



# Finalismo y racionalidad de la naturaleza en las primeras *Summae* del siglo XIII. La tradición del ius naturale en Guillermo de Auxerre y en Felipe Canciller

Autor:

Laura Corso de Estrada

Revista:

Patristica et Mediævalia

2014, 35, 43-60



Artículo



## **FINALISMO Y RACIONALIDAD DE LA NATURALEZA EN LAS PRIMERAS *SUMMAE* DEL SIGLO XIII**

**La tradición del *ius naturale*  
en Guillermo de Auxerre y en Felipe Canciller**

Laura Corso de Estrada\*

La consideración en torno a la composición de la naturaleza que constituye el mundo se hace manifiesta –en los inicios del siglo XIII– en las *Summae* de los maestros parisinos Guillermo de Auxerre y Felipe Canciller, cuyos desarrollos revelan el esfuerzo especulativo de ambos autores en el examen de ese núcleo problemático. En este sentido, la búsqueda de una concepción comprensiva de la obra creada parece encontrar en el contenido intrínseco de la *natura* una vía justificativa de su unidad, más allá de la pluralidad de los seres que la componen. En este contexto la consideración específica de la *natura* del hombre, en cuanto parte del mundo y en cuanto emergente de él, constituye una temática de peculiar densidad teórica en la elaboración de una concepción totalizadora de la *natura*. La consideración de esta noción de *natura*, portadora de unidad y de pluralidad, el lugar que en su composición ocupa el *ius naturale* y sus proyecciones específicamente humanas, es el propósito de mi presente estudio, con motivo del cual me detendré en las principales exposiciones de los citados maestros parisinos en torno al tema.

### **1. Finalismo y racionalidad de la naturaleza en la *Summa aurea* de Guillermo de Auxerre.**

La *Summa* de Guillermo de Auxerre hace presente una tesis que alcanzará en Felipe Canciller una formulación más amplia y sistemática con motivo de la consideración de la naturaleza del mundo en su conjunto, en tanto que éste constituye un efecto y, por ende, una manifestación de la naturaleza de la Causa artífice del mismo. En la *Summa Magistri Guillelmi Altissiodorensis*, la que la tradición distingue como *aurea*, redac-

\* UCA-CONICET

tada durante la primera mitad del siglo XIII –con posterioridad al año 1215 y antes del 1229 según J. Ribaillier<sup>1</sup>–, nuestro autor introduce un estudio acerca de *De natura boni*<sup>2</sup>, como *preambula* a su examen sobre el bien en el ámbito moral, expuesto en su *tractatus De virtutibus*<sup>3</sup>. Allí, el maestro parisino indaga sobre la predicación de la noción de *bonitas*<sup>4</sup> y, bajo este respecto, se detiene en la sentencia agustiniana conforme a la cual: “*Todas las cosas, en tanto que son, son buenas*”<sup>5</sup>, pues Guillermo de Auxerre tiene por objeto explicitar si tal predicación de la bondad conviene a la obra creada por sí misma o en relación con otra bondad. Así analiza la cuestión: “Cuando se dice: ‘esta creatura es buena’, esto que se dice: ‘buena’ se predica de alguna bondad”<sup>6</sup>. Mas en una significativa sentencia de alcance metafísico, y en continuidad con su exégesis del texto agustiniano, da lugar a la identificación entre *esse* y *bonitas* cuando discierne: “*aquella bondad es y, en cuanto es, es buena. Pero aquella bondad es, por lo tanto es buena*”<sup>7</sup>. No se detiene aquí en la tesis enunciada, sobre la que volveré más adelante, pues el cometido del maestro parisino es considerar, como mencioné *supra*: si la creatura “*es buena por su bondad o por otra bondad*”<sup>8</sup>. Y con respecto a la primera opción propone la siguiente deducción: “*Si es buena por sí, entonces es buena por sí misma; por consiguiente es buena por esencia y, por lo tanto, es la Primera Bondad*”<sup>9</sup>, por lo que descarta tal predicación de la obra creada, dado que “*cuando se dice: ‘esta creatura es buena, se designa una bondad que no es puramente bondad, sino que [hay en ella] algún bien por una Primera Bondad*”<sup>10</sup>. En re-

<sup>1</sup> J. Ribaillier, ‘Introduction’ a la *Summa aurea Magistri Guillelmi Altissiodorensis*, Centre National de Recherches Scientifique-Collegi S. Bonaventurae ad Claras Aguas, Paris-Roma, 1085, vol I, p. 7.

<sup>2</sup> Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, tract. X, c. IV, *De natura boni*.

<sup>3</sup> Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, tract. XI.

<sup>4</sup> Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, tract. X, c. IV, q.1: *Quid bonitas et utrum omnia dicantur bona*.

<sup>5</sup> Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, tract. X, c. IV, q.1: “*De bono naturae dicit Augustinus: ‘Omnia, in quantum sunt, bona sunt’*”; Cfr. Agustín, *De diversis quaestionibus* 83, q. 24. En relación con la *Summa aurea* de Guillermo de Auxerre cito mi propia versión directa de la edición latina citada *supra*: *Summa aurea Magistri Guillelmi Altissiodorensis*, cura et studio J. Ribaillier, Paris-Roma, Centre National de Recherches Scientifique-Collegi S. Bonaventurae ad Claras Aguas, 1985/1986.

<sup>6</sup> Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, tract. X, c. IV, q.1: “*Cum dicitur: hoc creatura est bona, haec dictio ‘bona’ praedicat aliquam bonitatem*”.

<sup>7</sup> Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, tract. X, c. IV, q.1: “*illa bonitas est bona, quoniam ‘quicquid est, in quantum est, bonum est’*. Sed illa bonitas est; ergo est bona”.

<sup>8</sup> Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, tract. X, c. IV, q.1: “*est bona se bonitate vel alia bonitate*”.

<sup>9</sup> Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, tract. X, c. IV, q.1: “*Si se bonitate, ergo est bona se ipsa; ergo est bona per essentiam; ergo est prima bonitas*”.

<sup>10</sup> Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, tract. X, c. IV, q.1: “*Cum ergo dicitur: ‘haec creatura est bona’, significatur bonitas, quae non est pure bonitas, sino quid bonum prima bonitate*”.

lación con la segunda opción, desarrolla el siguiente argumento: “*Si empero se dijese que la segunda bondad no es buena por sí misma, sino por la tercera bondad y, de nuevo: se preguntara por aquella tercera [bondad] si es buena por sí misma o por otra bondad, así se procedería al infinito*”<sup>11</sup>; lo cual queda descartado.

¿Cuál es, por ende, la postura de Guillermo de Auxerre acerca de la predicación del bien en relación con la obra creada? En su determinación sobre el tema el maestro parisino retoma la tesis metafísica enunciada *supra*, para sostener en dicho contexto doctrinal conforme al cual *esse* y *bonitas* se identifican, que debe distinguirse una doble predicación del término *bonitas* del mismo modo como cabe distinguir una doble predicación del término *esse*. Nuestro autor explica que cuando se afirma que “*Sócrates es*”, se enuncia que algo es “*ser*” de dos modos: el ser creado que es “*en*” Sócrates (“*ut in quo*”) y el ser increado *por* el que (“*a quo*”) Sócrates es<sup>12</sup>. Bajo este segundo respecto cabe subrayar, siguiendo el desarrollo del maestro medieval que “*en cualquier ser creado se entiende el ser divino*”, y que en razón de esa religación: “*cualquier creatura es*”<sup>13</sup>. La identificación entre *esse* y *bonitas* justifica una predicación correlativa de la doble predicación de *bonitas*. La cual, por ende, corresponde a la *bonitas creata* y a la *bonitas increata*, “*con respecto a la cual es toda bondad creada*”<sup>14</sup>. Postura que retoma en la siguiente *quaestio* para afirmar que “*todas las cosas, en cuanto son, son buenas; por lo tanto, el ser de la cosa es su bondad, y de tal modo es lo mismo ser y ser bueno*”<sup>15</sup>. A partir de lo cual el maestro Guillermo sostiene que, en la composición del mundo y de los seres que lo habitan, “*el mal no es por sí*”<sup>16</sup>; la obra de la creación integralmente considerada, en cuanto que es, connota bondad, como efecto de la Bondad Primera que es su causa. De allí, que en el mismo *locus* Guillermo de Auxerre discierne que el mal que es efecto de una culpa no es contrario al *bonum naturae*, aun cuando la bondad que posee un hombre por el hecho de ser, y el mal que procede de un acto contrario a la virtud que este hombre realice tengan lugar en el mismo sujeto<sup>17</sup>.

Acertadamente observa H. Pouillon<sup>18</sup> que Guillermo de Auxerre aborda

<sup>11</sup> Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, tract. X, c. IV, q. 1: “*Si vero dicatur quod bonitas secunda non est bona se ipsa, sed tertia bonitate, iterum quaeritur de illa tertia, utrum sit bona se ipsa vel alia bonitate. Et sic erit procedere in infinitum*”.

<sup>12</sup> Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, tract. X, c. IV, q. 1, sol.

<sup>13</sup> Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, tract. X, c. IV, q. 1, sol: “*in quolibet esse creato intelligitur esse divinum; et ideo cum dicitur: ‘quaelibet creatura est’, sic ponitur duplex esse*”.

<sup>14</sup> Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, tract. X, c. IV, q. 1, sol: “*duplex bonitas, scilicet bonitas creata et bonitas increata; [bonitas creata] dicitur bonitas secundum comparationem quam habet ad primam bonitatem*”.

<sup>15</sup> Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, tract. X, c. IV, q. 2, sol: “*omnia, in quantum sunt, sunt bona; ergo esse rei est bonitas eius; et sic idem esse et esse bonum*”.

<sup>16</sup> Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, tract. 10, c. 4, q. 4, sol: “*malum non per se*”.

<sup>17</sup> Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, tract. 10, c. 4, q. 4, sol.

<sup>18</sup> H. Pouillon, “*Le premier Traité des Propriétés transcendentales. La ‘Summa de bono’ du Chancelier Philippe*”, *Revue néoscholastique de philosophie*, 42, 1939, pp. 40-77, p. 42.

en su *Summa* —como los pasajes considerados ponen de manifiesto— una elaboración medieval, que antecede a la de Felipe Canciller, sobre la identidad entre ser y bien<sup>19</sup> y, a partir de ella, una postura de neta afirmación de la unidad del mundo como efecto de los atributos del Principio artífice del mismo. Lo cual evoca el contexto dionisiano de tal concepción como manifestación de la Bondad divina<sup>20</sup>, pero asimismo conforme T. Gregory ha subrayado, como vía de lectura del Principio creador que es causa de su inteligibilidad<sup>21</sup>. Y bajo este respecto nos hallamos ante una consideración de la naturaleza del mundo inserta en el contexto de una cosmología teológica. Fuentes filosóficas greco-romanas y jurídicas que Guillermo de Auxerre recoge le permiten desarrollar la justificación de tal concepción sobre la composición de la naturaleza del mundo.

Como O. Lottin advierte<sup>22</sup> en la enumeración de los núcleos de problemática propiamente filosófica presentes en la *Summa* de Guillermo de Auxerre, el maestro parisino es tal vez el autor del primer tratado *De iure naturali*<sup>23</sup>; y en este sentido cabe conceder a Lottin que la exposición del tema bajo la estructura orgánica de un tratado supera los desarrollos precedentes de Rabano Mauro y de Alano de Insulis<sup>24</sup>. Según será examinado en este estudio, la introducción del mencionado tratado en la *Summa* de Guillermo de Auxerre responde al propósito de asentar en el *ius naturale* el fundamento de la vida moral

<sup>19</sup> Cfr. H. Pouillon, en *Le premier Traité des Propriétés Transcendentales*, loc.cit., p. 42 y en *Le traité des Propriétés Transcendentales de l'etre jusqu'à Saint Thomas D'Aquin*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie de L'Université Catholique de Louvain, 1935, p. 28. H. Pouillon desarrolla con detenimiento el perfil propio de la elaboración del Canciller con respecto a esta tesis, con el objeto de una compulsa analítica entre ambos autores; cfr. en particular pp. 34 y ss. del segundo de los escritos citados. Bajo este respecto, cabe subrayar además la consideración que Guillermo de Auxerre aborda —en desarrollo continuado con los textos ya vertidos *supra*— acerca de la diferencia entre *esse* y *verum* donde identifica en el *esse* de las cosas creadas *verum* y *bonum* (“Patet etiam quod idem est verum quod bonum”) y donde explicita que: *verum* se dice del ser de la cosa “en cuanto es fin del intelecto o de la especulación”, mientras que *bonum* se dice del ser de la cosa “en cuanto es fin del deseo y de la acción” (“verum dicitur in quantum est finis intellectus sive speculationis; bonum vero in quantum est finis desiderii et actionis”); cfr. *Summa aurea* III, tract. X, c. IV, q. 3, sol.

<sup>20</sup> Cfr. Dionisio, *De divinis nominibus* IV,1; PG III, 694 B: *Deus, ut tamquam substantiale bonum, bonitatem in omnia prorogat*.

<sup>21</sup> T. Gregory, “L’idea di natura nella filosofia medievale prima dell’ingresso della fisica di Aristotele”, en *Interpretazioni del Medioevo*, Bologna, Società il Mulino, 1979, p. 273, *passim*.

<sup>22</sup> Cfr. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, Louvain / Gembloux, Abbaye du Mont César / J. Duculot, 1948; II/I, p. 75.

<sup>23</sup> Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, tract. XVIII.

<sup>24</sup> Cfr. Rabano Mauro, *De universo*, PL 111, 417 A; Alanus de Insulis, *Theologica regulae*, PL 210, 666 C; *passim*. Me detuve en el examen del *ius naturale* en desarrollos de Rabano Mauro y de Alano de Insulis en “Teoría de la realidad y antropología ciceronianas en la concepción de la virtud de Alanus de Insulis”, M. Soto-Bruna (ed.), *Metafísica y antropología en el siglo XII*, Pamplona, EUNSA 2005, pp. 335-348; y en “La tradición ciceroniana en Rabano Mauro. Razón divina y razón del cosmos”, en *Metafísica y dialéctica en los períodos carolingio y franco (ss.IX-XI)*, J. Cruz, M. Soto-Bruna (edd.), Pamplona, EUNSA, 2006, pp. 35-51.

natural integralmente considerada<sup>25</sup>. De allí, que el examen que nuestro autor dedica a *De iure naturali* precede los tratados acerca de las virtudes que concierne al desarrollo perfectivo natural de la condición humana, esto es: *De virtutibus politicis (tractatus XIX)* y, consecuentemente, los tratados de las virtudes adquiridas por la causalidad eficiente de los actos humanos<sup>26</sup>, a propósito de las que el maestro parisino dedica amplios desarrollos a las virtudes cardinales<sup>27</sup> y cuestiones relacionadas<sup>28</sup>.

Guillermo de Auxerre sostiene, en efecto, que “*el derecho natural es el origen y el principio de todas las virtudes y de los movimientos de las mismas*” y que, precisamente, “*por ello, en primer lugar se ha de exponer acerca del derecho natural*”<sup>29</sup>. Su desarrollo acerca del derecho natural, conforme a dos modalidades de predicación del término, revelan su concepción de la naturaleza del mundo. Pues la primera modalidad de predicación concierne al *ius* en cuanto se halla inserto en la totalidad de los seres que componen el mundo, y la segunda modalidad a la constitución de la condición específicamente humana. En el *locus* que nos ocupa y en el proemio del tratado, Guillermo de Auxerre sostiene, en primer lugar, que la noción de *ius naturale* puede ser tomada “*en sentido amplio*” [*large*], y que de tal modo *ius* designa a la *natura* que “*enseña [docuit] a todos los animales*”<sup>30</sup>. Esta primera acepción de *ius* recoge la sentencia de Ulpiano cuando, por su parte, dice que “*el derecho natural es aquél que la naturaleza enseñó a todos los animales*”<sup>31</sup>. Por ello, para explicitar esta predicación universal que cabe al *ius* Guillermo de Auxerre añade que, conforme a la misma, puede atribuirse a todos los animales y que, por ello mismo, no caben en este ámbito del *ius* las virtudes o los vicios en tanto que los brutos no son susceptibles de ellos<sup>32</sup>, postura con la que sigue la exposición de Ulpiano cuando afirma que “*ese derecho no es privativo del género humano, sino que es común a todos los animales que nacen o bien en la tierra o en el mar, y también a las aves*”<sup>33</sup>. Ahora bien, conforme a esta

<sup>25</sup> Así lo advierte O. Lottin, en *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, Louvain- Gembloux, Abbaye du Mont César - J. Duculot, 1948; III/1, p. 75.

<sup>26</sup> Cfr. Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, III, XX y ss.

<sup>27</sup> Cfr. Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, III, XLII, q.4: *De virtutibus cardinalibus*; y otros desarrollos precedentes en III, XX, *De prudentia*; III, XXI: *De temperantia*; III, XXIII: *De continentia*, *passim*.

<sup>28</sup> Cfr. Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, III, XXXIX, *De merito virtutum*; III, XL, *De connexione virtutum*; XLI, *De aequalitatem virtutum*; XLII, *De transitu virtutum*, *passim*.

<sup>29</sup> Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, XVIII, proem.: “*ius naturale origo et principium est omniun virtutum et motuum ipsarum, ideo prius dicendum est de iure naturali*”.

<sup>30</sup> Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, III, XVIII, proem.: “*natura docuit omnia animalia*”.

<sup>31</sup> Ulpiano, *Digesto*, I, 1, 3: “*Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit*”.

<sup>32</sup> Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, XVIII, proem.

<sup>33</sup> Ulpiano, *Digesto*, I, 1, 3: “*Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit; nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est*”.

afirmación de la realidad universal del *ius*, así concebido en la naturaleza de los seres que componen el mundo, hallamos en la postura de Ulpiano y en la de Guillermo de Auxerre, una concepción que inviste a la naturaleza de un finalismo perfectivo que se manifiesta conforme a la pluralidad de los seres del mundo, más con un carácter netamente normativo, pues la finalidad de la naturaleza se expresa como *ius*.

Con motivo de la predicación de esta noción universal del *ius* ya Ulpiano advierte que ésta expresa la tradición “*que conforme a los griegos*” (“*ut apud graecos*”) distingue entre: leyes escritas (*scriptae*) y leyes no escritas (*non scriptae*)<sup>34</sup>, poniendo así de manifiesto su exégesis jurídica de la enseñanza de procedencia griega y más propiamente platónica y estoica sobre la realidad de una ley rectora de la naturaleza. Por lo cual, no solo se afirma que la *natura* inclina hacia fines perfectivos sino que la naturaleza *enseña* (*docuit*); esto es: su finalismo se revela con un valor prescriptivo, por lo que su dinamismo tendencial se manifiesta como *ius*, según sostienen Ulpiano<sup>35</sup> y el maestro Guillermo. Conforme a ello, en el contexto de las enseñanzas *apud graecos* (contenidas en la sentencia de Ulpiano, que recoge el maestro parisino), el finalismo normativo que lleva impreso la naturaleza conlleva una racionalidad ínsita en su propia composición. Y bajo este respecto, se hace presente a través de esta sentencia la identificación helenística de tradición estoica y ciceroniana entre naturaleza, racionalidad y ley.

Guillermo de Auxerre expone esta tesis en el tratado *De iure naturali* que ahora nos ocupa, cuando evoca la sentencia ciceroniana que afirma la manifestación de lo divino en las inclinaciones de la naturaleza de todos los seres que componen el mundo<sup>36</sup>, y que el maestro parisino desplaza a un contexto metafísico creacionista al sostener que “*Tulio dice que Dios es voz de la naturaleza*”<sup>37</sup>. Así concebida, la naturaleza del mundo porta una racionalidad intrínseca que se manifiesta como principio eficiente de su finalismo perfectivo y, en el contexto de la tradición ciceroniana, las inclinaciones naturales de los seres del mundo son expresivas del mismo. Por lo que parece apropiada la descripción de T. Gregory cuando subraya el papel

<sup>34</sup> Ulpiano, *Digesto*, I, 1, 6, 1.

<sup>35</sup> Sobre la postura de Ulpiano, en el contexto de la tradición jurídica romana: cfr. O. Lottin, *Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Bruges, C. Beyaerts, 1931, pp. 8 y ss.; M. Crowe, *The changing profile of the natural law*, The Hague, M. Nijhoff, 1977, pp. 41 y ss.

<sup>36</sup> He desarrollado detenidamente esta temática en: L. Corso de Estrada, *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 2008, I cc.3-5, pp. 83 y ss. Ahora bien, entre los principales pasajes ciceronianos inmediatamente próximos a la postura que Guillermo de Auxerre atribuye a Cicerón: cfr. *De finibus bonorum et malorum* III, 19, 62 y ss.; *De natura deorum* II, 4, 15; II, 7, 19, *passim*.

<sup>37</sup> Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, XVIII, c.4: “*propter hoc dicit Tullius quod Deum esse vox naturae*”.

de la fuerza demiúrgica intrínseca al universo<sup>38</sup> que la especulación medieval recoge del acervo filosófico helenístico, la cual constituye un principio de racionalidad y de eticidad, como conviene a la enseñanza estoica y a la recepción y revisión crítica de esta postura en el ámbito de la elaboración ciceroniana. Y bajo este respecto considero pertinente subrayar la función mediadora del *ius naturale*, sembrado y esparcido en la naturaleza de las cosas, transmitido en siglo XIII conforme a la lectura ciceroniana de la tesis estoica del *lógos spermatikós*<sup>39</sup>, reelaborada en el contexto de la concepción medieval del mundo, como expresión de la Racionalidad divina en la obra creada y concomitantemente de su Bondad. Según he expuesto en los pasajes vertidos supra, Guillermo de Auxerre ha identificado *esse* y *bonitas* en los seres del mundo y ha asentado en el ser y en la bondad constitutivos la unidad de la composición del mundo. Ahora bien, el *ius naturale* que penetra la naturaleza de todos los seres que componen el universo, los inviste asimismo de un poder normativo eficiente en relación con sus respectivas finalidades perfectivas, revelando en el movimiento de las inclinaciones de la misma naturaleza el orden que conviene al mundo en su conjunto y, con ello, el designio de la Bondad artífice sobre él<sup>40</sup>.

En este contexto considero, además, que no parece impropia la relectura de nuestro maestro parisino con respecto a la sentencia ciceroniana —vertida supra— cuando afirma que: “*Tulio dice que Dios es voz de la naturaleza*”<sup>41</sup>. Puesto que, en efecto, bajo una concepción ciertamente diversa de la divinidad, Cicerón ha sostenido la realidad del *ius naturale* en el contexto de una cosmología teológica. Así lo expresan numerosos pasajes de su *corpus* propiamente filosófico, como *loci* del *De natura deorum* (conocido y citado por autores del siglo XIII) donde con motivo de su exposición sobre la teología estoica y su adhesión a parte de sus tesis, Cicerón hace presente la connaturalidad del mundo con la divinidad. Pueden ser mencionados numerosos pasajes de *De natura deorum* II como textos paralelos de otras exposiciones ciceronianas de *De legibus*, de *De republica*,

<sup>38</sup> Cfr. T. Gregory, *Platonismo Medievale. Studi e Ricerche*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1958, p. 146.

<sup>39</sup> V. Von Arnim, SVF I, 537 donde se expone el texto fragmentario del *Himno a Zeus* de Cleantes; y entre los testimonios indirectos sobre dicha tesis SVF I, 160; I, 161; Diógenes Laercio, *Vitae* VII, 136, *passim*.

<sup>40</sup> En otro pasaje de su *Summa*, IV, 17, 3, c.2, con motivo de una reconsideración sobre la predicación del “*ius*”, Guillermo de Auxerre aporta elementos que hacen aún más explícita su posición. Pues allí añade a la predicación del “*ius naturale*” expuesta supra, una predicación del “*ius naturale universalissimum*”, por cuyo gobierno hay “concordia de todas las cosas” [“concordia omnia rerum”], esto es: una “justicia natural” [“*iustitia naturalis*”] de todo lo existente, como aquella de la que habló Platón en el *Timeo*. Sobre la transmisión del *Timeo* de Calcidio con respecto a la tesis platónica expuesta, cfr. T. Gregory, en el estudio ya citado: *Platonismo Medieval...*, pp. 61 y ss.

<sup>41</sup> Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, XVIII, c.4: “*propter hoc dicit Tullius quod Deum esse vox naturae*”.



de *De finibus bonorum et malorum*, de *De Officiis*<sup>42</sup> —entre otros escritos—, donde el orden de la naturaleza se manifiesta en la teleología ínsita en los seres existentes y se revela en sus inclinaciones naturales. Bajo este respecto, son particularmente significativos los pasajes que caracterizan el mundo como algo *regido*<sup>43</sup>, pues “*contiene a todos los demás seres y a sus semillas*”<sup>44</sup>, y aquél en el que se dice que en la naturaleza hay *impulsos y apeticiones*<sup>45</sup>. En este sentido es de particular valor el pasaje de *De natura deorum* II que, en el contexto de la doctrina de la *oikeiosis*, asigna al bruto y al hombre la existencia del *movimiento* y del *apetito* natural a “*inclinarse hacia las cosas que conservan la salud y a rechazar las nocivas*”, y que conviene al hombre, de un modo superior, por hallarse dotado de “*la razón, por la que puede regir los apetitos del alma*”<sup>46</sup>. Tesis que Guillermo de Auxerre conoce y atribuye a *Tulio*, para sostener en el contexto de la reformulación ciceroniana de esta concepción estoica como *conservatio sui*, que hay una *vis* (fuerza, poder impulsivo<sup>47</sup>), ínsita en la naturaleza que *inclina a repeler* (*repelere*) lo nocivo y a *reclamar* (*repetere*) lo que es conveniente a la propia conservación, la cual se manifiesta en el hombre como una inclinación natural expresiva del derecho natural<sup>48</sup>, como sostuvo Cicerón en *De Inventione Rhetorica*<sup>49</sup>.

Ulpiano ha desarrollado asimismo una segunda y una tercera acepción del *ius naturale*. Una segunda, que conviene al *ius gentium*, aquél que “*sólo es común a los hombres entre sí*”<sup>50</sup>, y “*del que hace uso toda la raza*

<sup>42</sup> He desarrollado con detenimiento la cosmología teológica ciceroniana en el seguimiento de sus escritos en el libro citado de mi autoría, *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón ...*, I Parte, pp. 51-163.

<sup>43</sup> Cfr. Cicerón, *De natura deorum* II, 33, 85: “*mundum regi confitendum est*”.

<sup>44</sup> Cfr. Cicerón, *De natura deorum* II, 33,86-34,86: “*Etenim qui reliquas naturas omnes earumque semina continet qui potest ipse non natura administrari? ... Omnium autem rerum quae natura administrantur seminatur et sator et parens ut ita dicam atque educatur et altor est mundus omniaque sicut membra et partes suas nutricatur et continet*”.

<sup>45</sup> Cfr. Cicerón, *De natura deorum* II, 22, 58: “*Zeno igitur naturam ita definit ... plane artifex ... Atque ut ceterae naturae suis seminibus quaeque gignuntur auferuntur continentur, sic natura mundi omnes motus habet ... connatusque et adpetitiones quas 'hormai' Graeci vocant*”.

<sup>46</sup> Cfr. Cicerón, *De natura deorum* II, 12, 34: “*Bestiis autem sensum et motum dedit et cum quodam adpetitu accessum ad res salutare a pestiferis recessum; hoc homini amplius quod addidit rationem, qua regerentur animi adpetitus, qui tum remitterentur tum continerentur*”.

<sup>47</sup> Cfr. A. Erneut et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la Langue Latine*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1959; s/v “*vis*”.

<sup>48</sup> Cfr. Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, XVIII, c.1, sol.

<sup>49</sup> Cfr. Cicerón, *De inventione Rhetorica* II, 53, 161. He desarrollado con detenimiento la transmisión de la teoría estoica de la “*oikeiosis*” conforme a los testimonios ciceronianos y, asimismo, la recepción de dicha transmisión en el siglo XIII, en el artículo de mi autoría: “*Oikeiosis. Ciceronian Reading and XIII Century Receptions*”, en *Oikeiosis and the Natural Basis of Morality. From Classical Stoicism to Modern Philosophy*, A. Vigo (ed.), Hildesheim, G. Olms, 2012, pp. 67-94.

<sup>50</sup> Ulpiano, *Digesto*, I, 1, 4: “*solis hominibus inter se commune sit*”.

*humana*<sup>51</sup>. Y una tercera, conforme a la que designa la índole propia del *ius civile*, esto es: "el que ni se aparta en todo del derecho natural o del de gentes, ni los observa en todo"<sup>52</sup>, pues se trata de un *ius proprium* de cada pueblo y que, por ende, bajo este respecto, se separa del *ius commune*<sup>53</sup>. Por lo que Ulpiano aporta a la predicación universal del *ius naturale*, comprensiva del ámbito humano y de lo que es inferior a él, una postura a la vez afirmativa de la existencia de un *ius* específicamente humano (sea *ius gentium* o *civile*). En el tratado *De Iure naturali* de su *Summa* Guillermo de Auxerre enuncia una segunda clasificación del *ius*, esta vez tomado "en sentido estricto" (*stricte*); y en ella también sigue a Ulpiano en su predicación de un *ius gentium*, el cual solamente conviene al hombre. Pero con motivo de ello el maestro parisino introduce en la enseñanza escolástica la concepción de la *ratio*, en una faz práctica, cuando define el *ius* tomado de modo estricto como: "la "razón natural" [*naturalis ratio*], esto es: la que "sin plena deliberación o [al menos] sin demasiada, dicta [*dictat*] lo que ha de hacerse"<sup>54</sup>.

Según puede advertirse, Guillermo de Auxerre apela a la *natura* como principio matriz del orden perfectivo de la condición humana, pero ello responde a la lógica interna de su elaboración del tema. Pues, por una parte, en el plano de la primera predicación del *ius naturale*, considerado en sentido lato, *natura* y *ratio* son convergentes, porque el *ius naturale* intrínseco a la naturaleza de los seres del mundo constituye el principio activo que prescribe, como *ius*, el objeto perfectivo de sus movimientos naturales. Por ello, como ya he citado, según nuestro maestro parisino siguiendo a Ulpiano: enseña (*docuit*); esto es: la *natura* es maestra y principio directriz. Mas en rigor, la naturaleza puede ser caracterizada de este modo, porque cumple una función mediadora respecto de la Racionalidad del Principio creador y es, de suyo, principio prescriptivo del orden perfectivo de los seres mundanos porque porta en sí un *ius* impreso en ella como efecto de la obra creadora. El mundo revela así una unidad constitutiva, fundada en una racionalidad originaria, que es fuente de su ser y, correlativamente, de su bondad constitutivos. Esto es, la naturaleza pone de manifiesto la racionalidad divina.

Ahora bien, en este contexto doctrinal, la razón humana puede ser expresiva de la naturaleza. Pues por otra parte, y como se expresa en la predicación del *ius naturale*, ya tomado en sentido estricto, la racionalidad de la naturaleza se manifiesta en la racionalidad humana por vía de una *naturalis ratio* en relación con el orden prescriptivo de las operaciones

<sup>51</sup> Ulpiano, *Digesto*, I, 1, 4: "Ius gentium est, quo gentes humanae utuntur".

<sup>52</sup> Ulpiano, *Digesto*, I, 1, 6: "Ius civile est, quod neque in totum a naturali vel gentium recedit, nec per omnia ei servit".

<sup>53</sup> Ulpiano, *Digesto*, I, 1, 6.

<sup>54</sup> Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, III, XVIII, proem.: "Stricte sumitur ius naturale secundum quod ius naturale dicitur quod naturalis ratio sine omni deliberatione aut sine magna dictat esse faciendum".

humanas. Guillermo de Auxerre dedica un tratamiento específico a este núcleo ciertamente problemático. Pues, ¿cuál es el contenido del *ius* que en el hombre se revela —de modo específico— como *naturalis ratio*? En el Liber III, XVIII, c.1 de su *Summa*, Guillermo expone que la *ratio naturalis* conoce *praecepta iuris naturalis*, y en el *proemio* —según se dijo *supra*— precisa que el conocimiento de la razón natural no conlleva un proceso de deliberación de un modo acabado o, al menos, no demasiada deliberación. ¿Por qué? En el *locus* citado del tratado, Guillermo apela a su conocimiento de la tradición ciceroniana cuando identifica el *ius naturale* con una *vis* insita en la naturaleza, que impele a lo que ha de hacerse y que reprime de lo contrario<sup>55</sup>; esto es, identifica el derecho natural: con una fuerza o capacidad motiva natural<sup>56</sup> que inclina al sujeto que lo porta a su finalidad perfectiva. *Vis*, que en el ámbito de la filosofía moral ciceroniana queda sujeta al ejercicio voluntario<sup>57</sup>, en razón de lo cual el hombre puede vivir o no vivir en conformidad con el orden perfectivo incoado en su naturaleza.

En este contexto, la mediación de la relectura ciceroniana de la tesis de tradición estoica sobre la racionalidad insita en la naturaleza, permite a Guillermo de Auxerre sostener que la *natura* comprende la *ratio* en su realidad específica y jerárquicamente superior, emergente de la corporalidad. Con su postura finalista por la que identifica: naturaleza, razón y ley, Cicerón ha apelado ciertamente a la tesis estoica del *lógos spermaticós*<sup>58</sup>, el cual se manifiesta providente en el gobierno del mundo<sup>59</sup>. De allí, que el mundo porta una teleología que constituye su orden natural y, por ende, universal. Pero en el contexto de tal cosmología-teológica Cicerón ha hecho converger dos de las teorías finalistas más significativas del pensamiento antiguo: estoicismo y platonismo<sup>60</sup>. Por una parte, como J. Moreau y J. Pepin han observado, es posible advertir la reelaboración de tesis platónicas presentes en el acervo estoico, como la distinción de planos ónticos en la concepción estoica del *Lógos* divino inmanente<sup>61</sup>, y la visión orgánica del cosmos penetrado en sus partes y en su conjunto de racionalidad divina<sup>62</sup>. Pero por otro lado, nuestro autor se ha definido en di-

<sup>55</sup> Cfr. Cicerón, *De inventione Rhetorica* II, 53,161: "Naturae ius est quod non opinio genuit, sed quaedam in natura vis insevit".

<sup>56</sup> Cfr. A. Erneut et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique ...*, op. cit., s/v "vis"; donde se indica que en Cicerón traduce el nombre griego "dúnamis", entendido como potencia ascendente —*virtus* en sentido lato—.

<sup>57</sup> Cfr. entre numerosos pasajes: Cicerón, *De fato* V, 9; *De officiis* I, 32, 115, *passim*.

<sup>58</sup> Cfr. *supra*, nota 39.

<sup>59</sup> Cfr. el ya citado *Himno a Zeus* de Cleantes, en Von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* I, 537.

<sup>60</sup> Cfr. J. Moreau, *L'ame du monde. De Platon aux Stoïciens*, Paris, Les Belles Lettres, 1939, p. 2 y ss., *passim*.

<sup>61</sup> J. Moreau, *L'ame du monde. De Platon ...*, p. 2 y ss., *passim*.

<sup>62</sup> Cfr. J. Pepin, *Théologie Cosmique et Théologie Chrétienne (Ambroise, Exam. I 1, 1-4)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1964, pp. 128-130. Cfr. también Platón, *Filebo*, 30 d.

sidencia ante el corporalismo de la primera Stoa, expresando de modo neto en el Libro VI del *De republica* —entre otros escritos— y en el contexto del Sueño de Escipión, el origen y destino divino de las almas y su emergencia inmaterial, y allí mismo ha expresado tesis antropológicas de clara recepción de la filosofía platónica del hombre<sup>63</sup>. Conforme a ello, encontramos aquí una tesis central de la tradición ciceroniana sobre el *ius naturae* o *lex naturae* que maestros parisinos del siglo XIII —como Guillermo de Auxerre— conocieron y recogieron. Esto es: el *ius* que constituye el contenido de la naturaleza se manifiesta a través de inclinaciones ínsitas en los seres del mundo; pero estas inclinaciones en el hombre, si bien comprenden las inclinaciones propias de la vida biológica que caracteriza al viviente, también las superan en cuanto constituyen inclinaciones expresivas de la especificidad de su naturaleza racional. Como Cicerón declara al sostener que estas inclinaciones son: a la virtud<sup>64</sup>, a la vida común<sup>65</sup>, y a un bien que supera el del individuo<sup>66</sup>.

Así, la *vis* que el hombre lleva impresa en su naturaleza se manifiesta en su *ratio* que discierne en el orden práctico el bien moral. Pero su denominación como *ratio naturalis*, no designa para Guillermo de Auxerre la posesión de un contenido intelectual acabado innato, sino la disposición motiva natural al conocimiento de los principios del derecho natural, en tanto que el hombre posee la fuerza o el poder (*vis*) cognitivo natural para adquirirlos. Por lo cual, conforme a la determinación magistral de nuestro maestro parisino, la naturaleza de la razón humana —en su faz práctica— porta específicamente un poder motivo intrínseco que la configura teleológicamente. De allí, que Guillermo de Auxerre sostenga que el pasaje agustiniano de *De Trinitate* X, 11, donde se afirma que “*el alma racional es imagen de Dios*”<sup>67</sup>, puede comprenderse en convergencia doctrinal con su relectura de la sentencia ciceroniana ya vertida: “*Dios es voz de la naturaleza*”<sup>68</sup>, porque en la naturaleza se manifiesta Dios, y el alma racional puede develarlo naturalmente en ella<sup>69</sup>. Ahora bien, en tanto que el contenido de la naturaleza es *ius*, el poder motivo de la naturaleza se identifica: por una parte, con un finalismo perfectivo incoado en la naturaleza de la condición humana, pero asimismo, con un finalismo perfectivo de valor normativo. Y en este contexto, conforme a la recepción de la tradición ciceroniana sobre el *ius naturale*, el finalismo perfectivo que

<sup>63</sup> Cf. mi estudio ya citado, *Naturaleza y vida moral* ..., pp. 69-81.

<sup>64</sup> Cicerón, *De republica* 1,1,1.

<sup>65</sup> Cicerón, *De republica* I, 25, 39; III, 2,3.

<sup>66</sup> Cicerón, *De republica* I, 1, 1, *passim*.

<sup>67</sup> Cfr. Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, III, XVIII, c.4: “*dicit Augustinus quod anima rationalis est imago Dei*”; y cfr. Agustín, *De Trinitate* IV, 11; PL 42, 1000; VII, 9; PL 42, 1003; *passim*.

<sup>68</sup> Cfr. *supra* nota 41.

<sup>69</sup> Cfr. Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, III, XVIII, c.4: “*et in illa imagine videt Deum*”.

se manifiesta como *ius*, ante la razón del hombre no solamente revela su inclinación al objeto perfectivo sino la exigencia de su conformidad con dicha inclinación.

## 2. Finalismo y racionalidad de la naturaleza en la *Summa de bono* de Felipe Canciller

La *Summa* que el maestro Felipe, Canciller de París, habría escrito entre los años 1228 y 1236, si se sigue la datación de P. Glorieux y A. Landgraf<sup>70</sup>, es expresiva de la vigencia de la problemática que concierne a la consideración del contenido intrínseco de la naturaleza<sup>71</sup>. Hallamos en Felipe una declaración de su propósito especulativo en el campo de las razones que abordaron los filósofos por considerar la naturaleza del mundo como obra creada. Así sostiene en el proemio de su *Summa* que “los antiguos padres y doctores” dejaron a la posteridad cuestiones por discutir<sup>72</sup>. Pero precisa el cometido de su *Summa*, estableciendo el plano epistemológico del desarrollo de su temática en el dominio de los fundamentos del pensamiento, como acertadamente observa J. Aertsen<sup>73</sup>. En efecto, el maestro Felipe anticipa que abordará las cuestiones de su escrito atendiendo a las autoridades de la cristiandad, pero que también es su propósito considerar “*las razones de los filósofos, lo mismo que examinar las palabras de los modernos*”<sup>74</sup>.

Ahora bien, como ya he examinado con detenimiento en otro estudio<sup>75</sup>, hallamos en la exposición de la *pars prior* de la *Summa* del Canciller, en coincidencia con la postura de Guillermo de Auxerre, la afirmación de la unidad del mundo, como efecto de la obra creadora, en la identifica-

<sup>70</sup> Cfr. P. Glorieux, *Repertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe. Siècle*, J. Vrin, Paris, 1933-1934; p. 119, p. 282; A. Landgraf, *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1948, p. 132.

<sup>71</sup> En el presente estudio cito mi propia versión castellana directa del texto: *Philippi Cancellarii Parisiensis Summa de Bono*, studio et cura N. Wicki, Bernae, Editiones A. Francke, 1985 (*pars prior et posterior*).

<sup>72</sup> Cfr. Felipe Canciller, *Summa de bono*, Prol. 3/3 y ss.: *sunt antiqui patres et doctores ... aliqua discutienda, posteris reliquerunt*. He desarrollado con detenimiento el análisis del prólogo del canciller Felipe a su obra en el artículo: “Unidad y jerarquía cosmológica en la ‘Summa’ de Felipe el Canciller”, *Anuario Filosófico*, 44/1, 2011, pp. 75 y ss.

<sup>73</sup> J. Aertsen, *The medieval philosophy and the transcendentals. The case of Thomas Aquinas*. E. Brill, Leiden, New York, Köln, 1996, p. 40.

<sup>74</sup> Felipe Canciller, *Summa de bono*, Prol. 3/16 y ss.: “*Propositum nostrum est auctoritatibus sanctorum patrum Augustini, Hilarii et aliorum auctorum et etiam philosophorum rationibus ea quae dicemus firmare vel fulcire, nihilominus tamen modernorum dicta inspicere*”.

<sup>75</sup> Cfr. mi estudio en el artículo ya citado: “Unidad y jerarquía cosmológica en la ‘Summa’...”, pp. 75-94.

ción entre *ens* y *bonum*. Puesto que la realidad de un Bien Primero, anterior a toda otra entidad y, asimismo, su poder comprensivo respecto de todo lo que de él procede, constituye la tesis matriz de la determinación magistral del Canciller en el plano metafísico. Tal afirmación de la realidad comprensiva del Bien, según precisa J. Aersten, constituye metodológicamente un *principium*<sup>76</sup> que revela de suyo la patencia de su verdad. Y bajo este respecto, la afirmación de la realidad del Bien, conlleva la afirmación de la realidad de otros *principia* que constituyen, junto al *bonum*, los *communissima: ens, unum y verum*<sup>77</sup>. De allí, que la realidad comprensiva del Bien se proyecte en la configuración de la estructura completa de la *Summa* del Canciller, en tanto que la realidad de un Bien Primero constituye el principio organizador de todo el escrito<sup>78</sup>, al que precisamente por ello la tradición medieval identifica como *Summa de bono*<sup>79</sup>.

Tiene interés metodológico hacer presente que, conforme al propósito expreso del Canciller, el desarrollo de este tema exigirá una indagación en “la razón de los principios”<sup>80</sup>. La *quaestio* I de la *Summa* del Maestro Felipe tiene por objeto considerar ya las derivaciones especulativas de los *principia*; de allí, su primer cometido en el examen de la relación entre *bonum* y *ens* y la afirmación de su identificación<sup>81</sup>: “*Bien y ente son convertibles: porque todo lo que es ente es bueno y lo inverso*”<sup>82</sup>. Por vía de esta sentencia metafísica, el Canciller se ha definido en manifiesta convergencia con la enseñanza de tradición platónica que afirma la realidad del bien como principio de la inteligibilidad del mundo en su conjunto, pero asimismo, aún más allá de las entidades mundanas<sup>83</sup>. En este sentido, como indica H. Pouillon<sup>84</sup>, se advierte en la postura del Canciller sobre la primacía del bien, como en la de Guillermo de Auxerre, la recepción de fuentes neoplatónicas<sup>85</sup> y su acuerdo doctrinal con la concepción dionisiana al determinar las posibles predicaciones de la noción de bien y sostener: “*Bien es*

<sup>76</sup> J. Aersten, *Medieval Philosophy and the Transcendentals...*, pp. 38 y 41.

<sup>77</sup> Felipe Canciller, *Summa de bono*, Prol 4/ 43: “*Communissima haec sunt: ens, unum, verum, bonum*”.

<sup>78</sup> Cfr. también J. Aersten, *Medieval Philosophy and the Transcendentals...*, p. 27.

<sup>79</sup> En este sentido, la identificación entre “ens” y “bonum” conlleva el propósito expreso del Canciller de refutar la herejía maniquea; cfr. *Summa de bono*, Prol. 4/39 y 40.

<sup>80</sup> Felipe Canciller, *Summa de bono*, Prol 4/39: “*ratio principiorum*”.

<sup>81</sup> Felipe Canciller, *Summa de bono* I, q. 1, *De comparatione bonis et entis*.

<sup>82</sup> Felipe Canciller, *Summa de bono* 5/77: “*Bonum et ens convertuntur, quia quidquid est ens, est bonum et e converso*”.

<sup>83</sup> Platón, *Republica* 509 b.

<sup>84</sup> H. Pouillon, en su “*Le premier Traité des Propriétés transcendentales. La ‘Summa de bono’ du Chancelier Philippe*”, *Revue néoscholastique de philosophie*, 42, 1939, pp. 40-77, habría sido el primer estudioso en poner de manifiesto la aportación del Felipe el Canciller en la elaboración de la temática de los “transcendentales” del ser, según refiere J. Aertsen, en *Medieval Philosophy and the Transcendentals...*, p. 24.

<sup>85</sup> Cfr. D. H. Pouillon, en el artículo citado: “*Le premier Traité des Propriétés transcendentales...*”, p. 42.

el nombre apropiado para la esencia divina<sup>86</sup>, por lo que conforme a tal predicación, *prima y principalis, bonitas* se dice de un modo *absoluto*<sup>87</sup>.

Pero en la *quaestio* I de su *Summa*, el Canciller admite una segunda “noción del bien mismo”<sup>88</sup>, la cual es posible porque “el bien es difusivo o multiplicativo en el ser”<sup>89</sup>. En este segundo sentido, cabe propiamente al *Bien sumo* tal capacidad para *comunicar* el ser, y conjuntamente el bien, a todos los otros entes<sup>90</sup>. En el pasaje de su *Summa* en el que comienza su exposición acerca de la participación del Bien sumo en la pluralidad del mundo, el Canciller afirma la propiedad en la predicación de lo que es *bonum* en relación con lo que es *ens*. Pero allí, recogiendo la clasificación aristotélica de las categorías, explica que: “*El bien, en efecto, se dice de Dios porque es fin, y de la criatura porque tiene una ordenación con respecto al fin; así como ‘ente’ de un modo primero se dice de la substancia que es ente por sí, y de un modo derivado del accidente que es [ente] por la substancia*”<sup>91</sup>. Y precisa, justificando la apertura semántica de esta predicación de la noción de bien, que “*el Bien que se dice de Dios, puede ser común, porque directamente y de un modo primero se dice de El mismo, e indirectamente y de un modo segundo de la criatura*”. Por lo cual —prosigue el Canciller— “*hay que tomar ‘común’ y propio en cuanto al modo de decir*”<sup>92</sup>; esto es: el nombre de bien puede predicarse con propiedad en el ámbito creado<sup>93</sup>.

El pasaje citado nos permite ingresar en la línea predicativa jerárquica de difusión y comunicabilidad del Bien en su sentido primario estricto, puesto que el Canciller estructura su *Summa* conforme a la gradación y modalidad que cabe a aquello que es *bonum naturae*. En este sentido y,

<sup>86</sup> Felipe el Canciller, *Summa de bono* I, q. 1/7, 41 y 42: “Bonum est nomen appropriatum divinae essentiae”; cfr. Dionisio, *De divinis nominibus* IV, 1; PG III, 694 B: “Vocantes, ut arbitror, bonitatem ipsam essentiam divinam ... et quia sic essentia sua bonus est Deus”. V. también: “sol ille noster que, eo ipso quod est, illuminat universa quae quoquo modo lucis eius sunt capacia”; *De divinis nominibus* IV, 1; PG III, 694 B.

<sup>87</sup> Felipe Canciller, *Summa de bono* I, q. 1/7, 42: “absoluta bonitas”.

<sup>88</sup> Felipe Canciller, *Summa de bono* I, q. 1/7, 46: “Altera ratio ipsius boni”.

<sup>89</sup> Felipe Canciller, *Summa de bono* I, q. 1/7, 46 y 47: “bonum est diffusivum aut multiplicativum esse”.

<sup>90</sup> Felipe Canciller, *Summa de bono* I, q. 1/7, 48 y ss.

<sup>91</sup> Felipe Canciller, *Summa de bono* I, q. 5/23-27: “Bonum enim de Deo dicitur quia finis, de creatura quia ad finem ordinationem habet, sicut ens secundum prius dicitur de substantia quae est per se ens, secundum posterius de accidente quod est per substantiam”.

<sup>92</sup> Felipe Canciller, *Summa de bono* I, q. 5/23-30: “Dico ergo quod bonum quod dicitur de Deo indifferens est illi et tamen commune potest esse, quia directe et secundum prius dicitur de ipso, indirecte et per posterius de creatura. Et ibi est accipere ‘commune’ et ‘proprium’ quantum ad modum dicendi”.

<sup>93</sup> Bajo este respecto, la elaboración del Canciller sobre los “communissima”: “ens”, “bonum”, “unum”, “verum” en el tratado respectivo, es predicada por “apropiación” (*appropriatur*) de Dios, y “de un modo común” (*communiter*) de los seres creados; cfr. *Summa de bono* I, Prol. 4/41 y ss.

desde una perspectiva metodológica de elaboración filosófica, debemos advertir que si bien los desarrollos del Canciller se extienden a consideraciones que se proyectan en el dominio de realidades mundanas<sup>94</sup>, la matriz de la especulación de su *Summa* se asienta en la consideración del *Primum Ens* que es *Unum et Bonum per se* y que, por vía de una participación jerárquica, procede a la distinción de la naturaleza de lo creado respecto de la de lo increado, y a la determinación de las modalidades de dicha participación en la obra creada; por lo que su especulación cosmológica queda epistemológicamente inserta en una ontología del ente creado.

En la *quaestio* I de su *Summa*, el Canciller pone de manifiesto —en el contexto de la teoría aristotélica del acto y la potencia— la existencia de aquello que constitutivamente carece de indivisión, porque porta en sí cierto modo de ser inacabado propio de la potencialidad en composición con la actualidad de su bondad entitativa<sup>95</sup>. De este modo, la presencia de la bondad inmanente en la naturaleza cósmica procede de la *difusión* y de la *comunicabilidad* de la Bondad indivisa y en ello consiste: “*el fluir de las cosas desde lo Primero*”<sup>96</sup>, lo que no es sino —conforme a la identidad entre ser y bien—: “*el fluir de los otros bienes desde el Primero [de los bienes] conforme a su razón de bien*”<sup>97</sup>, o a su “*asimilación*”<sup>98</sup>. Ahora bien, tal difusión y comunicabilidad de ser y de bondad, conlleva la de la unidad y la de la verdad con las que la bondad se identifica en tanto que es ser; por lo que los *communissima: ens, bonum, unum, verum*, también son *concomitantes* en quienes los poseen derivadamente<sup>99</sup>. Para justificar su sentencia acerca de la *difusión* y *comunicabilidad* de los *communissima*, el Canciller examina: “*si en todo ente creado es lo mismo ser y ser bueno*”<sup>100</sup>. Allí, por una parte y, conforme a lo expuesto *supra*, se determina ante la cuestión sosteniendo que todo ente creado es “*bueno porque es a partir de lo bueno*”<sup>101</sup>. Con motivo de ello asimismo apela a la autoridad de Agustín para sostener que algo es bueno: “*según que es*” o “*por participación*”<sup>102</sup>; lo

<sup>94</sup> Atiéndase, por ejemplo, a los desarrollos del Canciller Felipe en su *Summa de bono* sobre las modalidades de “materia” (cfr. I/III, q.1/ sol.), el problema de la distinción entre “duración” y “tiempo” (cfr. I/III, q.1, sol.), su examen sobre la eternidad del mundo (cfr. I/I, q. 3), entre otras cuestiones.

<sup>95</sup> Felipe Canciller, *Summa de bono* I, q.1/7, 33 y ss.

<sup>96</sup> Felipe Canciller, *Summa de bono* I, q. 7/26: *De fluxu rerum a Primo*.

<sup>97</sup> Felipe Canciller, *Summa de bono* I, q. 7/1: “*de fluxu aliorum bonorum a Primo secundum rationem boni*”.

<sup>98</sup> Felipe Canciller, *Summa de bono* I, q.1/7, 42 y ss.

<sup>99</sup> Felipe Canciller, *Summa de bono* I, q. 7/15 y ss.: “*sunt ... condiciones concomitantes*”.

<sup>100</sup> Felipe Canciller, *Summa de bono* I, q.8: “*Utrum omni creato idem sit esse et esse bonum*”.

<sup>101</sup> Felipe Canciller, *Summa de bono* I, q.8/18: “*Bonum est quia est a bono*”.

<sup>102</sup> Felipe Canciller, *Summa de bono* I, q.8/22 y 23: “*quaerit Augustinus in libro De Trinitate, cum unumquodque sit bonum, aut est bonum participatione aut secundum id quod est*”.



cual corresponde al pasaje de *De Trinitate* en el que se distingue al *ipsum bonum*, que es Dios mismo, de este bien o de aquel bien<sup>103</sup>. Pero por otra parte, allí mismo, el Canciller afirma que “la participación de bondad” en la criatura se dice porque tiene “en su ser bondad en parte, por oposición al sumo bien que tiene bondad en su totalidad”<sup>104</sup>.

Cabe observar que, en la *pars posterior* de su *Summa*, aunque el Canciller no nos ofrece un tratado sobre el *ius naturale* como Guillermo de Auxerre, expresamente recoge la tradición ciceroniana del *ius naturae* y tesis centrales de la concepción de la naturaleza que ésta supone, bajo una exégesis ya propia del ámbito de la cristiandad medieval. Así, en numerosos pasajes apela al *ius naturae secundum Tullium*<sup>105</sup>, que por ser *ius naturale* es *ius scriptum*<sup>106</sup>. Pero es preciso subrayar que, desde el punto de vista de la configuración teórica de la *Summa de bono*, la consideración acerca de la difusión del bien en la obra creada conduce al Canciller a asentar integralmente su teoría de la virtud y su tratado sobre las virtudes cardinales en la conformidad entre *natura* y *ratio*, por vía de lo cual enuncia la tesis: “la razón, en tanto que es naturaleza, es cierto [principio] que inclina” a las disposiciones perfectivas del hombre<sup>107</sup>.

El Canciller expone dicha tesis con el propósito de recoger y de reelaborar en el contexto de su propia aretología, la definición ciceroniana de virtud del *De inventione Rhetorica* según la cual “la virtud es hábito, al modo de la naturaleza, conforme a la razón”<sup>108</sup>. Pues la conformidad con la razón que en tal definición se declara, supone la existencia de un *ius* de la naturaleza, sobre el que el Canciller expresamente expone en su *Summa* en el tratado sobre la justicia, para sostener que el derecho natural (*ius naturale*), se dice “por la naturaleza” (*a natura*), porque se halle “como inscripto en la razón natural”<sup>109</sup>. Y éste es el modo por el que se define que “la razón es ella misma *natura*” (*ratio est ipsa natura*). Por lo que cabe distinguir: “la naturaleza como naturaleza, de la naturaleza como razón”<sup>110</sup>.

<sup>103</sup> Agustín, *De Trinitate* VIII, 2; PL 42, 949.

<sup>104</sup> Felipe Canciller, *Summa de bono* I, q. 8/46 y 47: “dicitur bonum quia habet bonitatem partitam in suo esse ex opposito quo summum bonum habet bonitatem per totum”.

<sup>105</sup> Felipe Canciller, *Summa de bono* II (III-II) q. 7/989, 85 y 85.

<sup>106</sup> Felipe Canciller, *Summa de bono* II (III-II) q. 8/1025, 35.

<sup>107</sup> Felipe Canciller, *Summa de bono* II/II q. 1; 536/2: “Ratio autem prout est natura quaedam est inclinativam ad habitum qui est virtus”.

<sup>108</sup> Cicerón, *De inventione Rhetorica* II, 53, 159: “virtus est habitus in modum naturae rationi consentaneus”.

<sup>109</sup> Felipe Canciller, *Summa de bono* II (III-II) 1026/61 y 62: “quasi scriptum in ratione naturali”.

<sup>110</sup> Felipe Canciller, *Summa de bono* II (III-II) 1026/60 y ss: “potest accipi natura ut natura vel natura ut ratio”.

Asimismo en este *locus* —sin enunciar expresamente su fuente— también revela su conocimiento de componentes de la teoría de tradición estoica sobre el primer impulso de la naturaleza humana (comprendido en la teoría de la *oikeiosis*) y enunciado en la formulación ciceroniana de la *conservatio sui*, cuando dice —en relación específica con la condición del hombre— que la *natura* así considerada, dicta (*dictat*) que el hombre ha de “conservarse a sí y a su especie”<sup>111</sup>. Si bien, en rigor, el Canciller asigna esta inclinación a la *conservatio sui* como expresiva del objeto al que naturalmente tiende el viviente en cuanto tal<sup>112</sup>, cuando con motivo de la consideración del mundo en su conjunto sostiene que: “los seres irracionales y otros de esta clase apetecen la conservación de su ser según el término predeterminado por el Creador”<sup>113</sup>.

Advertimos a partir de lo expuesto que, como Guillermo de Auxerre, el Canciller Felipe también recoge junto con la tradición ciceroniana del *ius naturale*, la afirmación de una racionalidad inmanente a la naturaleza que penetra el universo en su conjunto, y que asimismo reelabora la cosmología teológica en la que Cicerón inserta esta postura bajo la concepción de una Bondad Primera trascendente desde la que fluye la bondad participada en la pluralidad de lo existente. Y en este contexto especulativo puede apreciarse el peso doctrinal de la tesis que el Canciller enuncia para explicitar el papel de la naturaleza en tanto que porta el *ius* que ha sido sembrado en ella, cuando sostiene que la naturaleza, en tanto que es acorde a la razón, es instinto (*instinctus*)<sup>114</sup>, término con el que aquí se vierte la noción estoica de *hormé*<sup>115</sup>, para expresar que la moción de las inclinaciones de la naturaleza quedan cabalmente comprendidas bajo la racionalidad participada en la composición intrínseca de la naturaleza.

El esfuerzo especulativo de Guillermo de Auxerre y de Felipe Canciller, el cual devela el papel mediador de la naturaleza en relación con el Principio artífice de la misma y que asienta tal mediación en la realidad de un *ius naturale* —que la naturaleza porta como principio de unidad de su pluralidad—, pone de manifiesto la penetración de los maestros parisinos de principios del siglo XIII para discernir, a partir de teorías finalistas de tradición helenística, los vínculos entre naturaleza y racionalidad,

<sup>111</sup> Felipe Canciller, *Summa de bono* II (III-II) 1026/ 65 y ss: “Natura ... dictat ... scilicet ad conservandum rem ipsius speciei”.

<sup>112</sup> Felipe Canciller, *Summa de bono* II (III-II) q. 8/1025, 37.

<sup>113</sup> Felipe Canciller, *Summa de bono* I/I q. 1; 8/52 y 53: “Res autem irrationabiles et huiusmodi appetunt conservationem sui esse secundum praefixum terminum a creatore”.

<sup>114</sup> Felipe Canciller, *Summa de bono* II (III-II) 536/307 y 308.

<sup>115</sup> Como ha asentado S. Pembroke, *instinctus* es el término con el que autores medievales —como en este caso Felipe Canciller— han vertido la noción de tradición estoica de “impulso” (*hormé*). Cfr. S. Pembroke, “Oikeiosis”; *Problems in Stoicism*, London, The Athlone Press, 1996, p. 177.

pero asimismo una labor ciertamente antecedente a desarrollos posteriores, como los de Alberto Magno y de Tomás de Aquino.

#### ABSTRACT

This paper examines the “finalism of nature” in connection with the “rationality of the world”. It is focused on the structure and development of the two earliest *Summae* of the XIIIth century (that of William of Auxerre and that of Phillip the Chancellor), works in which the links between *natura* and *ratio* are explicit. The article also analyses the function of nature as a bond between unity and plurality and the role of the *ius naturale* within an embracing conception of nature.