

**La mediación de la naturaleza en el conocimiento de sí.
Vía hermenéutica de los maestros parisinos del siglo XIII**

Laura Corso de Estrada

I.

Más allá de su derrotero en el contexto histórico-teórico de la filosofía griega, la tradición socrático-platónica sobre el conocimiento de sí se ha proyectado, reconfigurada con otros componentes, en el desarrollo de tesis centrales de la filosofía moral romana. En este sentido me parece oportuno mencionar que, como indica P. Courcelle, la exhortación al principio délfico en la tradición socrática constituye, bajo la mirada platónica, un desplazamiento del: *gnothi seautón* desde el plano religioso al sentido filosófico¹ y que, en Cicerón, ese plano epistemológico del tema es recogido y comprendido en un cuerpo de doctrina².

Pero cabe subrayar también que la recepción y reelaboración que Cicerón lleva a cabo acerca del conocimiento de sí mismo, como cuestión inserta en su concepción del *ius naturale*, ha constituido una vía de transmisión recogida y resignificada en las dos primeras *Summae* de París del siglo XIII, en las que se hace manifiesto el acceso a la definición ciceroniana del *De inventione Rhetorica* II, 53, 161, donde se enuncia que *naturae ius* es aquél que “no procede de la opinión, sino de cierta fuerza (*vis*) que fue sembrada en la naturaleza”³. Esta tesis, la que nuestro autor romano retomará a lo largo de su itinerario intelectual desde *De republica* y *De legibus* hasta los escritos del último período –como *De officiis*–, es matriz especulativa de su aretología y de su teoría política. Dado que, en el contexto de la tradición ciceroniana sobre el *ius naturae*, el conocimiento de sí constituye un núcleo central para abordar la génesis del proceso por el cual el hombre puede acceder al develamiento de tal *ius*. Si bien este último desarrollo excede la exposición ciceroniana del *De inventione Rhetorica*,

¹ Cf. P. Courcelle, *Connais-Toi Toi-Même. De Socrate a Saint Bernard*, Paris, Études Agustinienes, 1974, V. I, p. 13.

² Cf. P. Courcelle, *Connais-Toi Toi-Même*, cit., p. 25.

³ Cf. Cicerón, *De inventione Rhetorica* II, 53, 161: “Naturae ius est, quod non opinio genuit, sed quaedam in natura vis insevit”.

advertiremos en los maestros de París que nos ocupan un desarrollo especulativo de las proyecciones del *ius naturae* en el proceso de realización de la vida virtuosa, pero asimismo del lugar que, en ese proceso, Cicerón asignó a la tradición del conocimiento de sí, el cual también excede el contenido de la definición citada del *De inventione Rhetorica* y se expande teóricamente hacia su contexto.

De allí que el propósito central de este trabajo sea el revisar, a través de una exégesis-crítica, la presencia temática de la tradición ciceroniana sobre el *ius naturae* como fuente del conocimiento de sí. Y sin dejar de atender a la indudable diferenciación histórico-teórica que distancia la elaboración filosófica de la moral en contexto romano de la que es propia de tiempos medievales, me propongo discernir núcleos de encuentro. Con el objeto de determinar tal continuidad de la temática del conocimiento de sí en apelación a la postura ciceroniana sobre el *ius naturae*, me detendré en el L. III, *tractatus XVIII* de la *Summa aurea* del maestro Guillermo de Auxerre⁴, y en la *pars posterior* q. 1 de la *Summa de bono*, de Felipe Canciller de París⁵.

II.

Desde el *ius naturae* al sí mismo en Guillermo de Auxerre

Las *Summae* de Guillermo de Auxerre y de Felipe Canciller revelan la especulación filosófica de inicios del siglo XIII sobre la composición de la naturaleza. La búsqueda de una concepción comprehensiva de la obra creada parece encontrar en el contenido intrínseco de la *natura* una vía de justificación de su unidad ante la pluralidad y la diversidad de los seres del mundo y su manifiesta mutación. Y en ese contexto la consideración de la *natura* del hombre, como parte del mundo pero a la

⁴ En relación con la *Summa aurea* de Guillermo de Auxerre cito mi propia versión directa de la edición latina: *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, *Summa* que –según J. Ribaillier– habría sido escrita con posterioridad al año 1215 y antes del 1229; cf. *Introduction*, V. I, p. 7.

⁵ El Canciller habría escrito su *Summa* entre los años 1228 y 1236, si se sigue la datación de P. Glorieux entre otros; Cf. P. Glorieux, *Repertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe. Siècle*, J. Vrin, Paris, 1933-1934, pp. 119 y 282.

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

vez como emergente de él, se hace presente como una *quaestio* en la elaboración de una concepción totalizadora de la naturaleza.

En Guillermo de Auxerre y en Felipe Canciller el propósito que he expuesto parece vertebrado, desde una perspectiva epistemológica, en sus respectivas analíticas sobre la causalidad del mundo y, específicamente, en la consideración de la vía difusiva del *Bonum* como principio artífice. De hecho, en la *Summa* de Guillermo de Auxerre hallamos el tratamiento de la cuestión en su estudio *De natura boni*⁶, donde indaga sobre la predicación de la noción de *bonitas*⁷ en el ámbito creado. Problemática que, en continuidad histórico-teórica, alcanzará en Felipe Canciller una formulación de aspiración orgánico-sistemática en su tratado acerca de los *communissima*⁸.

En *De natura boni*, Guillermo de Auxerre se detiene en la sentencia agustiniana conforme a la cual: “Todas las cosas, en tanto que son, son buenas”⁹, para examinar si la creatura “es buena por su bondad o por otra bondad”¹⁰. Lo que lo conduce a discernir planos de predicación, dado que en el caso de la creatura “si es buena por sí, entonces es buena por sí misma” y, por ende, se predicaría de ella la bondad como de una Primera Bondad¹¹. Opción que el maestro parisino rechaza como no pertinente al mundo, en tanto que es causado. Con todo, Guillermo de Auxerre advierte una dificultad que procede de esta misma línea de consideración, dado que: “Si empero se dijese que la segunda bondad no es buena por sí misma, sino por la tercera bondad y, de nuevo: se pregunta por aquella tercera [bondad] si es buena por sí misma o por otra bondad, así se procedería al infinito”¹²; lo cual tampoco es conducente a la explicación de la índole del mundo en tanto que es causado.

⁶ Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, tract. X, c. IV, *De natura boni*.

⁷ Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, tract. X, c. IV, q.1: *Quid bonitas et utrum omnia dicantur bona*.

⁸ Cfr. Felipe Canciller, *Summa de bono* I, sobre lo que expondré más adelante en apartado III de este estudio.

⁹ Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, tract. X, c. IV, q.1: *De bono naturae dicit Augustinus: 'Omnia, in quantum sunt, bona sunt'*.

¹⁰ Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, tract. X, c. IV, q.1: “est bona se bonitate vel alia bonitate”.

¹¹ Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, tract. X, c. IV, q.1: “Si bonitate, ergo est bona se ipsa; ergo est bona per essentiam; ergo est prima bonitas”.

¹² 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”.

¿Cuál es entonces la postura de nuestro autor acerca de la predicación del bien en relación con la obra creada? En su determinación sobre el tema retoma la tesis agustiniana enunciada *supra* para sostener que, si bien *esse* y *bonitas* se identifican, se debe distinguir una doble predicación del término “*bonitas*” y, del mismo modo, del término *esse*. Bajo este respecto, en primer lugar, se detiene en la naturaleza del mundo creado en tanto es efecto de la causalidad divina al sostener que: “en cualquier ser creado se entienda el ser divino” y que, en consecuencia, por tal religación: “cualquier creatura es”¹³. Pero a partir de ello, Guillermo de Auxerre deriva una doble predicación de *bonitas*, sustentada en la previa identificación entre *esse* y *bonitas*. Conforme a lo cual se hace posible, en razón la causalidad del *esse*, predicar asimismo la causalidad de *bonitas*, por la que se da lugar a una doble predicación: la de *bonitas creata* como efecto de la *Bonitas increata*¹⁴.

Por consiguiente, en la composición entitativa del mundo “el mal no es por sí”¹⁵, porque la obra creada integralmente considerada, en cuanto que es, connota bondad, como efecto del *Esse* Primero; esto es: la causalidad del *esse*, conlleva la “*bonitas*” constitutiva del mismo. Acertadamente observa D. Pouillon¹⁶ que Guillermo de Auxerre ofrece en su *Summa*, como los pasajes considerados ponen de manifiesto, 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 divina¹⁷. Así, nos hallamos ante una consideración de la naturaleza del mundo expresiva de una cosmología-teológica, la que por ende concibe la obra creada como vía de lectura del Principio que es causa de su inteligibilidad¹⁸.

¹³ 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”.

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

¹⁵ Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, trac. 10, c.4, q.4, sol: *malum non per se*.

¹⁶ D. Pouillon, “Le premier Tarité des Propriétés transcendentales. La ‘Summa de bono’ du Chancelier Philippe”, *Revue néoscholastique de philosophie*, 42, 1939: 40-77, p. 42.

¹⁷ Cf. Dionisio, *De divinis nominibus* IV,1; PG III, 694 B.

¹⁸ Cf. T. Gregory, “L’idea di natura nella filosofia medievale prima dell’ingresso della fisica di Aristotele”, en *Interpretazione del Medioevo*, Bologna, Società il Mulino, 1979, p. 273, *passim*.

Ahora bien, es significativo advertir que esta tesis según la cual Guillermo de Auxerre sostiene que en la realidad constitutiva del mundo: *esse* y *bonitas* se identifican, debe ser puesta nuevamente en cuestión en su desplazamiento desde el plano metafísico al orden práctico-moral. Dado que se hace presente como una *quaestio*: cuál sea la vía de causalidad de la bondad en las operaciones humanas. La autoridad de la tradición agustiniana, recogida por Pedro Lombardo en su *Liber Sententiarum* y transmitida con continuidad en las universidades parisienses, había descrito que, por cierto, “*liberum arbitrium est bonum naturale*”, pero asimismo que en el dominio de la vida humana su índole propia es que se incline “*ad utrumlibet*” (con respecto a uno o a otro). En efecto, “el que es libre”, precisa el Lombardo, “puede moverse con respecto a esto o a aquello ... y el apetito puede ser llevado de modo espontáneo a estas cosas que juzga buenas o malas”¹⁹. La aptitud para la libertad, es decir: para determinarse “*ad utrumlibet*”, revela entonces que la voluntad puede mutar y que, lo que es mutable, no confiere de suyo un poder sobre el querer mismo.

En el *proemio* del tratado XVIII del *Liber III* de su *Summa*, Guillermo de Auxerre desarrolla una tesis sobre la condición humana que aporta una vía de justificación acerca de su aptitud natural para emerger de la indeterminación propia de lo mutable. En dicho *locus*, antes de proceder a la consideración de las *virtutes politicae* presenta, en primer lugar y como tratado propedéutico al estudio de las mismas, su concepción sobre la composición intrínseca de la naturaleza del mundo en su conjunto investido de *ius naturale*²⁰; el que así predicado: “en sentido amplio” (*large*), se dice de la naturaleza en cuanto “enseña (*docuit*) a todos los animales”²¹. Esta primera acepción de *ius* revela la fuente jurídico-romana de Guillermo de Auxerre que, en tal predicación, recoge la sentencia de Ulpiano -si bien no lo cita- cuando dice que “derecho natural es aquél que la naturaleza enseñó a todos los animales”²². Y en congruencia con Ulpiano, 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 consiguiente, no caben en este ámbito las virtudes o los vicios, en

¹⁹ Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist 25: “libera est ad utrumlibet: quia libere potest moveri ad hoc, vel ad illud ... et spontaneo appetitu ferri potest ad ea quae bona vel mala iudicat, vel iudicare valet”.

²⁰ Cf. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, Louvain/Gembloux, Abbaye du Mont César / J. Duculot, 1948; II/I, p. 75.

²¹ Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, III, XVIII, proem: “natura docuit omnia animalia”.

²² Ulpiano, *Digesto*, I, 1, 3: “Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit”.

tanto que los brutos no son susceptibles de ellos²³. Postura en la que claramente sigue a Ulpiano, cuando éste 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”²⁴.

Con motivo de tal predicación universal del *ius*, Ulpiano había indicado que vierte en ella la tradición “que conforme a los griegos” (*ut apud graecos*) distingue entre: leyes “escritas” (*scriptae*) y leyes “no escritas” (*non scriptae*)²⁵. De lo cual se deriva, que Ulpiano habría llevado a cabo una exégesis jurídica de una tradición de procedencia griega (con antecedentes platónicos y estoicos) acerca de una ley ínsita en la naturaleza de los seres que componen el mundo y, por ello, no escrita por obra humana. En este sentido, y atendiendo al contexto histórico-teórico de Ulpiano, cabe explicitar que el *ius naturale* conlleva, aunque el texto de Guillermo de Auxerre no lo haga explícito, la participación de la racionalidad divina en el gobierno del mundo, como es pertinente a los antecedentes de procedencia griega en los que Ulpiano asienta esta predicación. Con todo, conforme a la recepción que Guillermo de Auxerre lleva a cabo de tal predicación del *ius*, la naturaleza del mundo porta intrínsecamente un componente normativo-perfectivo. El cual, por cierto, es objeto de una resignificación que el maestro Guillermo lleva a cabo para recogerlo desde una concepción creacionista de la realidad mundana, concebida como efecto de la causalidad de un Principio trans-mundano. Pero conjuntamente cabe subrayar el papel mediador que, en esta relectura del maestro parisino, se otorga al *ius naturale* con respecto a la causalidad de la bondad en el desenvolvimiento operativo de la obra creada y, asimismo, la índole de su papel mediador como poder motivo, en cuanto inviste a los seres del mundo de un finalismo normativo perfectivo que se expresa en sus inclinaciones naturales.

En el mismo *locus* que nos ocupa, Guillermo de Auxerre enuncia una segunda clasificación del *ius*, esta vez tomado “en sentido estricto” (*stricte*); y en ella sigue a Ulpiano –si bien tampoco lo cita– en su predicación de un *ius gentium*, el que solamente conviene al hombre. Conforme a esta segunda predicación, Guillermo de Auxerre introduce en la enseñanza escolástica la tesis de que el *ius naturale* es “razón

²³ Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, XVIII, proem.

²⁴ 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”.

²⁵ Ulpiano, *Digesto*, I, 1, 6, 1.

natural” (*naturalis ratio*); “razón natural” que describe como aquélla que “sin mucha deliberación o [al menos] sin demasiada, dicta (*dictat*) lo que ha de hacerse”²⁶; la que, por ende, concibe según que se halla ordenada al orden práctico-moral.

¿Qué alcance antropológico tiene en el maestro de París una concepción del *ius* – específicamente humano– que identifica con una *naturalis ratio*? En el *proemio* indica por una parte, como enuncié inmediatamente *supra*, que el conocimiento de la “razón natural” no conlleva un proceso de deliberación, o al menos un proceso extendido. Pero en el Liber III, XVIII, c.1 de su *Summa*, desarrolla el tema y precisa que la *ratio naturalis* conoce “los preceptos del derecho natural” (*praecepta iuris naturalis*). ¿Por qué? Entiendo que una clave de su comprensión se revela por el hecho de que –en este mismo *locus*– el maestro Guillermo hace presente su conocimiento de la tradición ciceroniana sobre el *ius*, y ciertamente su sinergia con la clasificación de Ulpiano que previamente ha vertido, cuando en este *passus* evocando expresamente a Tulio en su *Rhetorica*, identifica el *ius naturale* con una “fuerza” (*vis*) ínsita en la naturaleza, que mueve a lo que ha de hacerse y que reprime de lo contrario²⁷. Esto es: con una fuerza o capacidad motiva natural que inclina al hombre a su finalidad perfectiva, en conformidad con la tesis central de la definición del *De inventione Rhetorica* –que ya hemos vertido al inicio de este estudio–²⁸.

Considero significativo observar que la mediación ciceroniana en la recepción de la tesis del *ius naturale* en el ámbito propiamente humano, aporta al maestro Guillermo al menos dos notas que hacen posible su propia relectura. Por una parte, que tal *vis*, en el ámbito de la filosofía moral ciceroniana y en divergencia con la problemática del tema en el contexto de la *Stoa*, se encuentra sujeta en su desenvolvimiento a la autodeterminación voluntaria²⁹. Pero por otra parte, que la reelaboración ciceroniana de la tesis de tradición estoica sobre un poder motivo-normativo ínsito en la naturaleza desde un contexto teórico platónico³⁰ (expresivo de

²⁶ 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!*”.

²⁷ Cf. Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, XVIII, c. 1.

²⁸ Cf. Cicerón, *De inventione Rhetorica* II, 53,161: “Naturae ius est quod non opinio genuit, sed quaedam in natura vis insevit”.

²⁹ Cf. entre numerosos pasajes: Cicerón, *De fato* V, 9; *De officiis* I, 32, 115, *passim*.

³⁰ He desarrollado con detenimiento la filiación académica de Cicerón en: L. Corso de Estrada, “Introducción” a *Marco Tulio Cicerón, Sobre Las leyes, Edición bilingüe. Traducción, notas e Introducción*, Bs. As., Colihue-Clásica, 2019. Cf. al respecto el clásico estudio de C. Lévy,

su filiación filosófica a la Academia), permite a Guillermo de Auxerre sostener que el *ius naturale* pueda quedar comprendido en la *ratio* específicamente humana. Dado que, en la filosofía ciceroniana del hombre, la racionalidad humana es concebida en su emergencia de la corporalidad³¹. En efecto, con su postura finalista Cicerón ha apelado ciertamente a la tesis estoica del *lógos spermatikós* de tradición estoica³², por lo que también en su concepción 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 junto al estoicismo el platonismo y, con este último, la recepción de una concepción de lo real que comprende de modo neto la inmaterialidad de la racionalidad propiamente humana, por lo que el concepto mismo de *natura* puede predicarse asimismo de ese ámbito de lo real.

Ahora bien, la formulación: *ratio naturalis* que introduce Guillermo de Auxerre, cuya índole es descripta por él mismo como aquélla que lleva ínsita la aptitud para el conocimiento de los preceptos del derecho natural, considerada desde la exégesis del perfil de la filosofía ciceroniana sobre la razón del hombre a la que Guillermo de Auxerre apela, no designa la posesión de un contenido intelectual innato. En el ámbito de la tradición ciceroniana sobre el *ius naturae* –en cuanto éste se halla ínsito en la racionalidad humana–, designa la disposición motiva “natural” para el conocimiento de los principios del derecho natural, en tanto que el hombre posee en su racionalidad la “fuerza” (*vis*) cognitiva natural para descubrirlos sin una deliberación extendida. Por lo que *ratio naturalis* no se predica de lo que es plenamente *a natura*, sino de lo que se predica *a natura*: por su principio o por su aptitud.

Así, de acuerdo a la determinación magistral del maestro parisino, la naturaleza de la razón humana –en faz práctica– porta específicamente un poder motivo intrínseco que la pre-configura teleológicamente en relación con la verdad práctica. Y conforme a ello, en el acto de autoconocimiento y en el progresivo afianzamiento del mismo, la mediación de la naturaleza vuelve al hombre apto para el descubrimiento de su finalismo perfectivo. Pero además cabe subrayar que, en tanto que de la *vis* deriva una realidad que 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

Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la Philosophie Cicéronienne, Paris-Rome, École Française de Rome- Palais Farnèse, 1992, pp. 628 y ss., *passim*.

³¹ He desarrollado con detenimiento la justificación de esta tesis en los escritos ciceronianos en: L. Corso de Estrada, “Introducción” a *Marco Tulio Cicerón, Sobre Las leyes*, cit.

³² Cf. Diógenes Laercio, *Vitae* VII, 136.

asimismo con un finalismo perfectivo de valor normativo. Puesto que el acabamiento del poder motivo de la naturaleza que es *vis*: es *ius*. Y en este contexto en razón del valor prescriptivo-perfectivo del finalismo ínsito en el sujeto del *ius*, puede decirse con propiedad que la *ratio naturalis*: *dictat* lo que ha de hacerse, como sostiene Guillermo de Auxerre al respecto. Pues la naturaleza porta la inclinación al develamiento cognitivo de los principios que manifiestan al sujeto del *ius naturae* su inclinación al fin perfectivo, pero conjuntamente la exigencia perfectiva del mismo.

En el retorno cognitivo del hombre sobre sí, éste devela entonces un plano de sí mismo que emerge de su individualidad mutable. Pues en ese plano autorreflexivo, se manifiesta el poder motivo (*vis*) que lo inclina y lo dispone para el conocimiento de los principios rectores del finalismo perfectivo de su condición de humanidad, más allá de la mutabilidad de su singularidad circunstanciada. Y en este contexto es particularmente significativa la relectura que Guillermo de Auxerre lleva a cabo del alcance del conocimiento de sí mismo. Principio délfico que se hace presente en su hermenéutica medieval por vía de la sinergia de una tesis central de la concepción agustiniana acerca de la interioridad y de la concepción ciceroniana del *ius naturae* ínsito en la racionalidad humana. En efecto, Guillermo de Auxerre sostiene que el pasaje agustiniano del *De Trinitate* X, 11, donde se afirma que “el alma racional es imagen de Dios”³³, puede comprenderse en convergencia con la sentencia ciceroniana según la cual: Dios es “voz de la naturaleza (*naturae vox*)”, porque en la naturaleza se manifiesta Dios, y el alma racional puede develarlo naturalmente en ella³⁴. Lectura de Guillermo de Auxerre que ciertamente reelabora la concepción ciceroniana de *natura*, a la que apela desde su propio contexto teórico, el que manifiestamente excede las posibilidades especulativas de la compleja y heterogénea concepción ciceroniana acerca de lo divino (más allá de sus rasgos platónicos que la separan del corporalismo estoico). Por consiguiente, en su lectura acerca de la convergencia entre las palabras de Agustín y de Tulio, el maestro Guillermo da lugar a una sinergia doctrinal, por vía de la que sostiene, por una parte, la concepción de un finalismo perfectivo que extiende a la totalidad de la naturaleza como efecto de la causalidad universal de Dios. Y de modo específico, nuestro autor parisino busca sustentar la participación de tal finalismo perfectivo en la racionalidad del hombre, en tanto su racionalidad práctica

³³ Cf. 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*.

³⁴ Cf. Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, III, XVIII, c.4.

portadora del *ius naturale*, es conjuntamente portadora del principio inclinativo para el develamiento de los principios del derecho natural, rectores de la verdad práctica.

Con todo, la tesis que Guillermo de Auxerre atribuye a Tulio Cicerón: Dios es “voz de la naturaleza” (*naturae vox*), aun cuando no corresponda a una formulación ciceroniana textual, puede admitirse como expresiva de rasgos propios de la cosmología-teológica del autor romano. Si bien el texto del maestro de París no identifica un pasaje en particular, podemos evocar –al menos sumariamente– algunos *loci*, respecto de los cuales el maestro Guillermo pudo haber tenido cierto acceso, o es conjeturable que lo tuviese, en razón del cuerpo de escritos ciceronianos de citación frecuente entre autores escolásticos del siglo XIII. Tal el caso del *passus* del *De natura deorum* II, 4, 15 donde se expresa la concepción estoica del orden del mundo como prueba de la existencia de la divinidad, a la que Cicerón adhiere, y donde se afirma de modo neto: que “si alguien llegara a alguna casa ... cuando viera el orden de todas las cosas, su medida, su arte, no podría juzgar que éstas devienen sin una causa”³⁵. Asimismo, pasajes del *Somnium Scipionis* de *De republica* VI: existe “un dios, cuyo templo es todo lo que puede verse”³⁶. “Pues haz de saber que eres divino, dado que la divinidad es la que vive, piensa, la que tiene en mente, provee; la /divinidad/ que rige, modera y mueve este cuerpo en el que ha sido puesta, como aquel dios supremo /que gobierna/ este mundo. Y del mismo modo como el mismo dios eterno mueve el mundo, que en cierta medida es mortal, así también el alma sempiterna mueve al cuerpo percedero”³⁷. De allí que: “no eres tú mortal sino tu cuerpo”³⁸. O bien el pasaje del mismo *locus*: “Reconoce al dios quien de algún modo recuerda y tiene conciencia de cuál es su origen”³⁹. Aún más, el significativo pasaje de *Tusculanae Disputationes* I, 22, 52: “Ciertamente es máximo aquello: ver el alma con la misma alma, y seguramente este sentido tiene el precepto de Apolo, el cual nos exhorta a que cada uno se conozca a sí mismo. En efecto, no creo que prescriba que conozcamos

³⁵ Cf. Cicerón, *De natura deorum* II, 4, 15: “si quis in domum aliquam ... venerit, cum videat omnium rerum rationem modum disciplinam non possit ea sine causa fieri”; cf. asimismo el elocuente pasaje de II, 7, 19.

³⁶ Cicerón, *De republica* VI, 15,15: “enim deus is, cuius hoc templum est omne, quod conspicis”.

³⁷ Cicerón, *De republica* VI, 24, 26: “deum te igitur scito esse, siquidem est deus, qui viget, qui sentit, qui meminit, qui providet, qui tam regit et moderatur et movet id corpus, cui praepositus est, quam hunc mundum ille princeps deus; et ut mundum ex quadam partem mortalem ipse deus aeternus, sic fragile corpus animus sempiternus movet”.

³⁸ Cicerón, *De republica* VI, 24, 26: “sic habeto, non esse te mortalem, sed corpus hoc”.

³⁹ Cf. Cicerón, *De legibus* I, 8, 25.

nuestros miembros, nuestra estatura o figura; y nosotros no somos cuerpo ... Por consiguiente, cuando dice: “Conócete”, dice esto: “Conoce tu alma”⁴⁰.

Hallamos otros pasajes particularmente elocuentes de la postura de Cicerón que Guillermo de Auxerre le atribuye, los que no consta al presente que fuesen accesibles en su tiempo, como el pasaje de *De legibus* que sigue: “ella [la filosofía] no sólo nos enseñó todas las otras cosas, sino también lo que es más difícil, que nos conozcamos a nosotros mismos, precepto de tanto alcance y significación que no se atribuye a algún hombre sino al dios de Delfos. Pues el que se conozca a sí mismo, en primer lugar percibirá que posee en sí algo divino y apreciará su propia razón como una imagen divina que hay en él, como algo consagrado ... y cuando se examine a sí mismo y se explore integralmente, comprenderá de qué modo ha sido provisto por naturaleza al ingresar en esta vida”⁴¹. Bajo este respecto, tampoco parecen accesibles en tiempos de Guillermo de Auxerre, pasajes de *De finibus bonorum et malorum* III, 19, 62 y ss., donde Cicerón sostiene, en el contexto de la manifestación de la ley natural en las inclinaciones de los seres de la naturaleza, que éstas revelan la “voz de la naturaleza” (*naturae vox*)⁴².

En el mismo *tractatus* XVIII, pero ahora en el c. 4, cuando examina el modo como el *ius naturale* se halla “inscripto” (*scriptum*) en la condición humana, Guillermo de

⁴⁰ Cf. Cicerón, *Tusculanae disputationes* I, 22, 52: “Est illud quidem vel maximum animo ipso animum videre, et nimirum hanc habet vim praeceptum Apollinis, quo monet ut se quisque noscat. Non enim, credo, id praecipit, ut membra nostra aut staturam figuramve; neque nos corpora sumus ... Cum igitur, ‘Nosce te’ dicit, hoc dicit: ‘Nosce anim tuum’”.

⁴¹ Cf. Cicerón, *De legibus* I, 22, 58-59: “Haec enim una nos cum ceteras res omnes, tum, quod est difficillimum, docuit, ut nosmet ipsos nosceremus, cuius praecepti tanta vis et tanta sententia est, ut ea non homini quoipiam, sed Delphico deo tribueretur. Nam qui se ipse norit, primum aliquid se habere sentiet divinum ingeniumque in se suum sicut simulacrum aliquod dicatum putabit ... et quom se ipse perspexerit totumque temptarit, intellet quem ad modum a natura subornatus in vitam venerit”. Sigo *supra* mi propia versión del texto latino de: L. Corso de Estrada, *Marco Tulio Cicerón. Sobre Las Leyes*, cit., en cuyo Estudio Preliminar IV, 4.3.B, he examinado algunos aspectos acerca de la concepción ciceroniana sobre los vínculos de la naturaleza humana con la divinidad.

⁴² En cuanto al alcance del conocimiento de algunas obras ciceronianas en el siglo XIII, en particular: *De legibus* y *De finibus bonorum et malorum*, más allá de mi seguimiento de las fuentes que me ocupan en este artículo, sigo el estudio de L. Reynolds (ed), *Text and Transmission. A Survey the Latin Classics*, Oxford, Clarendon Press, 1983: 122-132. Para un seguimiento detenido de los principales pasajes de los escritos ciceronianos en torno al conocimiento de sí, cf. P. Courcelle, *Connais-Toi Toi-Même*, cit., V. I, cap. 2, pp. 27-38.

Auxerre aporta algunos otros componentes respecto de su modo de concebir el proceso cognitivo de develamiento del bien moral. Allí sostiene que cuando el hombre se vuelve sobre sí, “el alma naturalmente ve la Primera Bondad”⁴³, pero “no solamente según que es divina esencia”⁴⁴, “sino también según que es Bondad Primera”⁴⁵; y añade que tal percepción de la bondad es aquello a partir de lo cual la razón puede discernir –en el ámbito de la vida práctica– lo que es “conveniente” [*conveniens*] a la bondad que ha conocido en sí. Pues la primera bondad que el hombre percibe en su propia razón naturalmente, le permite develar –también naturalmente– el principio regulador matriz de su vida práctico-moral y, por ende, el principio de discernimiento de la verdad práctica en el ámbito de lo plural y mutable. Tal principio matriz es descubierto por el hombre como fruto de un *ius* ínsito en su racionalidad, pero asimismo por vía de un proceso de interiorización racional en el que se hacen manifiestos, por mediación del *ius* como “*vis*” los principios de la bondad operativa en los preceptos del derecho natural.

III.

Desde el *ius naturae* al sí mismo en Felipe Canciller

Como he examinado con detenimiento en otro estudio⁴⁶, 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 en la identificación entre “ser” y “bien”. La tesis por la que se afirma la realidad de un Bien Primero, anterior a toda otra entidad y, asimismo, su poder abarcativo de todo lo que de él procede, constituye la tesis matriz de la determinación magistral del Canciller en el plano metafísico⁴⁷. Y bajo este respecto, la afirmación de la realidad del Bien, conlleva la

⁴³ Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, XVIII, c.4: “anima naturaliter videt primam bonitatem”.

⁴⁴ Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, XVIII, c.4: “non tantum prout est divina essentia”.

⁴⁵ Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, XVIII, c.4: “sed etiam prout est prima bonitas”.

⁴⁶ Cf. L. Corso de Estrada, “Unidad y jerarquía cosmológica en la ‘Summa’ de Felipe el Canciller”, *Anuario Filosófico*, 44, 1, 2011: 75-94.

⁴⁷ Tal afirmación de la realidad comprensiva del Bien, según precisa J. Aersten, constituye metodológicamente un *principium* que expresa la patencia de su verdad; cf. J. Aersten, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, New York- Köln, Brill-Leiden, 1996; pp. 38 y 41.

afirmación de la realidad de otros *principia* que constituyen, junto al *bonum*, los *communissima: ens, unum y verum*⁴⁸.

La *quaestio* I de la *Summa* del maestro Felipe tiene por objeto considerar 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 identificación⁴⁹: “Bien y ente son convertibles: porque todo lo que es ente es bueno y lo inverso”⁵⁰. Por vía de tal sentencia metafísica, el Canciller se ha definido en convergencia con la concepción de tradición platónica que afirma la realidad del bien como principio de la inteligibilidad del mundo en su conjunto, y asimismo más allá de las entidades mundanas⁵¹. En el mismo *locus* el Canciller admite una segunda “noción del bien mismo”⁵², y su predicación es posible porque “el bien es difusivo o multiplicativo en el ser”⁵³. Y en este segundo sentido, cabe propiamente al “Bien sumo” tal capacidad para comunicar el ser, y conjuntamente el bien, a todos los otros entes⁵⁴.

La justificación de la propiedad de la predicación del nombre “bien” en el ámbito creado⁵⁵, nos conduce a ingresar en la línea predicativa jerárquica de difusión y comunicabilidad del Bien en su sentido primario estricto, temática que el Canciller aborda en su *Summa* conforme a la gradación y modalidad que cabe a aquello que es *bonum naturae*. Es pertinente subrayar, como observa Pouillon⁵⁶, que los desarrollos del Canciller sobre la índole de la Bondad Primera revelan asimismo tesis centrales de la metafísica aristotélica. Así, en el contexto de las categorías aristotélicas del ser, Felipe Canciller define la *prima bonitas absoluta* como aquella que “conlleva

⁴⁸ Felipe Canciller, *Summa de bono*, *Prol* 4/ 43: “Communissima haec sunt: ens, unum, verum, bonum”.

⁴⁹ Felipe Canciller, *Summa de bono* I, q.1, *De comparatione bonis et entis*.

⁵⁰ Felipe Canciller, *Summa de bono* 5/77: “Bonum et ens convertuntur, quia quidquid est ens, est bonum et e converso”.

⁵¹ Cfr. Platón, *Republica* 509 b, *passim*.

⁵² Felipe el Canciller, *Summa de bono* I, q.1/7, 46: *Altera ratio ipsius boni*.

⁵³ Felipe el Canciller, *Summa de bono* I, q.1/7, 46 y 47: “bonum est diffusivum aut multiplicativum esse”.

⁵⁴ Felipe el Canciller, *Summa de bono* I, q.1/7, 48 y ss.

⁵⁵ Cf. *Summa de bono* I, *Prol*. 4/41 y ss.

⁵⁶ Cf. D. Pouillon, “Le premier Traité des Propriétés transcendentales”, La ‘*Summa de bono*’ du Chancelier Philippe”, *Revue néoscholastique de philosophie*, 42, 1939, p. 43.

indivisión de acto y de potencia en absoluto”⁵⁷. Pero asimismo 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”⁵⁸. Y en su consideración acerca de la jerarquía del *bonum naturae* procedente de la Primera Bondad, el maestro Felipe determina el principio de su distinción en el contexto de las categorías aristotélicas: “según la relación de la potencia con el acto; y denominamos aquí acto –sigue el Canciller–: el acabamiento; añadiendo que: según los modos como se distingue el acto, serán los modos como se distingue el bien”⁵⁹.

Pero cabe atender ahora, en relación con el propósito central de este estudio, a la problemática que ocupa al maestro Felipe en la *pars posterior* de su *Summa* para examinar la participación de la bondad en el dominio de la vida práctica. Según hemos considerado *supra*, como lo hiciera Guillermo de Auxerre, Felipe Canciller ha concedido sustento doctrinal a una predicación derivada de la bondad en el ámbito del ser que es dependiente de la bondad divina, a la que conviene el sentido primario de Bien. Así expresa su tesis central ante la cuestión, en convergencia con la tradición agustiniana, según la cual: “todo ente creado se identifica con el ser y con el ser bueno”; la cual enuncia en el pasaje de la *prima pars* de su *Summa* donde sostiene la predicación del bien de lo que no es sino “por participación” (*bonum participatione*)⁶⁰. Mas lo que ahora el maestro Felipe considera, ya en el tratado moral de la *pars posterior*, es cuál es el principio causal de la bondad operativa en los actos humanos.

La resolución del maestro Felipe sobre el problema da lugar a una tesis de alta significación especulativa en el orden de los supuestos metafísicos y antropológicos acerca de la concepción medieval sobre la virtud, cuando sostiene al respecto que: “la razón misma es cierta naturaleza” (*quaedam natura*). Lo cual conlleva, sigue el Canciller, que tanto la *ratio* como la *natura*, constituyen “un principio que inclina al

⁵⁷ Felipe el Canciller, *Summa de bono* I, q.1/7, 34 y ss: “bonum est habens indivisionem actus a potentia simpliciter [...] ‘Simpliciter’ dico [...] actus sine potentia secundum quod potentia sonat in quandam incompletem”.

⁵⁸ Felipe el 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*.

⁵⁹ Felipe el Canciller, *Summa de bono* I, q.10/ 31,20: “Cum enim bonum sumatur in creaturis secundum comparationem potentiae ad actum, actum autem dicimus hic complementum, quot modis est dividere actum, tot modis et bonum”.

⁶⁰ Felipe Canciller, *Summa de bono* I 28./23 y ss.

hábito de virtud”⁶¹. Ahora bien, Felipe Canciller conoce la tradición ciceroniana que afirma la existencia de un *ius* de la naturaleza, a la que expresamente apela en su *Summa* para sostener que “derecho natural” (*ius naturale*) se dice “por la naturaleza” (*a natura*), porque se halla “como inscripto en la razón natural”⁶². De lo cual colige, que éste es el modo por el que se predica, insiste el Canciller, que: “la razón es ella misma naturaleza” (*ratio est ipsa natura*). Pues ello expresa en qué sentido, se vinculan “naturaleza” y “razón”, a saber: porque “la razón en cuanto es naturaleza, es cierto /principio/ que inclina” a las disposiciones perfectivas del hombre⁶³. Por lo que advertimos en Felipe Canciller un punto de vista teórico-metodológico común con Guillermo de Auxerre, cuando por su parte también asume apelando a la tradición ciceroniana del *ius naturae*: el papel mediador de la naturaleza en la participación de la Bondad Primera, que se manifiesta impresa en el finalismo que develan las inclinaciones naturales de los seres del mundo y que, de un modo específico, se revela en la racionalidad del alma humana.

El *locus* que nos ocupa evidencia asimismo su conocimiento de componentes de la teoría de tradición ciceroniana sobre el primer impulso perfectivo de la naturaleza humana, cuando dice que la “*natura*” así considerada, “*dicta*” (*dictat*) que el hombre ha de “conservarse a sí”⁶⁴. Con la expresión *conservatio sui* que el Canciller enuncia, hace presente la formulación que Cicerón vuelve técnica en su *De finibus*⁶⁵, pero también en escritos en circulación en tiempos del Canciller, como *De officiis*⁶⁶; la que lingüística y especulativamente tiene recurrentes proyecciones medievales⁶⁷.

Felipe Canciller hace explícita su concepción de una presencia comprehensiva del *ius naturae* en la totalidad de la naturaleza. La tesis según la cual Dios es “voz de la

⁶¹ Felipe Canciller, *Summa de bono* II 536/298 y 299: “ratio autem prout est natura quaedam est inclinativa ad habitum qui est virtus”.

⁶² Felipe Canciller, *Summa de bono*, II, 1026/61 y 62: “quasi scriptum in ratione naturali”.

⁶³ Felipe Canciller, *Summa de bono* II/II q.1; 536/2: *Ratio autem prout est natura quaedam est inclinativam ad habitum qui est virtus*.

⁶⁴ Felipe Canciller, *Summa de bono* II 1026/ 65 y ss: *Natura ... dictat ... scilicet ad conservandum rem ipsius speciei*.

⁶⁵ Cfr. Cicerón, *De finibus* III, 4, 16.

⁶⁶ Cfr. *De officiis* I, 4, 11.

⁶⁷ Cf. la presencia de una tesis equivalente cuando, en su tratado de la ley de *Summa Theologiae*, Tomás de Aquino sostiene que el primer precepto de la ley natural es: la “*conservatio sui*”, I-II q. 94, a.2, c.

naturaleza” (*naturae vox*)⁶⁸ que sostuvo Guillermo de Auxerre apelando a Tulio Cicerón, se halla resignificada en la renovada recepción de la tradición del *ius naturae* que hace presente Felipe Canciller, cuando afirma: “los seres irracionales y otros de esta clase apetecen la conservación de su ser según el término predeterminado por el Creador”⁶⁹. Conforme a lo cual ofrece, como Guillermo de Auxerre, una relectura de la tesis ciceroniana del *ius naturae*, que desplaza la concepción de una racionalidad divina ligada en cierto modo a lo mundano, por la afirmación de un finalismo perfectivo que penetra el universo, causado por la Bondad Primera trans-mundana de la que fluye la bondad participada⁷⁰.

Pero además, y como se ha expresado *supra*, de un modo equivalente a Guillermo de Auxerre, Felipe Canciller sostiene que –en el dominio específico de la racionalidad humana– la “natura” así considerada “como ratio” (*ut ratio*), “dicta” (*dictat*)⁷¹. Bajo este respecto, como se ha hecho presente con motivo de la misma tesis en Guillermo de Auxerre y conforme a la postura ciceroniana que tal tesis conlleva como fuente, la razón humana que posee inscripto el *ius naturae* no porta un contenido innato sino un principio inclinativo que, en el retorno cognitivo sobre sí, el hombre devela como perfectivo-normativo. Por ello, y en el contexto de su recepción de la inclinación a la *conservatio sui* –retomando una postura ya sostenida por Guillermo de Auxerre–, Felipe Canciller afirma la existencia de una “razón natural”, que “prescribe” (*dictat*) en su develamiento del *ius naturale* que el hombre ha de “conservarse a sí mismo y a su especie” y que éste es el *mandatum* de la “naturaleza como razón” (*natura ut ratio*)⁷². Pues, en efecto, por vía del conocimiento de sí el hombre descubre, más allá de su individualidad, su naturaleza en tanto que hombre y, conjuntamente, su natural apertura al otro. Esto es: dado que por vía del desenvolvimiento de la inclinación a la *conservatio sui* el hombre conoce su condición de humanidad, en el conocimiento de sí descubre conjuntamente la realidad de un bien humano común, al que lo dispone perfectivamente el finalismo de la naturaleza.

⁶⁸ Cfr. Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, III, XVIII, c.4: “et in illa imagine videt Deum”.

⁶⁹ Felipe Canciller, *Summa de bono* I/1 q.1; 8/52 y 53: “Res autem irrationabiles et huiusmodi appetunt conservationem sui esse secundum praefixum terminum a creatore”.

⁷⁰ Cfr. en *Summa de bono*, I, q. 7/26 y ss.: *De fluxu rerum a Primo*.

⁷¹ Felipe Canciller, *Summa de bono* II 1026/ 65 y ss: “Natura [...] dictat [...] scilicet ad conservandum rem ipsius speciei”.

⁷² Cf. Felipe Canciller, *Summa de bono*, II 1026/ 63.

Tesis de neto sustento teórico en desarrollos ciceronianos sobre la *conservatio sui*, a los que presumiblemente Felipe Canciller podría haber accedido, como los *loci* del *De officiis*, donde Cicerón expresamente sostiene, como en otras obras suyas: “la naturaleza es la fuente del derecho”⁷³. Esto es, donde reitera su postura a favor de la existencia de una “Razón de la naturaleza, la cual es ley divina y humana, a la que buscan obedecer todos los que quieren vivir respondiendo a lo que es conforme a la naturaleza”⁷⁴. Y donde asimismo afirma que: “La misma naturaleza, por la fuerza de la razón, une al hombre con el hombre, para la comunicación por la palabra y para la vida en sociedad”⁷⁵. Desarrollos por vía de cuya mediación, junto a otros escritos, Cicerón testimonia la apertura de la tradición del conocimiento de sí como vía de emergencia de la individualidad hacia el otro y hacia la fuente del sí mismo en el Otro divino, la que Guillermo de Auxerre y Felipe Canciller revelan haber ponderado lingüística y teóricamente en sus propias concepciones acerca del finalismo de la naturaleza como efecto de la obra creadora.

Recibido: 01/06/2020

Aceptado: 30/06/2020

⁷³ Cf. Cicerón, *De officiis* III, 17, 72: *iuris natura fons*.

⁷⁴ Cf. Cicerón, *De officiis* III, 5, 23: “ratio, quae est lex divina et humana; cui parere qui velit (omnes autem parebunt qui secundum naturam volent vivere)”.

⁷⁵ Cf. Cicerón, *De officiis* I, 4, 12: “Eademque natura vi rationis hominem conciliat homini et ad orationis et ad vitae societatem”.