestales como una suerte de pecado original y que un uso descontrolado, «insostenible», nos llevará a un remedo del reino de la muerte como contraposición al paraíso.

Según el axioma clásico que Voltaire refiere en su *Filósofo Ignorante* y que atribuye a una cita de uno de los discípulos de Platón, «los mundos que Dios podía crear eran o mejores, o perfectamente iguales o peores [...]», pero ¿todos los mundos gestionados por el hombre son mejores, iguales o peores entre sí? La Edad Moderna representa una marcha hacia muchos destinos para el hombre y, en esa aventura, algunos marcharon hacia la naturaleza como lugar de ocupación primordial. Bosques, montes, ríos y mares se convirtieron en escenarios de la pugna política de los diferentes Estados dinásticos y obligaron a elaborar un conjunto de normas de articulación y gestión; cuando no de mera contemplación. El territorio, el espacio, era un escenario económico y moral en el que la sociedad económica y la humana contemplaban, con consideraciones algo diversas, la dimensión moral de la filosofía del paisaje.

Durante el tardohumanismo, se consideró la naturaleza como un mecanismo. Del mismo modo, durante el siglo XVII se acuñó una forma más heterogénea sobre la expresión literaria del concepto de naturaleza. De esta manera, el entorno natural fue secularizado, eliminando la acción divina como motor primigenio. La naturaleza secularizada ayudaba a establecer formas de acercamiento, ordenación y explotación más concretos, convirtiéndose en un valor supremo de reflexión para el ser humano. Se trataba de una forma superior y diversa de interpretación del paisaje y del hombre. Desde la nueva concepción de la naturaleza, existía un principio armónico que la rige, siendo el hombre el que lo interprete e interpele en diversas estrategias que convergen en un sistema organizado. ¿Se abrió en este período la brecha entre hombre y naturaleza que hoy tanto se lamenta?

El célebre Guy de La Brosse publicó en 1628 el texto *De la Nature, vertu et utilité des plantes, divisé en cinq livres*. Dedicado a Richelieu, ensalzando sus virtudes y su honor, en sus páginas recorre diferentes aspectos que van desde la excelencia natural de las plantas hasta los valores de la ciencia como remedio de muchas de las cuestiones que asolaron su tiempo. El propio autor manifiesta una convicción intelectual y moral en que las plantas poseen capacidades sanadoras. En su condición de médico de Luis XIII y gestor del Jardín Real de Plantas Medicinales, es capaz de establecer una identificación entre salud, naturaleza y belleza. Atribuye a las plantas la capacidad de poseer elementos de belleza, bondad y diversas formas de virtudes, algo semejante a lo que ya podemos observar en el lema que aparece en el timbre comentado por Fernández de Oviedo en sus *Batallas y Quinquagenas* y que continuaría la línea de un tópico atribuido a Aristóteles según el cual los árboles son curativos si se plantan en determinados terrenos (García Arranz, 2019). En este caso, el botánico galo disecciona el jardín a modo de institución (Howard, 1978), de tal fortuna que hay una evidente apología de la filosofía de las plantas y sus dimensiones morales, lo que afectaba, sin ninguna duda, al agente básico en toda la relación: el ser humano.

El jardinero, el agricultor era una suerte de hombre poliédrico (experto en botánica, en ciclos naturales, ritmos de crecimiento y quizá filósofos). En este sentido, es evidente que la materia prima que la naturaleza ofrece al hombre tiene una dimensión fenomenológica y estética. ¿Cuáles son las virtudes de las plantas? Como si de una analogía entre horticultura, arte y moral se tratara, el autor desglosa los elementos singulares que las plantas poseen y establece, con ello, una forma de relación entre el hombre y la naturaleza que excede en mucho los parámetros de lo estrictamente hortofrutícola para adentrarse en un universo de cualidades morales a modo de espejos de virtudes. El alma de las plantas obligaría a sus cuidadores a ser igualmente honestos. Las especies vegetales son para de La Brosse, almas («âme») y expresan una voluntad incorruptible de ser para el bien. Las plantas, además, eran bellas, de donde podemos extraer que la relación belleza-bondad, planteada en términos aristotélicos, era más que obvia. Su visión sobre las plantas no solamente se corresponde con una filosofía moral, sino con una notoria filosofía botánica (Arber, 1913).

En las economías de la Edad Moderna, podemos entender que existía una forma de determinismo ambiental en el que se expresaba el modo en el que el hombre se relacionaba con el medio natural. Ratzel en su obra *Antropogeografía* ya expresó cómo el medio natural determinaba la acción humana; en este sentido, podríamos identificar como una forma de seducción la relación de interioridad y exterioridad que el hombre moderno estableció con el medio natural. La vulnerabilidad general que hoy atribuimos al medio natural no era algo tan frecuente en el siglo xvii. El paisaje natural (original, transformado o intervenido) proporcionaba un visible efecto de determinación y de búsqueda de la fortuna. El hombre que administraba, admiraba u ordenaba la naturaleza lo hacía obedeciendo a un plan político, en el deseo y la convicción de que de ello se derivaría un apoyo sustancial al sostenimiento y conservación de la Monarquía.

¿Gestores o expoliadores? El hombre moderno convirtió el territorio en espacio luminoso. La voluntad de trabajarlo, conocerlo, explotarlo y gestionarlo transformó la propia concepción del espacio natural, ya fuera como evocación del paraíso o como mero depósito de recursos. Del mismo modo, el hombre fue cambiando su relación con la naturaleza, ya fuera como espacio, concepto o realidad inmaterial. En el territorio, el hombre moderno sucumbió a realizar un conjunto de operaciones totalizadoras que englobaban sus imaginarios filosóficos y un no menor conjunto de saberes prácticos.

En los años finales del siglo xvi y durante todo el siglo xvii, proliferaron un elevado número de recetas sobre los males que aquejaban a la Monarquía de España elaboradas por arbitristas, moralistas, filósofos e historiadores. Estos pensadores dedicaron páginas a criticar actitudes ociosas hacia la naturaleza y comenzaron a elaborar argumentos en defensa de las actividades relacionadas con el campo como actividades «nobles». Encauzar en los términos de lo razonable y necesario la práctica de una correcta y constante gestión de los espacios naturales se convirtió en un requerimiento del ideal del perfecto ciudadano económico y político. No fue un fenómeno exclusivamente peninsular y había

algo de necesidad de organización política del mundo natural y de sus posibilidades productivas.

La virtuosa gestión del territorio

¿Hay una regla para la gestión virtuosa de los recursos naturales y del territorio? Obviamente, dentro de la teoría general de la virtud que presidió desde el tardohumanismo la teoría política en Europa, podríamos responder con un rotundo sí. Además, debemos entender que dentro de los trabajos e investigaciones que tienen la historia económica como plano de fondo, el estudio de los valores mentales que configuraron las conductas económicas es algo bastante útil para la comprensión de los fenómenos de explotación y uso de los recursos naturales y de los flujos económicos.

Como hemos dicho, durante los siglos XVII y XVIII el pensamiento económico y la filosofía moral tomaron el territorio, la naturaleza, como un escenario de reflexión a todos los niveles: gestión y reflexión formaban parte de un mismo espacio de explicación de la relación del hombre con el medio natural. Por ello, y desde el punto de vista de la explotación, el fenómeno del arbitristo fue algo bastante recurrente. *Donneurs d'avis* en Francia, *zéleux* en las Provincias Unidas, *arbitristi* y *projekten-macher* en Italia y el Imperio, respectivamente, buscaron explicar los problemas de gestión del territorio para resolver las carencias y las «anomalías» en su explotación. La heterogeneidad de asuntos que los arbitristas trataban no constituía un programa concreto, pero estos ofrecían, sin embargo, una forma de interpretación de problemas inherentes a las diferentes monarquías europeas ante sus dinámicas de declinación.

En el caso de España, este tema constituyó una profunda y determinada preocupación por detectar los persistentes males que aquejaban a la Monarquía de España. Como señaló Anne Dubet, los arbitristas castellanos no conformaban un grupo de pensamiento (Dubet, 2003; García Guerra, 2003), por lo que sus diagnósticos y soluciones fueron heterogéneos y no siempre bien explicados. Su preocupación basculaba entre la propuesta alocada y la siempre ponderada explicación de los hechos, lo que, sin duda alguna, llevaba al espacio de lo político la gestión del territorio agrícola, ganadero y forestal. Esta forma de percibir la naturaleza como espacio que confiere bienes, riquezas y, a la larga, prosperidad también fue abordada por Juan de Mariana, quien, en su conocida *Del rey y de la institución real* y como señaló el profesor Gutiérrez Nieto, abogaba por una notoria extensión de las tierras cultivadas (Gutiérrez Nieto, 1986).

Parece que algunos arbitristas abogaban por vincular, en sus propuestas, algunas disciplinas de la filosofía moral, aquellas que partían del gobierno de uno mismo, de tal suerte que el agricultor era un trasunto de hombre de la república que participaba del gobierno de la virtud en el ejercicio y gestión del territorio. Sin ir más lejos, uno de los más connotados, como fue Gaspar Gutiérrez de los Ríos, situaba la agricultura como una de las artes liberales y proponía que no fuera considerada un trabajo vil (Gutiérrez de los Ríos, 1600: 227-228). En el pensamiento de estos, debemos considerar el medio natural como una *estancia*,

esto es, un lugar sistematizado, ordenado y organizado. En este espacio, la relación del hombre con el medio natural se concibe y percibe desde tres esferas: el bosque como naturaleza; una segunda, el bosque como recurso y, finalmente, el bosque como idea. En este sentido, la actitud del individuo, más allá de las coordenadas cronológicas en las que nos movamos, recorre tres niveles: el hombre que contempla el bosque, el hombre que lo explota y, por último, el hombre que lo interpreta, lo piensa: dimensión estética, económica e intelectual.

El pensamiento económico y la valoración moral sobre las actividades destinadas a la explotación de los recursos naturales son fuente evidente de conflicto, pero hubo, sin embargo, una interpretación moral del correcto uso que se plasmaba en una tradición intelectual que, desde el pensamiento económico, buscó la forma de conjugar virtud con beneficio. Autores como Martín de Azpilicueta, Tomás de Mercado, Domingo de Soto o Francisco de Vitoria, miembros de la denominada Escuela de Salamanca, propusieron siempre una forma racional de gestión de los recursos.

En un tema como el que aquí nos convoca y dada la temática general del resto de trabajos, sería conveniente poner de manifiesto que eso que Koldo Trápaga llama «edad de la madera» (Trápaga Monchet, 2019: 106) no lo es únicamente desde un punto de vista descriptivo, sino que invoca toda una forma de comprensión de los fenómenos económicos y estaría estrechamente vinculada a la forma de gestión de la Monarquía de España en sus diferentes territorios e, igualmente, de relación del hombre con el medio natural. ¿Qué es un árbol? ¿Qué es un barco? ¿Cuál es la relación del hombre con el recurso natural y su conversión en un artefacto tecnológico de conquista y comercio? La respuesta a estas cuestiones obliga igualmente a plantear otra, ya que no solo apelan a la dimensión productiva de la relación hombre-naturaleza. El hombre es un lector del territorio. Un privilegiado que puede, como reza el título de la obra de Lorenzo Ortiz, *Ver, oír, oler, gustar y tocar* (1687) los elementos de la naturaleza. Esta realidad pone al ser humano, como un espectador con un corazón y afectos determinados, a conquistar ese paisaje económico, moral o estético. Ello propició una relación antropológica con el espacio y medio natural que convertía la labor del agricultor en un hábito propio de santos. Afirmación de Alonso de Herrera: «labrar el campo es vida sancta, vida segura de sí misma llena de inocencia y muy agena de peccado y no se quien pueda decir ni contar las excelencias y prouechos que el campo acarrea» (Alonso de Herrera, 1620).

Valoraciones éticas y estéticas aparte, hay algunos espacios naturales, como los Sitios Reales, que obedecían a una forma de percepción de la naturaleza bien ordenada en la que la obra de autores como Gregorio de los Ríos jugaba un papel de normativización, al igual que ocurría con toda la literatura de jardines de su tiempo. Para De los Ríos, el jardín constituye el espacio perfecto para la relación entre el hombre y la naturaleza. Según parece, en 1620 incluyó en la segunda edición de su texto una serie de reflexiones sobre los bosques y los árboles (Armada Díaz de Rivera y Porras Castillo, 1991: 27), lo que debemos situar dentro de las obligaciones que los autores adquieren en ocasiones con los temas que tratan.

Claro que esto nos llevaría a interpretar que, tras la explotación del campo, de los recursos naturales, se encierra algo más que una simple actividad económica que tiene sus potencias en el arte de la labor de los recursos forestales y podríamos comprender que, durante la Edad Moderna, existían formas de interacción hombre-naturaleza que estarían próximas al concepto de relación melancólica, como podemos extraer de la vasta producción de textos que tienen la naturaleza, la agricultura y la jardinería como tema. Desde esa obra primigenia *De Scriptores rusticae* publicada en 1472 en la que, como afirma Carmen Añón, aparecían ya las obras de Catón, Varro, Palladius o Collumella (Añón Feliú, 1991: 81). Todos estos textos y su recepción en el mundo renacentista y barroco definían un modo de relación directa entre el hombre y la naturaleza entendida como espacio de provisión; cabría preguntarse ahora: ¿espacio de alteridad?

La distinción humana

Ciertamente, la visión antropocéntrica implicaba una alteridad que se expresaba a través de la jerarquía. Sin embargo, la relación entre hombre y naturaleza, siendo jerárquica, no excluía la reciprocidad. La virtud, que daba la distinción al ser humano sobre los demás seres, y la naturaleza se consideraban conceptos intrínsecamente relacionados. Su existencia autónoma era impensable, como la propia denominación de la virtud como «segunda naturaleza» revelaba. La virtud no solo implicaba un dominio de la razón sobre la primera naturaleza corporal, el ámbito de las pasiones y los apetitos, que el hombre compartía con los animales, sino también una consciencia y reflexión sobre ella, que no es lo mismo que su represión. Dentro de la tradición clasicista, la racionalidad y la corporalidad constituían dos realidades que se necesitaban, siendo imposible que la razón se desarrollase sin la contrapartida emocional y pasional, ni el cuerpo podía cobrar identidad humana sin la razón.

Por otra parte, la naturaleza creada por Dios formaba el entorno en el que el hombre debía encontrar su lugar, siendo este, según el libro del Génesis, el último ser en llegar al mundo. De esta manera, la naturaleza orientaba y daba significado a la existencia del ser humano. El mundo natural funcionaba como un espejo que constituía una referencia comparativa para la acción humana, a la vez que era su hábito natural. Esto permitía al hombre desarrollar su identidad, diferenciándose del entorno natural, a la vez que le obligaba buscar la coexistencia con él. Aunque esto implicaba que sin la presencia del hombre la naturaleza carecería de sentido, esta visión holística implicaba una mutua dependencia que se contemplaba desde diversos ángulos, como la explotación de los recursos naturales, la búsqueda de la curación a través de las plantas medicinales, la construcción de los jardines como espacios de contemplación o la identidad del hombre como ser racional.

A nuestro juicio, una de las reflexiones más interesantes de la modernidad española que aborda la relación entre el hombre, la moral y la naturaleza son las primeras crisis de *El Criticón* (1651-1657) de Baltasar Gracián. Un texto que, por otra parte, se escribía en un momento en el que la concepción científica de la

naturaleza, destinada a destruir la visión clásica holística, comenzaba a imponerse. Este proceso, en todo caso, no era unívoco. Revisiones historiográficas medioambientales, frecuentemente, pasan demasiado rápido de la perspectiva clásica y la bajomedieval tomista a la interpretación científica moderna, contraponiendo ambas, sin prestar atención a mutuas influencias y olvidándose de posiciones que todavía, creemos, tienen su relevancia hoy en día, como es la historia del encuentro entre Andrenio, criado entre fieras en la isla paradisíaca de Santa Elena, y el náufrago Critilo (Barry, 2007).

Esta narración, que constituía una reflexión filosófica que meditaba sobre el lugar que correspondía al hombre en el cosmos, comenzaba con la historia de Andrenio, quien poco a poco se hace consciente de su identidad humana. Al crecer encerrado en una cueva oscura, comienza a desarrollar la luz interior de la razón, que se manifiesta en primera instancia como consciencia de ser, y a continuación como ser que se diferencia de las bestias que le acompañan.

Pero, llegando a cierto término de crecer y de vivir, me salteó de repente un tan extraordinario ímpetu de conocimiento, un tan grande golpe de luz y de advertencia, que revolviendo sobre mí comencé a reconocirme haciendo una y otra reflexión sobre mi propio ser: ¿Qué es esto, decía, soy o no soy? Pero, pues vivo, pues conozco y advierto, ser tengo. Mas, si soy, ¿quién soy yo?, ¿quién me ha dado este ser y para qué me lo ha dado?; para estar aquí metido, grande infelicidad sería (Gracián, 2009: 71).

La posible alusión al *Discurso del Método* de Descartes (1637) permitía a Gracián realizar el ejercicio de pensar de nuevo la razón de ser del hombre en el mundo y, como veremos, sus relaciones morales con la naturaleza, semejante a la manera en la que los iusnaturalistas repensaban las relaciones políticas y morales entre los hombres partiendo de la construcción imaginaria del estado de naturaleza. La pregunta de Andrenio suponía en la obra de Gracián el punto de partida sobre el que asienta su concepción ontológica de la persona (Andersen, 2013).

La razón humana, esa «luz natural», como la denominaba Descartes, se manifiesta en Andrenio en esa guarida donde apenas entraba la luz del cielo. No son las impresiones sensibles las que ponen en funcionamiento la razón, sino que esta se despierta de manera autónoma en forma de un «extraordinario ímpetu de saber». Esta concepción de la razón resuena con la idea cartesiana según la que la claridad de la razón constituye la única certeza que afirma la existencia humana, precisamente por su autonomía, es decir, su independencia de la impresión de los sentidos (Descartes, 2008: 26).

Andrenio se desarrolla como ser racional antes que social. También en este sentido hay una correspondencia con la visión cartesiana. Parte de la originalidad del pensador francés, a fin de cuentas, es convertir la existencia de una cuestión ontológica en una epistemológica, mediante la desvinculación de la razón y el habla y de esta última de su condición social como rasgo humano primordial, que en la perspectiva holística clasicista aparecían íntimamente vinculados. A través del personaje de Andrenio, Gracián profundizaba en la manera en la que

la razón se presentaba en el ser humano estando solo, rodeado únicamente por la naturaleza y seres no racionales. En estas circunstancias, en Andrenio se desarrolla un deseo de conocer y de encontrarse con sus semejantes, primero a través de los tormentos que sufre cuando se ve confrontado con su impotencia para salir de la cueva y, luego, por la agonía y el deseo de morir que le provoca escuchar voces humanas provenientes de barcos que pasaban cerca de la isla. La razón se presentaba en Andrenio, por lo tanto, sin tener todavía la facultad del habla. Y Gracián lo representaba de manera dramática en la narración: «¡Qué de soliloquios hacía tan interiores, que aun este alivio del hablar exterior me faltaba!» (Gracián, 2009: 72).

Tanto para Gracián como para Descartes, la condición racional del hombre se vinculaba a la pregunta de la razón de su existencia, que solo puede residir en Dios. El axioma *cogito ergo sum* le servía a Descartes para desarrollar su prueba de la existencia divina: aunque el ser humano tiene sus limitaciones, siendo frecuentemente preso de la confusión, y tiene dudas, sufre tristeza y vive engañado por las apariencias de los sentidos, también es capaz de desarrollar ideas como las demostraciones geométricas que son inequívocas. Estas ideas perfectas solo pueden derivarse de algo que a su vez es perfecto, puesto que lo perfecto no puede derivarse de lo imperfecto. Deben, por lo tanto, haber sido insertas en el ser humano por un ser perfecto, que forzosamente es un ser independiente del hombre, puesto que un ser perfecto no puede necesitar a otro que no lo es (Groot, 2017).

Esta prueba axiomática de la existencia divina se expresaba para Descartes de manera evidente en la naturaleza, particularmente en el cuerpo humano, cuyo funcionamiento describía extensamente. En un intento de comprender la complejidad del funcionamiento corporal, Descartes reducía lo desconocido a lo conocido, comparando el cuerpo con una máquina ingeniosa, mucho más sofisticada que todo lo que podría fabricar el hombre:

Si consideramos el cuerpo como una máquina, hemos de venir a la conclusión de que es mucho más ordenada que otra cualquiera y sus movimientos más admirables que los de las máquinas inventadas por los hombres, puesto que el cuerpo ha sido hecho por Dios (Descartes, 2008: 35).

Nuevamente llama la atención el paralelismo con la narración de Gracián, cuando Critilo responde a la sorpresa expresada por Andrenio sobre el «orden, variedad, y grandeza desta gran fábrica que vemos y admiramos», que

[...] si aunque todos los entendimientos de los hombres que ha habido ni habrá se juntaran antes a trazar esta gran máquina del mundo y se les consultara cómo había de ser, jamás pudieran atinar a disponerla; ¡qué digo el universo!: la más mínima flor, un mosquito, no supieran formarlo. Sola la infinita sabiduría de aquel supremo Hacedor pudo hallar el modo, el orden y el concierto de tan hermosa y perene variedad (Gracián, 2009: 72-73).

A pesar de las similitudes entre Gracián y Descartes, no menos llamativas son las diferentes conclusiones que ambos autores derivan de sus reflexiones sobre la

razón humana. El pensamiento axiomático de Descartes, que le obligaba a ir prescindiendo hasta llegar a la esencia absoluta de las cosas, tenía como consecuencia que la dimensión corporal del hombre, que tiene en común con los animales, perdía su cualidad como rasgo distintivo esencial. El cuerpo quedaba reducido a su realidad material, a una máquina, una *res extensa* por oposición a la *res cogitans*. El resultado es una visión dualista, el precio por abandonar una perspectiva más holística del ser humano, cuyas limitaciones Descartes mismo señalaba, al intentar demostrar que el alma

no ha sido sacada de la fuerza de la materia, sino que ha sido expresamente creada y que no basta que habite en el cuerpo para dirigir sus miembros como un piloto su navío. Es preciso que alma y cuerpo estén unidos íntimamente, formando un todo homogéneo, el hombre racional (Descartes, 2008: 37).

Descartes intentaría resolver el dualismo creado por él en el *Tratado de las pasiones*, pero no pudo evitar que la razón desde entonces se convirtiera, según Gilbert Ryle, en «un espíritu en una máquina» (Groot, 2017: 46). A nuestro juicio, ambas perspectivas, la clásica holística de Gracián, que permitía la moralización de la naturaleza, y el dualismo cartesiano, que la impide, señalaban dos maneras distintas de contemplar la naturaleza.

La resonancia entre hombre y naturaleza

Gracián describía a Andrenio como observador del «plausible [en el sentido de digno de aplauso] teatro del universo» (Gracián, 2009: 73). No obstante, a pesar de figurar como mero espectador, la relación del hombre con la naturaleza en *El Criticón* no llega a fracturarse en un dualismo cartesiano, puesto que para Gracián el cuerpo mismo sigue siendo un rasgo distintivo esencial del ser humano. Andrenio es capaz de hacerse «concepto de sí mismo» a través de la razón que le permite ver que es distinto de los animales: no está cubierto con una piel; expresa sus emociones a través de la risa y el llanto, mientras las fieras solo aúllan; camina derecho, en vez de inclinarse hacia el suelo; tiene manos en lugar de garras. Descartes, sin embargo, en su búsqueda del rasgo esencial humano, excluía expresamente que lo observado por los sentidos, esa «base movediza de simples impresiones de la sensibilidad», pudiese facilitarle la certeza y evidencia que perseguía (Descartes, 2008: 26).

Aunque la poca fiabilidad de los sentidos es una certeza no menos presente en la obra de Gracián, el dualismo que planteaba entre el cuerpo y el espíritu era un problema esencialmente moral (Egido, 2014). Se presentaba como una expresión de la oposición entre lo exterior y lo interior, la apariencias y lo verdadero. Esta distinción estaba vinculada al juicio moral de la persona, que se afina con la experiencia y el ejercicio, no a las limitaciones intrínsecas de los sentidos. De acuerdo con su visión holística, Gracián partía de una reciprocidad entre cuerpo y alma: el juicio moral afina los sentidos, con lo que aumenta el discernimiento y la perspicacia de la persona, que es el resultado de la capacidad de ver en el sentido

físico y figurativo a la vez. Cuerpo y espíritu se perfeccionan mutuamente, hasta constituir un conjunto armonioso.

La escena en la cueva con Andrenio preso de la desesperación, queriendo salir, muestra esta reciprocidad de manera dramática. Una vez despertada la razón, esta se manifiesta en el deseo de conocer, la curiosidad, es decir, en forma de una pasión, que activa la capacidad de discernimiento, exclusivamente racional. El resultado de la comparación entre su propio ser y el de los animales tiene como consecuencia la consciencia de sí mismo como ser humano, que va acompañada de la idea de que no está en su lugar natural. Esta constatación despierta su malestar emocional, y su deseo de salir de la cueva, incrementado por el impacto sobre él de los sonidos de las olas y las voces humanas que llegaban desde el exterior. La razón y las pasiones, de esta manera, se encuentran en una dinámica continua que permite a Andrenio desarrollar su identidad humana.

El hombre ocupaba indudablemente una posición clave dentro de la gran cadena del ser, siendo el vínculo entre la esfera terrenal y la celestial. Esta posición le daba potestad sobre la naturaleza, aunque también una responsabilidad, un factor que muchos estudiosos que ven en la concepción de la gran cadena del ser el origen de la explotación sin límite —y del actual desastre ecológico— pasan por alto. Una responsabilidad que no residía solo en la contención del ser humano, aunque también, sino además en la percepción de que la naturaleza tiene una voz propia. Esta se refleja en la parábola de la creación divina con la que comienza la crisis segunda. Después de terminar con su labor, Dios «convocó» a todos los seres para que cada uno eligiese su morada, optando el elefante por la selva, contentándose el caballo con un prado, etc. Todos los seres escogieron el hábito según su preferencia, que se entiende era el que más se adecuaba a su naturaleza. La voluntad divina, y la libre voluntad de sus seres creados, se superponían de esta manera en perfecta armonía.

La parábola servía a Gracián para poner de relieve la codicia del ser humano, quien llegaba como último a la convocatoria, pero aspiraba al dominio de todo el mundo «y aún le parecía poco» (Gracián, 2009: 74). Entre los animales presentes, que se quedaron estupefactos por esta avaricia incontrolable del ser humano, el más astuto decía que esta desmesurada ambición procedía de la

ruindad de su cuerpo. Corta le parece la superficie de la tierra, y assi, penetra y mina sus entrañas en busca del oro y de la plata para satisfacer en algo su codicia; ocupa y embaraça el aire con lo empinado de sus edificios, dando algún desahogo a su soberbia; surca los mares y sonda sus más profundos senos, solicitando las perlas, los ámbares y los corales para adorno de su bizarro desvanecimiento; obliga todos los elementos a que le tributen cuanto abarcan: el aire sus aves, el mar sus pezes, la tierra sus caças, el fuego la sazón (para entreterner, que no satisfacer su gula), y aún se quexa de que todo es poco. ¡Oh monstruosa codicia de los hombres! (Gracián, 2009: 74-75).

Lo que debía ser una coexistencia entre el hombre y los demás seres se convertía, por lo tanto, en una relación de dominio que, teniendo en cuenta el

carácter vicioso del ser humano, se asemejaba más a una tiranía que a un gobierno virtuoso. Este fragmento puede leerse desde la perspectiva del saqueo de los recursos naturales, aunque el énfasis está en su dimensión moral: la codicia es un vicio, independientemente de las consecuencias que esta tenga para la naturaleza. Con todo, la naturaleza es más que una entidad pasiva en la narración de Gracián. Precisamente porque habla con voz propia, es capaz de establecer una relación de resonancia con el hombre, lo que tiene como consecuencia que este, a través de su relación con ella, se transforma. La naturaleza, a fin de cuentas, es quien ayuda a Andrenio a encontrar su identidad humana, permitiéndole compararse con los demás seres. No obstante, la codicia y, acto seguido, el saqueo de los recursos naturales destruyen esta relación, convirtiendo al hombre, quien abusa de su posición privilegiada, en un ser sordo a la respuesta que la naturaleza pueda darle a su pregunta «¿quién soy yo?». Para evitar esta sordera, el ser humano debe relacionarse con la naturaleza con la «mente, no con el vientre, como persona, no como bestia» (Gracián, 2009: 75), como sentenciaba Dios.

Aunque asociaba aquí los impulsos más bajos del ser humano a los animales, para Gracián no eran los instintos animales mismos los que llevan al hombre a la perdición; la corrupción humana reside en este caso en la razón, que le permite buscar la satisfacción de sus deseos de manera ilimitada, con lo que su voracidad, en comparación con la de las fieras, no tiene límites. De esta manera, Gracián enfatizaba que la razón como rasgo distintivo del ser humano podía tanto elevarle moralmente como rebajarle a un nivel incluso inferior al de los animales.

La naturaleza animal no solo está descrita en términos negativos de inspiración agustiniana, que contempla al cuerpo esencialmente como un impedimento para alcanzar la reunión con Dios, sino que representa también bondad. Andrenio, cuando cae en una profunda depresión al hacerse consciente de su humanidad y sentir que la cueva no es su morada natural, es consolado por las «fieras enternecidas» que le traen frutas y caza. Esta demostración de empatía por parte de los animales encuentra su resonancia en Andrenio, cuando manifiesta que «se templaba algo en mi sentimiento y me desquitaba en algo de mis penas» (Gracián, 2009: 72). El sentido social, como ya afirmaba Aristóteles, se encuentra también en los animales que carecen de razón, por lo que la sociabilidad, forzosamente, se expresa emocionalmente.

La interpretación moral de la naturaleza permitía a Gracián observarla desde distintas dimensiones, algo que no admitía la aproximación axiomática de Descartes. Aunque puede afirmarse que esta perspectiva holística justamente es la que quería evitar Descartes, su axioma tenía indudablemente consecuencias morales. Al afirmar que el hombre, en contraste con el animal, posee un rasgo distintivo de origen divino que el resto de los seres, reducidos a máquinas, no tiene, Descartes abría la puerta a la revisión de la relación del ser humano con la naturaleza que, aunque no se explicitaba, tenía consecuencias de gran alcance: la única respuesta de la ciencia a esta cuestión desde una perspectiva moral era el silencio.

Para Gracián, la naturaleza existía como entidad moral. Siguiendo la argumentación de *El Criticón*, el hombre debía evitar hacerse esclavo de las pasiones y, conforme a su natural propensión a la posición erguida sobre sus pies, dirigirse al cielo. No es cuestión de ignorar la naturaleza, haciéndose ciego y sordo a su belleza, sino de establecer otra relación con ella, escuchando lo que el libro de la naturaleza pueda contarle al ser humano, abriéndose a una resonancia con ella, que finalmente lleva al hombre al reconocimiento de la existencia divina. No de manera axiomática, sino justamente utilizando sus sentidos, ejerciendo el arte de la observación. Este es un ejercicio que los sabios practican para acercarse a Dios.

A la manera que el que paseando por un deliciossísimo jardín pasó divertido por sus calles, sin reparar en lo artificioso de sus plantas ni en lo vario de sus flores, vuelve atrás cuando lo advierte y comienza a gozar otra vez poco a poco y de una en una cada planta y cada flor, así nos acontece a nosotros que vamos pasando desde el nacer al morir sin reparar en la hermosura y perfección de este universo; pero los varones sabios vuelven atrás, renovando el gusto y contemplando cada cosa con novedad en el advertir, si no en el ver (Gracián, 2009: 77).

La reciprocidad entre espíritu y cuerpo puede extrapolarse hacia la relación entre el hombre y la naturaleza, existiendo una relación jerárquica, pero también de correspondencia, entre ambos. Aunque la naturaleza tiene significado en cuanto lo tiene para el ser humano, la distancia entre los dos todavía no es tan grande como para que la naturaleza aparezca simplemente a disposición suya, reduciéndose a un instrumento para satisfacer la comodidad de su existencia. Por una parte, porque el ser humano forma parte de ella; por otra, porque el universo, sujeto al gobierno divino, supera a la comprensión humana, lo que implica que prudentemente debe mantener una relación reverente con ella.

A modo de conclusión

La confianza en la perfectibilidad del ser humano y la perspectiva moral del mundo natural y de la explotación del territorio en la Edad Moderna formaban parte de una visión holística del universo que permitía imaginar una relación de resonancia entre hombre y naturaleza. Ciertamente era jerárquica, al estar basada en el antropocentrismo. No obstante, esto no significa que esta perspectiva condujese automáticamente a la explotación sin límite del territorio y de los recursos naturales, pues la naturaleza constituía una entidad en sí misma que ayudaba al hombre a encontrar su identidad. Como afirma el sociólogo Hartmut Rosa, la resonancia solo es posible «entre un sujeto y una contraparte que puede hablar con voz propia y que, en este sentido, se muestra como una fuente de valoraciones fuertes» (Rosa, 2019: 350). Cabe preguntarse si, como consecuencia de la perspectiva científica, centrada en la búsqueda de causas materiales y efectos, esta resonancia entre el ser humano y la naturaleza se haya perdido; en el caso de ser así, ¿cómo podríamos recuperarla?

Bibliografía

- ALONSO DE HERRERA, G. (1620). *Agricultura general, que trata de la labranza del campo y sus particularidades, crianza de animales, propiedades de las plantas que en ella se contienen y virtudes provechosas a la salud humana*. Madrid: Viuda de Alonso Martín (a costa de Domingo González).
- ANDERSEN, K. H. (2013). «Personhood in *El Criticón* by Baltasar Gracián: How to Become a Complete Man». *Bulletin of Hispanic Studies*, 90/7, 789-802. <https://doi.org/10.3828/bhs.2013.48>
- AÑÓN FELIÚ, C. (1991). «La literatura de jardines en el siglo xvi. Del Hortus al Jardín de Delicias». En: FERNÁNDEZ PÉREZ, J.; GONZÁLEZ TASCÓN I. (eds.). *A propósito de la Agricultura de Jardines de Gregorio de los Ríos*. Madrid: Tabapress, 82-102.
- ARBER, A. (1913). «The Botanical Philosophy of Guy De La Brosse: A Study in Seventeenth-Century Thought». *Isis*, 1/3, 359-69. <https://doi.org/10.1086/357778>
- ARGULLOL, R. (2006). *La atracción del Abismo*. Barcelona: Acantilado.
- ARMADA DÍAZ DE RIVERA, J.; PORRAS CASTILLO, I. (1991). «Las Plantas de Gregorio de los Ríos». En: FERNÁNDEZ PÉREZ, J.; GONZÁLEZ TASCÓN, I. (eds.). *A propósito de la Agricultura de Jardines de Gregorio de los Ríos*. Madrid: Tabapress, 27-62.
- BARRY, J. (2007). *Environment and Social Theory*. Oxon / Nueva York: Routledge, 2ª ed. <https://doi.org/10.4324/9780203946923>
- BOS, R. TEN (2017). *Dwalen in het Antropoceen*. Amsterdam: Boom.
- DE LOS RÍOS, G. (1592). *Agricultura de lardines qve trata de la manera qve se han de criar y govarnar y conservar las plantas, y todas las demás cosas que para esto se requieren*. Madrid: P. Madrigal.
- DESCARTES, R. (2008). *Discurso del Método. Meditaciones metafísicas. Reglas para la dirección del espíritu. Principios de la filosofía* (ed. F. LARROYO). México: Porrúa.
- DÍAZ ALARCÓN, S. (2010). «La poesía descriptiva de la naturaleza en el siglo xviii en Francia». *Alfinge. Revista de Filología*, 22, 61-92.
- DUBET, A. (2003). *Hacienda, arbitrismo y negociación política. El proyecto de los erarios y montes de piedad en los siglos xvi y xvii*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- EGIDO, A. (2014). *La búsqueda de la inmortalidad en las obras de Baltasar Gracián*. Madrid: Real Academia Española.
- GARCÍA ARRANZ, J. J. (2019). «Hay árboles muy dañosos / que son sanos remudados / y los hombres desdichados / en otras partes dichosos. / yo probé a desviarme / de vos con luengo camino / y vime, por apartarme, / más desdichado quejarme / de vos y de mí contino». *Symbola: divisas o empresas históricas*. - BIDISO (*Biblioteca Digital Siglo de Oro*). A Coruña (España) [en línea]: <<https://www.bidiso.es/Symbola/divisa/261>> [Consulta: 19-05-2021].
- GARCÍA GUERRA, E. M. (2003). *Moneda y arbitrios. Consideraciones del siglo xvii*. Madrid: CSIC.
- GRACIÁN, B. (2009). *El Criticón* (ed. S. ALONSO). Madrid: Cátedra.
- GROOT, G. (2017). *De geest uit de fles*. Rotterdam: Lemniscaat.
- GUTIÉRREZ DE LOS RÍOS, G. (1600). *Noticia general para la estimación de las artes y de la manera en que se conocen las liberales de las que son mecánicas y serviles: con una exhortación a la honra de la virtud y de trabajo contra los ociosos y otras particularidades para las personas de todos los estados*, Madrid: Pedro Madrigal.
- GUTIÉRREZ NIETO, J. I. (1986). «La decadencia agraria de los arbitristas». En: MENÉNDEZ PIDAL, R. (ed.). *Historia de España. El Siglo del Quijote*. T. 26. Vol. I. Madrid: Espasa Calpe.

- HADOT, P. (1999). *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford / Cambridge: Blackwell Publishers.
- HOWARD, R. (1978). «Guy de La Brosse. Botanique et chimie au début de la révolution scientifique». *Revue d'Histoire des Sciences*, 31/4, 301-326. <https://doi.org/10.3406/rhs.1978.1594>
- MOORE, J. (2016) (ed.). *Anthropocene or Capitalocene. Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: PM Press.
- ORTIZ, L. (1687). *Ver, oír, oler, gustar y tocar. Empresas que persuaden su buen uso, en lo político y en lo moral*. Lyons: Anisson, Possuel y Rigaud.
- ROSA, H. (2019). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Buenos Aires: Katz.
- SLOTERDIJK, P. (2012). *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Valencia: Pre-Textos.
- TRÁPAGA MONCHET, K. (2019). «No es madera para vasallos, sino del rey: las políticas forestales de los Habsburgo en Portugal (1609-1640)». *Obradoiro de Historia Moderna*, 28, 105-134. <https://doi.org/10.15304/ohm.28.5915>
- YUN CASALILLA, B. et al. (2005). «Economía moral y gestión aristocrática en tiempos del Quijote». *Revista de Historia Económica / Journal of Iberian and Latin American Economic History*, 23/1, 45-68. <https://doi.org/10.1017/S0212610900012234>

