NATURA Y *RATIO* EN LA ESPECULACIÓN SOBRE EL COSMOS: GUILLERMO DE AUXERRE Y FELIPE EL CANCILLER

LAURA E. CORSO DE ESTRADA

The present study examines the Platonic, Stoic and Ciceronian antecedents in the expositions of William of Auxerre and Philip the Chancellor in their respective Summae, both of which make "ius naturale" to be the guiding principle of the practical-moral life, and which thus provides ontological and anthropological foundations. In addition, the author also investigates the meanings of the term "natura" in the Roman legal tradition, as it persisted at the beginnings of the 13th century; finally, she also considers its philosophical basis.

Keywords: ius naturale, lex naturalis, principle of moral, nature, reason, anthropological foundations, ontological basis.

En la primera mitad del siglo XIII, las *Summae* de Guillermo de Auxerre y del Canciller Felipe aportan sus esfuerzos especulativos en la elaboración de una visión orgánica de la *natura*, comprehensiva de la diversidad entitativa del cosmos y de la condición específica del hombre. En este sentido, tales propuestas se proyectan también, con apreciable mérito, en la labor filosófico-filológica de ambos autores por integrar en la enseñanza medieval formulaciones lingüísticas del patrimonio de escuelas greco-romanas de la antigüedad.

El presente estudio se centra así, por una parte, en el desarrollo analítico de Guillermo de Auxerre y del Canciller Felipe en las obras mencionadas, en torno a los núcleos temáticos comunes por los que, en cada caso, justifican la visión del mundo como unidad y el papel de mediación que cabe a la *vis naturae* en la diversidad y

jerarquía de los seres que lo habitan. Asimismo y, por otra parte, este trabajo se detiene en las tesis de elaboración platónica y helenística que recogen dichos autores medievales, para llevar a cabo tal concepción integradora de la realidad cósmica y, a la vez, para asignar a la razón humana una *natura* específica.

Si atendemos a la extensa serie de propuestas que, a principios del siglo XIII, configuran el *status quaestionis* en torno a las nociones de *ius* y de *lex* que la tradición adjetiva como "naturales", no podemos dejar de advertir su polisemia y las problemáticas conjuntas que ésta conlleva y revela. La especulación que al respecto lega la antigüedad no es ciertamente pacífica, como hace manifiesto el derrotero del pensamiento jurídico romano en su recepción y reelaboración variada de concepciones filosóficas de procedencia griega y latina.

Así, si nos detenemos en algunos de los juristas romanos de influjo aún vigente a principios del siglo XIII, podremos recoger un rico conjunto de desarrollos que revelan el tenor central de la disputa en curso sobre la índole del *ius* y de la *lex*. La sentencia de Ulpiano es particularmente expresiva de ello, y un *locus* clásico en el desenvolvimiento que cabe al tema en los siglos II y III de la era cristiana. Su división tripartita del *ius* ofrece un valioso campo de análisis de proyecciones netamente filosóficas; y no carece de sustento –como intentaré mostrar– la persistencia de su posición doctrinal en escritos de autores medievales del siglo XIII, como Guillermo de Auxerre y el Canciller Felipe.

Ulpiano sostiene que "derecho natural es aquél que la naturaleza enseñó a todos los animales. Pues 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"[1]. Pero concede entre las subdivisiones de la clasificación del *ius*[2] un lugar

1. 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".

2. Se trata, en rigor, de las subdivisiones del *ius privatum*, esto es, el propio de los miembros particulares de un estado, y el que se distingue del *ius publicum*, que concierne al estado como tal; cfr. ULPIANO, *Digesto*, 1, 1, 2.

específico al *ius gentium*, aquél que "sólo es común a los hombres entre sí"[3], y "del que hace uso toda la raza humana"[4]. En tercer lugar, Ulpiano 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"[5], pues se trata de un *ius proprium* de cada pueblo y que, por ende, bajo este respecto, se separa del *ius commune*[6].

Con su concepción de un *ius naturale* de predicación universal como el que he enunciado en primer término, Ulpiano introduce una tesis que aporta una configuración ciertamente diversa a la concepción del *ius* de otros juriconsultos, como Gayo y Paulo, cuando proponen una clasificación bipartita: en *ius gentium* y *civile*. Conforme a ésta, el *ius* que se califica *gentium* recibe tal adjetivación por ser fruto de la *ratio naturalis* que constituye a todos los hombres y que, por tanto, tiene alcance universal[7]. De ahí que, al decir de Gayo: "es observado del mismo modo por todos, y es denominado derecho de gentes en tanto es el derecho del que hacen uso todos los pueblos"[8]. Mas el *ius civile* es expresivo de las particularidades normativas de comunidades diversas[9], no suponiendo por ello contraposición implícita con la regulación "natural" del *ius gentium*, como subrayara Paulo, al sostener que *ius* es un término de significación múltiple y que uno de sus modos es el que cabe al *natural*, por predicación del cual se designará "siempre como derecho lo que es justo y bueno"[10].

La postura de Ulpiano acerca del *ius naturale* de predicación universal tiene como supuesto una determinada intelección del

---

3. ULPIANO, *Digesto*, I, 1, 4: "solis hominibus inter se commune sit".

4. ULPIANO, *Digesto*, I, 1, 4: "Ius gentium est, quo gentes humanae utuntur".

5. ULPIANO, *Digesto*, I, 1, 6: "Ius civile est, quod neque in totum a naturali vel gentium recedit, nec per omnia ei servit".

6. ULPIANO, *Digesto*, I, 1, 6.

7. GAYO, *Digesto*, I, 1, 9.

8. GAYO, *Digesto*, I, 1, 9: "id apud omnes peraeque custoditur, vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur".

9. GAYO, *Digesto*, I, 1, 9.

10. PAULO, *Digesto*, I, 7, 11: "Ius pluribus modis dicitur, uno modo cum in quod semper aequum ac bonum est ius dicitur, ut est ius naturale".

mundo en su conjunto y, más precisamente, de la naturaleza en su totalidad; la que nuestro autor proyecta en el plano jurídico y que recoge de fuentes no propiamente jurídicas, ni ceñidas al ámbito latino. Él mismo indica que atiende a autores griegos cuando dice que, conforme a ellos [*ut apud graecos*] las leyes pueden clasificarse en "leyes escritas" [*legum scriptae*] y "leyes no escritas" [*legum non scriptae*][11]; y revela un neto influjo de procedencia platónica y estoica, ya arraigado en su tiempo en la cultura romana, en el empleo de formulaciones latinas expresivas de la asimilación de tesis griegas[12].

Podemos advertir que Ulpiano sostiene una concepción de la naturaleza que denota una visión orgánica y finalista de la realidad que conlleva tesis platónicas, estoicas y ciceronianas, en las que puede establecerse el sustento óntico de tradición greco-latina de su propuesta de un *ius naturale* universal. Como observa acertadamente J. Aubert, la posición de Ulpiano tiene, al menos bajo este respecto, un sabor más filosófico que jurídico[13]. Y desde esta mirada, su concepción de un *ius* de predicación universal, propia del que califica como *natural*, a la vez comprehensivo del ámbito humano y de lo que es inferior a él, aporta a su postura también afirmativa de la existencia de un *ius* específicamente humano (sea *ius gentium* o *civile*), un rico contexto cósmico-antropológico que no desdibuja la índole de dicha especificidad.

En rigor, esta visión de la omnipresencia de un principio rector natural, parece remitir como fuente –de modo inmediato– a la enseñanza que sostuviera la primera Stoa sobre el mundo en su conjunto y la peculiar participación del hombre en ella, como su ápice, pero asimismo como parte integrante de un todo de orden. Fragmentos conservados del *Himno a Zeus* de Cleantes, nos permiten

---

11. ULPIANO, *Digesto*, I, 1, 6, 1.

12. Atiéndase en la presentación de B. Crowe acerca de la postura de Ulpiano, la exposición sobre los frutos de estudios recientes acerca de las fuentes de procedencia greco-romana que ejercieron influjo en ella; cfr. B. CROWE, *The changing profile of the natural law*, M. Nijhoff, The Hague, 1977, pp. 41-51.

13. J. AUBERT, *Le droit romain dans l'oeuvre de Saint Thomas*, Vrin, Paris, 1955, p. 120.

establecer la pertinencia de dicha remisión al acervo originario de la escuela. Si atendemos brevemente a algunos pasajes de su desarrollo, constatamos su afirmación de un gobierno universal del "Lógos", al que Cleantes califica como "principio" [*arché*] y "ley" [*nómos*] de todo lo existente y, precisamente por ello, como "razón común" [*lógos koinós*] y divinidad providente[14]. El hombre revela su superioridad de origen y de destinación en el todo de la naturaleza, porque en la que le es propia goza de la participación de la divinidad, de un parentesco con la naturaleza divina que manifiesta su posesión del *lógos*[15].

Cicerón constituye por cierto uno de los más importantes testimonios latinos de tales enseñanzas estoicas, las que transmite desarrollando tesis centrales de la concepción cósmico-antropológica de la escuela como vía justificativa en el plano filosófico-moral. Entre el nutrido conjunto de pasajes ciceronianos sobre el tema, nos detenemos en particular en un desarrollo de *De legibus*, II, en el que se proyectan los rasgos que Cleantes atribuyera a Zeus en la figura de la *Ratio Summa* representada en Júpiter[16]. Pues allí Cicerón presenta de modo neto su visión ontológica finalista del mundo, asentada en la existencia de la racionalidad divina inmanente a la naturaleza de las cosas que lo componen, que se proyecta como fuente matriz del orden práctico-moral. Así dice: "Había, en efecto una Razón emanada de la naturaleza de las cosas, impeliendo a hacer lo que es recto y apartando de lo incorrecto, la que no comenzó a ser ley cuando fue puesta por escrito sino desde su origen, y su origen es simultáneo con el entendimiento divino. Por lo que la verdadera ley y la que es primera, la que tiene la aptitud para ordenar y para prohibir, es la recta razón del Sumo Júpiter"[17]. Noción

---

14. Cfr. J. VON ARNIM (ed.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, B. G. Teubneri, Stutgardiae, 1964; I, 537.

15. Cfr. J. VON ARNIM (ed.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I, 537.

16. Cfr. M. T. CICERÓN, *De legibus*, II, 4, 10.

17. M. T. CICERÓN, *De legibus*, II, 5, 10: "Erat enim ratio, profecta a rerum natura, et ad recte faciendum inpellens et a delicto avocans, quae non tum denique incipit lex esse quom scripta est, sed tum quom orta est. Orta autem est simul cum mente divina. Quam ob rem lex vera atque princeps, apta ad iubendum et ad vetandum, ratio est recta summi Iovis".

de ley que, en sus notas centrales, Cicerón ya ha expuesto al inicio de su tratamiento del tema en *De legibus*, I, al sostener que "la ley es Razón Suma, ínsita en la naturaleza, que ordena lo que debe hacerse y prohibe lo contrario"[18]; y que asimismo ya había enunciado en *De republica* con rasgos semejantes: "la verdadera ley es la Recta Razón conforme a la naturaleza, diseminada en todos, invariable, eterna, la que exhorta a lo que debe hacerse con sus mandatos y aparta de lo que ha de evitarse con sus prohibiciones[19].

En *De Republica*, en *De legibus*, en fragmentos de su *Consolatio*, y en otros lugares de su "corpus" filosófico, Cicerón sostiene la tesis de la índole cabalmente racional de las almas de los hombres por causa de su participación de la naturaleza divina misma, y en los efectos que esto supone en el ámbito de la regulación normativa de la vida práctica[20]. Así, su recurrente exhortación de evocación socrática al conocimiento que el hombre debe alcanzar de sí y de su propia alma como "imagen consagrada" [*simulacrum aliquod*][21], encuentra su sentido en el descubrimiento del principio rector de la moralidad como "conformidad" con la propia naturaleza[22]. La condición humana porta una dimensión normativa en relación con la vida social en "la voz de la naturaleza" [*vox naturae*] –al decir de Cicerón[23]–, que dispone a los hombres cognitiva y tendencialmente a la unión en una obra común. Pues a partir de la teleología incoada en sus propias inclinaciones, tienen la capacidad para descubrir que conforman una sociedad primera y universal junto con los dioses[24], que los hombres se hallan de suyo aptos para desarrollar una vida

18. M. T. CICERÓN, *De legibus*, I, 6, 18: "lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria".

19. M. T. CICERÓN, *De republica*, III, 33, 22: "vera lex recta ratio naturae congruens, diffussa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat".

20. Cfr. M. T. CICERÓN, *De republica*, VI, 24, 26; *De legibus*, I, 7, 22; *Tusculanae disputationes*, I, 27, 66 (pasajes de *Consolatio*), *passim.*

21. Cfr. M. T. CICERÓN, *De legibus*, I, 22, 59.

22. Cfr. M. T. CICERÓN, *De legibus*, I, 21, 56, *passim.*

23. M. T. CICERÓN, *De finibus*, III, 19, 62, *passim.*

24. M. T. CICERÓN, *De legibus*, I, 7, 23: "Est igitur […] prima homini cum deo rationis societas".

capaz de la consecución de bienes comunes[25], y para apetecer una vida en conformidad con tales fines. Sin la autonomía propia de Cicerón en relación con las posturas estoicas, Séneca, Epicteto, Marco Aurelio, forman ciertamente parte de la tradición latina que recoge estas tesis centrales de la escuela.

Con todo, y sin disminuir el peso del influjo estoico, cabe subrayar que la concepción de Ulpiano del *ius naturale* se revela como heredera de la tradición platónica presente en enseñanzas de la Stoa misma (más allá de la independencia doctrinal de ambas escuelas), y asimismo de posturas pitagóricas comprehendidas en la visión de la armonía del mundo que sostuvo Platón. En este sentido –y entre numerosos desarrollos– el *Timeo* platónico es particularmente expresivo de su concepción cósmico-teológica conforme a la que se asienta la primacía de una realidad divina fundante, "Lógos" de causación universal en su gobierno providente y orden del mundo, participado en el género de los hombres conforme a la semejanza con la divinidad que el hacedor del mundo esparce al depositar en estos la "simiente" del alma inmortal[26].

Tras la asimilación de la división del derecho de Ulpiano en las *Instituta* de Justiniano y en otros juristas, Isidoro de Sevilla reelabora la visión de la clasificación tripartita del *ius.* Dado que si bien no afirma en sus *Etimologiae* una predicación universal del *ius naturale* en el sentido de Ulpiano, describe al mismo –en lenguaje de acervo estoico y ciceroniano– como el que "es común a todas las naciones", pues procede de un *instinctus naturae* presente en los hombres, y no "de alguna constitución"[27]. Mas cabe subrayar que el término *instinctus* no denota en este contexto una dimensión inclinativa irracional, sino la *vis* que constituye el "Lógos" ínsito en la naturaleza de todo lo existente, según transmite la enseñanza es-

25. Cfr. M. T. CICERÓN, *De finibus*, III, 20, 65 y ss., *passim*.

26. Cfr. PLATÓN, *Timeo*, 41 c, *passim.*

27. ISIDORO DE SEVILLA, *Etymologiae*, V, 4; PL 82, 199 b: "ius naturale est commune omnium nationum, et quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habeatur".

toica[28]. "Lógos" que dispone teleológicamente al hombre, como ya he expresado, dotándolo de la aptitud racional para la percepción lúcida de su propia condición, y que en los testimonios de su propio *corpus*, como en *De inventione rhetorica*, Cicerón vincula con el *ius naturae*: al sostener que éste "no procede de la opinión, sino que es cierta fuerza sembrada en la naturaleza"[29]. De ahí que, conforme a lo expuesto, Isidoro de Sevilla afirme que también "las leyes divinas se manifiestan en la naturaleza", en tanto que las humanas, en "las costumbres"[30].

Su postura influye en Graciano, quien conserva para el *ius naturale* su identificación con un *instinctus naturae* en el que sustenta su universalidad entre los hombres[31]. Esta concepción se mantendrá entre algunos decretistas como Rufino, quien asimila a su propia definición de *ius naturale* la formulación ciceroniana que ya hemos enunciado: "cierta fuerza ínsita por naturaleza" [*vis quaedam a natura insita*][32], si bien restricta al hombre[33]. Entre otros,

28. Cfr. pasajes del *Himno a Zeus* de Cleantes en J. VON ARNIM (ed.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I, 537. En este sentido, considero que la exposición de S. Ramírez acerca del influjo de procedencia estoica en las posturas de Ulpiano y de San Isidoro, y asimismo en tesis anejas precedentes de tradición latina, como en los casos de Cicerón, de Séneca y de juristas romanos, no concede densidad especulativa suficiente a la tesis estoica de una ley universal intrínseca al cosmos, limitando así una lectura que haga comprensible la recurrencia de su asimilación, aún cuando se admitan discrepancias doctrinales de peso como en lo que concierne a la postura panteista que su afirmación conlleva. Cfr. S. RAMÍREZ, *El derecho de gentes. Examen crítico de la filosofía del derecho de gentes desde Aristóteles hasta Francisco Suárez*; Studium, Madrid, 1955, p. 112, y cfr. también pp. 13, 18, 20, *passim*.

29. M. T. CICERÓN, *De inventione rhetorica*, II, 53, 161: "Naturae ius est quod non opinio genuit, sed quaedam in natura vis insevit".

30. ISIDORO DE SEVILLA, *Etymologiarum*, V, 2; PL 82, 198 c: "Divinae natura, humanae moribus constant".

31. GRACIANO, *Decretum*, I, dist. 1, 7: "Ius naturale est commune omnium nationum, eo quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habetur".

32. Cfr. *supra* nota al pie n° 28.

33. Cfr. RUFINO, *Summa Decretorum*, d.1, en la recopilación de O. LOTTIN, *Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Ch. Beyaert, Bruges, 1931, p. 13: "naturale ius vis quaedam humanae creaturae a natura insita ad faciendum bonum".

Juan Teutónico recoge la concepción del *ius naturale* en la formulación de *vis innata*; y examina los diversos planos en los que tal *vis* se revela en los seres, precisando que existe entre ellos el que cabe al *instinctus naturae* que procede de la razón, común entre los hombres, que constituye el "*ius* que es justicia natural" [*naturalis aequitas*][34].

El panorama expuesto, aún siendo sumario, ofrece consideraciones suficientemente expresivas de la cuestión filosófica matriz en torno a la concepción de *natura* que la diversidad de posturas manifiesta. Esto es, un *status quaestionis* irresuelto, en el que la noción de *natura* no se revela uniforme sino problemática; lo que acrecienta la diversidad de planos epistemológicos desde los que puede ser objeto de intelección. Es más, y para detenernos en un caso, la postura de Isidoro de Sevilla de pretender establecer vínculos entre la ley divina misma y la naturaleza, parece subrayar con peculiar énfasis la necesidad existente en el pensamiento medieval de reelaborar la visión del universo creado. De allí, la importancia de descubrir en la indagación de fuentes los esfuerzos especulativos de autores medievales que, como los ya mencionados Guillermo de Auxerre y el Canciller Felipe, desarrollan en sus respectivas *Summae* una propuesta ante la cuestión.

O. Lottin indica con acierto que una de las aportaciones centrales de la *Summa* de Guillermo de Auxerre es haber procurado establecer el *ius naturale* como el fundamento cabal de la vida moral recta[35]. Si bien no podemos sostener que su propuesta sea la primera al respecto en el campo de los estudios medievales, Rabano Mauro y Alano de Insulis se encuentran entre sus antecedentes[36],

---

34. Cfr. JUAN TEUTÓNICO, *Glossa ordinaria*, D. I, 7, en la citada recopilación de O. LOTTIN, *Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin*, p. 23.

35. Cfr. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII et XIII siécles*, Abbaye du Mont César / J. Duculot, Louvain / Gembloux, 1948; II/I, p. 75.

36. Cfr. RABANO MAURO, *De universo*, PL 111, 417 A; ALANUS DE INSULIS, *Theologica regulae*, PL 210, 666 C; *passim*. He abordado desarrollos de esta tesis en los autores mencionados en: "Teoría de la realidad y antropología ciceronianas en la concepción de la virtud de Alanus de Insulis", M. J. SOTO BRUNA (ed.), *Metafísica y antropología en el siglo XII*, Eunsa, Pamplona, 2005, pp. 335-348; "La tradición ciceroniana en Rabano Mauro. Razón divina y razón del cosmos", en J.

puede apreciarse en nuestro Guillermo una elaboración orgánica de la cuestión que expone en el *Tractatus* XVIII del *Liber tertius* de su *Summa*, y que titula *De iure naturali*. Allí hace expreso su propósito de sustentar en el "derecho natural el origen y el principio de todas las virtudes y de sus movimientos"[37].

Pero ¿qué correlato real corresponde a la *natura* que se vincula esencialmente con el *ius*? La *Summa* de Guillermo de Auxerre nos aporta dos clasificaciones de *ius* a partir de las cuales podemos colegir rasgos centrales de su concepción de la *natura*. En el mismo pasaje del *Liber* III en el que nos hemos detenido, y a continuación de lo ya expuesto, nuestro autor sostiene que la noción de *ius naturale* es susceptiva de dos significaciones. A propósito de la primera de ellas, retoma la definición de Ulpiano para sostener –como él– que "la naturaleza enseña a todos los vivientes"[38], que tal sentido del *ius* puede predicarse de todos los animales y que, por ello mismo, no cabe en este ámbito la consideración de virtudes o de vicios, puesto que los brutos no son susceptibles de ellos[39]. Por otra parte, y según precisa él mismo, el *ius naturale* puede ser considerado *stricte* y no *large* como en la primera acepción, y así designa –como en el caso del *ius gentium* de Ulpiano, el que de modo restricto cabe al hombre–: la "razón natural" [*naturalis ratio*], que describe como aquélla que "sin deliberación alguna o <al menos> sin demasiada, dicta lo que ha de hacerse"[40].

Según puede advertirse, la postura de Guillermo de Auxerre conlleva una apelación a la *natura* como principio justificativo del orden moral mismo y, por ello, el *ius* que en ella se funda, es "ori-

---

CRUZ CRUZ / M. J. SOTO-BRUNA (eds.), *Metafísica y dialéctica en los períodos carolingio y franco* (s. IX-XI), Eunsa, Pamplona, 2006, pp. 35-51.

37. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa*, III, 18, proem.: "ius naturale origo et principium est omnium virtutum et motuum ipsarum".

38. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa*, III, 18, proem.: "natura docuit omnia animalia".

39. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa*, III, 18, proem.

40. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa*, III, 18: "Stricte sumitur ius naturale secundum quod ius naturale dicitur quod naturalis ratio sine omni deliberatione aut sine magna dictat esse faciendum, ut Deum esse diligendum et similia".

gen" y "principio" de toda virtud. Ahora bien, tal postura filosófico-moral supone una concepción metafísica y otra cósmico-antropológica conforme a las que la naturaleza porta en sí la ley rectora de su propio movimiento perfectivo, en lo cual reaparece, ciertamente reelaborado: el "lógos" participado en el universo que sostuvo Platón, y "la *vis* intrínseca" al mundo como principio de racionalidad y de eticidad que afirmaron la tradición estoica y la ciceroniana. Pues la razón humana puede ser expresiva de la naturaleza en tanto que se halla teleológicamente dispuesta y es comprehensiva de planos ónticos que exceden la corporalidad, como sostuvieron Platón[41], y Cicerón mismo (en divergencia con posturas estoicas).

De ahí que la noción de *ratio naturalis* que recoge y reelabora Guillermo de Auxerre, puede ser identificada con la sindéresis entendida como la parte superior del alma racional, la que describe como *imago Dei* –conforme a Agustín–, o *vox naturae* –siguiendo a Tulio[42]–, y apta para percibir los primeros principios de la rectitud moral[43]. Esto es: *natura* y *ratio* no designan realidades contrapuestas, pues la *natura* comprehende la *ratio* en su realidad específica y jerárquicamente superior.

En otro pasaje de su *Summa*, y a propósito de una visión del *ius* en tres miembros, Guillermo de Auxerre aporta elementos que hacen aún más explícita su posición. Pues allí, en primer lugar, añade a las dos significaciones del *ius naturale* ya expuestas *supra*, aquélla por la que lleva a cabo 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 de la que habló Platón en su *Timeo*[44].

La *Summa* del Canciller Felipe no puede apreciarse autónomamente del aporte de esta línea de especulación medieval, presente

41. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa*, IV, 17, 3, q2.
42. Cfr. el pasaje ya citado en nota al pie n° 23 y lo expuesto sobre el tema.
43. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa*, III, 18, 4.
44. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa*, IV, 17, 3, q2.

en la obra de Guillermo de Auxerre, en la que su trabajo también se halla inserto. El Canciller no redacta un tratado expreso *De iure* como Guillermo de Auxerre pero, como él, concibe a la *natura* investida del *ius naturale*, por el que ésta "prescribe" [*dictat*] como *natura*[45], es decir: "el derecho natural se dice de la *natura*"[46].

Tiene particular interés para apreciar la analítica de su elaboración del tema atender, por ejemplo, a su examen de la definición del *philosophus*, que en esta ocasión no designa a Aristóteles sino a Cicerón[47], cuando en su *De inventione rhetorica* (II, 53, 159) dice que "la virtud es hábito al modo de la naturaleza, conforme a la razón"[48]. Pues el Canciller mismo nos conduce a la problemática que nos ocupa al preguntar: "¿qué dice allí *ratio* y, asimismo, qué dice *natura* y de qué modo estas cosas se encuentran en conformidad?"[49].

En su desarrollo del problema y con motivo de su justificación a favor de la definición ciceroniana de *virtus*, el Canciller sostiene que la *ratio* misma es "cierta naturaleza" [*quaedam natura*] y, como ella, portadora de una inclinación que el Canciller juzga acorde a la excelencia pertinente a la virtud específicamente humana, entendida como perfección habitual adquirida[50]. Al examinar la propiedad de la predicación de la noción de bien en el plano de la naturaleza, el Canciller ha reconocido en toda creatura la existencia de algún vestigio de bondad. Por lo que concede sustento doctrinal a una predicación derivada de la bondad en el ámbito del ser de-

45. FELIPE EL CANCILLER, *Summa de bono*, II, 8, 11.

46. FELIPE EL CANCILLER, *Summa de bono*, II, 8, 11: "ius naturale dicatur a natura".

47. Cfr. N. Wicki, en su comentario acerca del uso que el Canciller hace del término *philosophus* y que emplea para designar ciertamente a Aristóteles, pero asimismo a Cicerón, Séneca y Boecio; cfr. N. WICKI, *Philippi Cancellari Parisiensis, Summa de Bono*, A. Francke, Berne, 1985, I, p. 45.

48. FELIPE EL CANCILLER, *Summa de bono*, II, II, q1: "Philosophus: virtus est habitus in modum naturae rationi consentaneus".

49. FELIPE EL CANCILLER, *Summa de bono*, II, II, q1: "quid vocatur ibi ratio et quid natura, et qualiter hiis consonat?".

50. FELIPE EL CANCILLER, *Summa de bono*, II, II, q1: "Ratio autem prout est natura quaedam est inclinativa ad habitum qui est virtus".

pendiente de la bondad divina, a la que asigna el sentido primario de Bien y, conforme a un plano óntico, el ser Causa de la realidad del bien que, junto a los otros *communisima* (unidad, verdad), se identifica con el ser en el ámbito creado[51]. En este sentido, resulta también pertinente su tratamiento específico de la cuestión: "Si todo ser creado se identifica con el ser y con el ser bueno"[52], donde justifica la necesidad de un *Esse Primum* incausado al que identifica con el *Bonum Primum* y, donde asimismo asienta la predicación del bien de lo que no lo es sino "por participación" [*bonum participatione*][53].

En este contexto puede aquilatarse el sentido y el peso de la postura del Canciller cuando, siguiendo de modo expreso a Cicerón, sostiene que *natura* es *instinctus* y, a la vez, acorde a la razón, en tanto que más allá de sus diferencias doctrinales con el autor romano, comparte con él una visión teleológica de la naturaleza en su conjunto, y de la naturaleza humana en sus dimensiones más propias, entre las que queda cabalmente comprehendida su racionalidad. Así, como el Canciller afirma en respuesta a sus propios cuestionamientos iniciales, en la definición ciceroniana de virtud se toma *ratio*: "según que es cierta naturaleza que inclina al hábito propio de la virtud"[54].

Conforme a esta tradición, el Canciller Felipe justifica su apelación a la *natura* como principio regulador en el plano ético, en una concepción cósmico-antropológica de la *natura* según que es "principio que inclina intrínsecamente" [*principium inclinativum intra*], en tanto que lo "inclinativo intrínseco" en la condición humana es la naturaleza misma que se expresa específicamente como *ratio*[55].

---

51. FELIPE EL CANCILLER, *Summa de bono,* I, q1 y ss.; cfr. también: J. AERTSEN, *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino,* Eunsa, Pamplona, 2003, pp. 40 y ss.

52. FELIPE EL CANCILLER, *Summa de bono,* I, q8: *Utrum omni creato idem sit esse et esse bonum, sol*.

53. FELIPE EL CANCILLER, *Summa de bono,* I, q8, *sol.*, 28, 23 y ss.

54. FELIPE EL CANCILLER, *Summa de bono,* II, I, q1: "Ratio autem prout est natura quaedam est inclinativa ad habitum qui est virtus", la que como ya hemos precisado no es: *ab ea virtus*.

55. FELIPE EL CANCILLER, *Summa de bono,* II, II, q.1.

Postura que lo conduce a distinguir "la naturaleza como naturaleza" [*natura ut natura*], de lo que en el ámbito distintivo de la condición humana formula: "naturaleza como razón" [*natura ut ratio*][56], en tanto que la *ratio* es ella misma *natura*[57].

En el redescubrimiento de la aretología antigua, el pensamiento cristiano ha advertido el papel mediador de la naturaleza en la participación de la Bondad Primera; y en las tesis teleológicas de procedencia platónica, estoica y ciceroniana, núcleos temáticos para justificar una visión unitaria del mundo. De este modo, junto con una renovada postura ontológica y cósmico-antropológica de "natura", reelaboró asimismo la concepción antigua de inmanencia**.** En este sentido, como la compulsa de fuentes nos ha permitido apreciar, enseñanzas platónicas y helenísticas fueron acogidas en el pensamiento medieval para concebir el cosmos, como acertadamente subraya T. Gregory, investido de una realidad simbólica que lo vuelve vía de lectura de la creación[58].

Laura Corso de Estrada
Universidad Católica Argentina-CONICET
lauracorso@uca.edu.ar

56. FELIPE EL CANCILLER, *Summa de bono,* II, II.C/IV, q8.

57. FELIPE EL CANCILLER, *Summa de bono,* II, II.C/IV, q8.

58. Cfr. T. GREGORY, "La idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingreso della fisica di Aristotele", *Interpretazione del Medioevo,* cura M. del Torre, Il Mulino, Bologna, 1979, p. 273.