

---

# Planos de racionalidad en el conocimiento de sí. Sinergia de tradiciones helenísticas en la *Summa aurea* de Guillermo de Auxerre

*Planes of rationality in the knowledge of oneself. Synergism of Hellenistic traditions in William of Auxerre's Summa aurea*

---

**LAURA CORSO DE ESTRADA**

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CONICET)  
Universidad Católica Argentina (UCA)-Universidad de Buenos Aires (UBA)  
C1107AAZ Buenos Aires (República Argentina)  
lauracorso@uca.edu.ar

**Abstract:** This paper considers arguments in the *Summa aurea* of William of Auxerre (circa 1215-1229) concerning the nature of reason in its directive function of human action and the presence of rationality in the universe as a whole. From a critical-exegetic perspective, this study examines the synergy of Hellenistic sources with Roman legal teachings and developments of the Augustinian tradition that William of Auxerre questions calls into question.

**Keywords:** Nature, rationality, finalism, normativity.

**Resumen:** Este estudio aborda la elaboración de la *Summa aurea* de Guillermo de Auxerre (circa 1215-1229) sobre la naturaleza de la razón en su función directiva del obrar humano y la presencia de la racionalidad en la naturaleza del mundo en su conjunto. Con un propósito exegético-crítico, considera la sinergia de fuentes de tradición helenística con las procedentes de la tradición jurídico-romana y desarrollos agustinianos que Guillermo de Auxerre pone en cuestión.

**Palabras clave:** Naturaleza, racionalidad, finalismo, normatividad.

RECIBIDO: SEPTIEMBRE DE 2015 / ACEPTADO: FEBRERO DE 2016  
DOI: 10.15581/009.49.2.299-316

ANUARIO FILOSÓFICO 49/2 (2016) 299-316  
ISSN: 0066-5215

299

El presente estudio tiene por objeto considerar una de las primeras elaboraciones del siglo XIII, conforme a su estructura orgánica tal vez la primera, acerca de la naturaleza de la razón concebida bajo una finalidad reguladora del obrar humano. En la *Summa* del maestro parisino Guillermo de Auxerre<sup>1</sup>, identificada por la tradición escolástica como *aurea*<sup>2</sup>, hallamos una densa “quaestio” sobre la “ratio” allí descrita —en el *proemio* del *Liber III, tractatus XVIII*— con la aptitud natural para discernir los “preceptos” (“praecepta”) rectores del obrar humano y, por ello, calificada por su autor como una “ratio” que “ordena” (“dictat”) lo que ha de hacerse<sup>3</sup>.

Cabe asimismo observar, en buena parte para ordenar metodológicamente el estudio que aquí me propongo, que tal “ratio”, ciertamente humana, no conviene a una predicación unívoca del término, y que Guillermo de Auxerre inserta la elaboración de su noción —como “ratio humana stricte”— en el contexto de una especulación de aspiración orgánica a la que dedica el mencionado *tractatus XVIII* del *Liber III* de su *Summa*, el cual titula: *De iure naturali*. Según E. Reinhardt ha observado en relación con la estructura de las *Summae* medievales, la de Guillermo de Auxerre, junto a la de Alejandro de Hales, a la de Alberto Magno y a la de Tomás de Aquino entre otros autores, puede ser caracterizada como una *Summa* temática: en cuanto lleva a cabo una labor de sistematización en torno a un movimiento de “exitus” de las creaturas desde Dios y

- 
1. Esto es *Magister Guillelmi Altissiodorensis*, circa 1215-1229, según datación de J. RIBAILLIER en su “Introduction” a la edición de la *Summa aurea* del mencionado maestro parisino (Centre National de Recherches Scientifique-Collegi S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Paris-Roma, 1980-1986) cfr. vol. I, 7. Sigo en mi trabajo la versión latina que compone J. Riballier sobre base manuscrita, y en todos los casos expongo mi propia versión castellana directa de dicho texto latino.
  2. El reconocimiento y distinción de otros maestros escolásticos a la *Summa* de Guillermo de Auxerre condujo a su identificación como *Summa aurea*; cfr. E. VILANOVA, *História de la Teología cristiana. Des dels orígens al segle XV* (Herder, Barcelona, 1987) 497.
  3. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa aurea* III, XVIII *Proemio*.

de “reditus” del hombre al Principio causal<sup>4</sup>. Ahora bien, el *tractatus* XVIII del *Liber* III que nos ocupa, pertenece al movimiento de “reditus” del hombre a Dios en el contexto de la estructura de esta *Summa* parisina. De allí, que Guillermo de Auxerre advierta en su *proemio* que, tras haber dado lugar a los tratados *De virtutibus* —en general—<sup>5</sup> y *De virtutibus theologis*<sup>6</sup>, procederá a continuación (en el *tractatus* XVIII del *Liber* III) al estudio de las “virtutes politicae” y, por ende, al examen del alcance de los poderes operativos naturales de la condición humana en relación con su finalidad perfectiva.

Me detengo en dos consideraciones que explicitan lo expuesto. Por una parte, en el *Tractatus* XI del *Liber* III, *De virtutibus* —en general—, el maestro Guillermo ya ha observado las dificultades teóricas que conlleva la definición de virtud que Pedro Lombardo ha asentado sobre la autoridad de Agustín al identificar “virtus” y “gratia”, y se extiende por su parte sobre la “cooperatio” que exige la bondad perfectiva del hombre. Problemática que Pedro Lombardo no omite con motivo del análisis que lleva a cabo de su definición, en la que no incluye la formulación del papel de la causalidad humana en la realización del obrar virtuoso cuando enuncia: “la virtud es una buena cualidad de la mente, por la cual se vive con rectitud, de la que nadie hace mal uso, la que sólo Dios obra en el hombre”<sup>7</sup>. De allí, que con una postura doctrinalmente afín a la que más adelante sostendrán Alberto Magno y Tomás de Aquino en diversos escritos, Guillermo de Auxerre propone expresamente en su *Summa* una reformulación del género próximo de aquella definición del Lombardo, recogiendo la sentencia aristotélica que identifica: “virtus” y

4. Cfr. E. REINHARDT, *Estudio comparativo de las estructuras de las primeras ‘Summae’ teológicas de Hugo a Aquino*, en J. MORALES (dir.), *Cristo y el Dios de los cristianos: hacia una comprensión actual de la teología. XVIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra* (Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998) 149.

5. Cfr. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa aurea*, III, XI.

6. Cfr. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa aurea*, III, XII, *De virtutibus theologis. De fide*; XIII *De spe*; XIV, *De essentia caritatis*.

7. Cfr. PEDRO LOMBARDO, *Liber Sententiarum* II, II dist. 27: “virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus solus in homine operatur”.

“héis”<sup>8</sup>, esto es: virtud y hábito. Puesto que por vía de la recepción de dicha tesis de Aristóteles, Guillermo de Auxerre concede a cada uno de los poderes operativos del acto propiamente humano la aptitud para ser causa material de una segunda naturaleza perfectiva (por efecto de la cualidad de primera especie que es el hábito de virtud) y, consecuentemente, la aptitud para ser principio eficiente de su acto perfectivo. Así, el maestro parisino sostiene que “aliae virtutes”, esto es: las que no tiene a Dios como objeto, “no son superfluas”<sup>9</sup> aún cuando Dios sea el único fin sumo, pues estas virtudes se ordenan a un bien próximo, esto es: “ad hoc bonum immediatum”<sup>10</sup>. Y allí mismo Guillermo de Auxerre revela su conocimiento sobre la concepción aristotélica acerca de la parte intelectual del alma, cuando sigue a Aristóteles para distinguir con él —sin cita expresa de algún escrito— el fin del intelecto teórico del fin del intelecto práctico; esto es “intellectus theorici finis” del “intellectus practici finis”<sup>11</sup>. Parte del alma que también distingue de los poderes operativos del “querer”, a saber: del “velle”; en la que distingue: el “velle” que pertenece a la misma “pars rationalibilis” del alma, y el que concierne a las pasiones<sup>12</sup>. Pero además, conforme a una metodología de enseñanza también aristotélica, el maestro Guillermo ha procurado hacer preceder así su consideración acerca de la naturaleza de la virtud, por el examen sobre la condición de las partes del alma que conciernen a la realización del acto virtuoso, de modo equivalente al proceder de Aristóteles en *Ethica Nicomachea* I, c.13; 1102 a 30 y ss-1102 b 13 y ss.

Por otra parte, y con motivo de la segunda consideración que anticipé conveniente introducir, cabe indicar que las “virtutes politicae” a las que nuestro autor dedica el mencionado *tractatus XVIII* del *Liber III*, son precisamente aquellas virtudes que, conforme a la transmisión de Macrobio en su *Commentarium* al texto ciceroniano

8. ARISTÓTELES, *Categoriae* 8; 8 b 33 y ss.

9. Cfr. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa aurea*, III, XI, C. 2, ad 3: “non sunt superflae”.

10. Cfr. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa aurea*, III, XI, C. 2, ad 3.

11. Cfr. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa aurea*, III, XI, C. 2.

12. Cfr. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa aurea*, III, XI, C.3.

del *Somnium Scipionis* —donde se abordan los grados de virtud expuestos por Plotino—<sup>13</sup>, ocupan el grado más alejado de las virtudes ejemplares, las cuales convienen con la sustancia divina misma. Las virtudes políticas son así las que vinculan a los hombres en la vida cívica, como esencialmente moderadoras de la parte apetitiva del alma; es decir: las virtudes que tienen como efecto principal la contención de lo opuesto a la virtud, por lo que son perfectivas de actos humanos gobernados por las pasiones. De allí su capacidad perfectiva primaria, en relación con el grado de purificación que conviene al hombre que ya no se halla intensamente perturbado por tales movimientos del alma, pues ha alcanzado un segundo grado de virtud, y del hombre que se ha liberado de los movimientos perturbadores del alma y que, por ende, ha alcanzado un tercer grado de virtud, manifiestamente superior a los dos primeros y más próximo al ejemplar<sup>14</sup>.

Tras estas dos consideraciones que he enunciado, situados ahora ante el horizonte especulativo del *tractatus* XVIII del *Liber* III, el *locus* en el que Guillermo de Auxerre inicia su análisis acerca de las virtudes respecto de las que el hombre puede ser causa eficiente (las virtudes políticas), me centraré en la primera “quaestio” que allí lo ocupa: la pregunta por el alcance del poder regulador de la “ratio practica” en la consecución del bien moral. En su determinación ante el problema, el maestro parisino revela en su sentencia su recepción de la tradición filosófica helenística y jurídico-romana del “ius naturale” para asentar en ella —como O. Lottin indica con acierto<sup>15</sup>— la vida moral natural integralmente considerada. En efecto, Guillermo de Auxerre sostiene, ya en el *proemio* del tratado en cuestión que: el “derecho natural” (“ius naturale”) es el “origen” (“origo”) y el “principio” (“principium”) de todas las “virtutes politicae” y “de los movimientos de las mismas” (“et motuum ipsarum”).

13. Cfr. MACROBIO, *Commentarii in Somnium Scipionis*, comm. I, b8 (Teubner, Lipsiae, 1963); y cfr. PLOTINO, *Enneadas* I, 2, 19 (Gredos, Madrid, 1992).

14. Cfr. J. TROUILLARD, *La purification Plotinienne* (Presses Universitaires de France, París, 1955) 190 y ss.

15. O. LOTTIN *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles* (Louvain/Gembloux, Abbaye du Mont César/J. Duculot, 1948) II/I, 75.

De allí, el nombre que el maestro Guillermo otorga al *Tractatus XVIII* del *Liber III* que ahora nos ocupa: *De iure naturali*. Con respecto al cual es mi objeto examinar: qué ha de entenderse por “ius naturale” y cuál es el correlato óntico de la predicación del término “naturale” con el que se califica el “ius”, en el contexto especulativo de esta *Summa* en la que su autor recoge expresamente dicha tesis.

En rigor, la respuesta a estas preguntas queda exigida en el contexto de la estructura de la *Summa aurea* integralmente considerada. Como acertadamente ha observado H. Pouillon<sup>16</sup>, Guillermo de Auxerre ofrece en su *Summa* una elaboración medieval, que antecede a la del maestro parisino Felipe Canciller<sup>17</sup>, sobre la identidad entre ser y bien<sup>18</sup>. Y a partir de dicha sentencia Guillermo de Auxerre asume una postura de neta afirmación de la unidad del mundo como efecto de la causalidad del Principio artífice; pues el mundo expresa la participación de la naturaleza de su Causa en él, de modo semejante a lo que sostendrá más tarde Felipe Canciller<sup>19</sup>. Por ello, el maestro Guillermo afirma que: en la composición del mundo y de los seres que lo habitan, “el mal no es por sí”<sup>20</sup>; dado que la obra de la creación integralmente considerada, en cuanto que es, connota bondad, como efecto de la Bondad Primera que es su Causa. Y en su detenido examen acerca de la predicación de la noción de

16. H. Pouillon, *Le premier Traité des Propriétés transcendentales. La ‘Summa de bono’ du Chancelier Philippe*, “Revue néoscholastique de philosophie” 42 (1939) 40-77.

17. El Canciller Felipe habría escrito su *Summa de bono* entre los años 1228 y 1236 de acuerdo a la datación de P. Glorieux y A. Landgraf. Cfr. P. GLORIEUX, *Repertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe. Siècle* (Vrin, Paris, 1933-1934) 119, 282; A. LANDGRAF, *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Früh-scholastik* (Friedrich Pustet, Regensburg, 1948) 132. *Philippi Cancellarii Parisiensis Summa de Bono*. Studio et cura N. Wicki (Francke, Bern, 1985).

18. En otro estudio: *Le traité des Propriétés Transcendentales de l'être jusqu'à Saint Thomas D'Aquin* (Institut Supérieur de Philosophie de L'Université Catholique de Louvain, Louvain, 1935), H. Pouillon desarrolla una compulsa analítica entre Guillermo de Auxerre y Felipe Canciller en relación con sus respectivas afirmaciones de la identidad entre ser y bien; cfr. en particular 34 y ss.

19. Cfr. *Philippi Cancellarii Parisiensis Summa de Bono*, Studio et cura N. Wicki (Francke, Bern, 1985) I, *Prologus* 4/43: “Communissima haec sunt: ens, unum, verum, bonum”.

20. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa aurea* III, trac. 10, c.4, q.4, sol: “malum non per se”.

“bonitas”<sup>21</sup> en el ámbito del mundo creado, Guillermo de Auxerre identifica “ser” y “bondad” cuando discierne: “aquella bondad es y, en cuanto es, es buena”<sup>22</sup>.

Este vínculo entitativo que tiene como efecto la causalidad creadora justifica así, para el maestro parisino que: “en cualquier ser creado se pueda inteligir el ser divino”, y que en razón de esa religación: “cualquier creatura es”<sup>23</sup>. Bajo este respecto, esta *Summa* pone de manifiesto, por una parte, su perspectiva del mundo físico como una vía de lectura del Principio creador, causa de su inteligibilidad. De allí la figura simbólica de la que se ha investido a la naturaleza, según T. Gregory reflexiona en torno a desarrollos medievales semejantes<sup>24</sup>. Pero por otra parte, me permito sostener, que la *Summa* del maestro Guillermo también revela el propósito de especular acerca del contenido intrínseco de la naturaleza, y que el *Tractatus XVIII* del *Liber III* —como procuraré hacer manifiesto—, tiene como objeto el desarrollo de ese cometido.

Ciertamente, la citada identificación entre “esse” y “bonitas” justifica una predicación correlativa de una doble predicación de “bonitas”. La que corresponde a la “bonitas creata” y a la “bonitas increata, con respecto a la cual es toda bondad creada”<sup>25</sup>. Así “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>26</sup>. Pero ¿cómo

21. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa aurea* III, tract. X, c. IV, q.1: *Quid bonitas et utrum omnia dicantur bona*.

22. 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”.

23. 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”.

24. T. GREGORY, *L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica di Aristotele*, en M. A. DEL TORRE (ed.), *Interpretazioni del Medioevo* (Il Mulino, Bologna, 1979) 273, *passim*.

25. 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”.

26. 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”.

se manifiesta la participación de la bondad creada en el mundo físico? Y de un modo particular: ¿cómo se manifiesta la bondad creada en la condición de la naturaleza humana en relación con el bien moral, que no es de la misma especie que el bien constitutivo que se identifica con el “esse”?

En este contexto problemático cabe indagar qué puede aportar la tradición filosófico-helenística y jurídico-romana del “ius naturale”, conforme a la apelación que de ella se hace en el *tractatus* XVIII del *Liber* III de la *Summa* de Guillermo de Auxerre. La nutrida serie de propuestas que configuran el estado de la cuestión del siglo XIII en torno a la noción de “ius”, al que la tradición adjetiva como “naturale”, revela su polisemia. En la *Summa* del maestro Guillermo el desarrollo acerca del derecho natural, conforme a la primera de las modalidades de predicación del término, revela la concepción de su autor acerca 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. El maestro parisino sostiene, en primer lugar, que la noción de “ius naturale” puede ser tomada “en sentido amplio” (“large”), y que de tal modo “ius” designa la “natura” que “enseña (“docuit”) a todos los animales”<sup>27</sup>. Esta primera acepción de “ius” que enuncia Guillermo de Auxerre 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>28</sup>. Y 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>29</sup>. Postura con la que el maestro medieval 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

27. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa aurea*, III, XVIII, *Proemio*: “natura docuit omnia animalia”.

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

29. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa aurea* III, XVIII, *Proemio*.



aves”<sup>30</sup>. Así hallamos en Guillermo de Auxerre, por vía de la apelación a la sentencia de Ulpiano, la afirmación de la realidad universal del “ius”, el cual inviste a la naturaleza de un finalismo perfectivo intrínseco que se manifiesta en la pluralidad de los seres del mundo con un rasgo netamente normativo, en tanto que la finalidad de la naturaleza se expresa como “ius”. Por lo cual, Ulpiano y el maestro Guillermo, no solamente afirman que la “natura” inclina hacia fines perfectivos, sino que la inclinación ínsita en la naturaleza, su dinamismo tendencial, se manifiesta con un valor prescriptivo; y por ello, como queda formulado en esta primera acepción del “ius” tomada “large”, la “natura” “enseña” (“docuit”).

Cabe observar que ello queda expresado en el texto de Ulpiano, el cual sigue Guillermo de Auxerre, cuando el jurista sostiene que con tal predicación universal del “ius”, trae a colación la tradición que en la enseñanza griega distingue entre: leyes “escritas” (“scriptae”) y leyes “no escritas” (“non scriptae”)<sup>31</sup>; poniendo así de manifiesto su relectura jurídica de posturas ciertamente griegas sobre la realidad de una ley rectora de la naturaleza, que se halla ínsita en ella y que, por ende, no procede de una ley que los hombres hayan escrito.

Este *ius* antecedente a cualquier otro y, por consiguiente, una obra no humana, que hace presente Guillermo de Auxerre en el inicio de su tratado *De Iure naturali*, pone de manifiesto su visión orgánica del mundo penetrado de un principio normativo impreso en él por obra del Principio artífice divino que —en el contexto propio de la cristiandad— lo trasciende, pero que asimismo lo religa en su origen y en su destinación. Y este “ius” antecedente a cualquier otro, justifica la realidad de un vínculo óntico que confiere al devenir mundano una finalidad perfecta pre-establecida por el Creador y sostenida por Él en la condición de la naturaleza de la misma obra creada. Tal finalidad, fruto de la causalidad divina ha sido impresa como “ius” porque prescribe el fin que es objeto de la inclinación

30. 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”.

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

natural de los seres, y por ello la inclinación misma de la naturaleza “dictat”, porque es indicativa del “ius” que lleva impreso. Por ende, se puede colegir en la pluralidad de los entes mutables: la realidad de un componente que los pre-configura en una totalidad de orden que es el mundo, más allá de la diversidad y el cambio que en él se manifiestan. Pero asimismo se puede advertir que dicho componente que pre-configura tal unidad de orden, se halla presente en la individualidad de los seres del mundo como un plano de ser de su misma constitución entitativa, que pre-establece el orden del todo en la finalidad impresa como ley en cada uno de ellos. Esto es, la afirmación de la realidad de un “ius naturale” conlleva la afirmación de un plano de realidad supra-fenoménico y, a la vez, ínsito en la naturaleza de los seres que se manifiestan fenoménicamente en el mundo. Esta concepción del mundo expresa la connaturalidad que dispone la naturaleza entre la inclinación del agente y el fin perfectivo de la acción. Por lo que puede colegirse también, que la impresión del “ius naturale” por la obra creadora constituye la vía de participación de la Racionalidad divina trascendente en la inmanencia de la naturaleza.

Es más, en otro *locus* de su *Summa*, y con motivo de una reconsideración acerca de 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 aquélla de la que habló Platón en el *Timeo*<sup>32</sup>. Por lo que me permito sostener, que a través de la recepción de la tradición jurídica romana del “ius naturale” universalmente considerado, conforme a sus antecedentes filosóficos griegos y en un contexto doctrinal platónico —por el que se afirma de modo neto la emergencia de la corporalidad—, el maestro Guillermo de Auxerre ha presentado una renovada identidad: entre “natura”, “ius” y “ratio”, que supone en tiempos de la cristiandad una reelaboración de la identificación griega entre

---

32. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa aurea* IV, 17, 3, c.2.

“physis”, “nómos” y “logós”. Según he expuesto antes, 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 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.

En este contexto y en el *tractatus* que ahora nos ocupa, Guillermo de Auxerre evoca la sentencia ciceroniana que afirma la manifestación de lo divino en las inclinaciones de la naturaleza<sup>33</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>34</sup>. En el ámbito de la tradición ciceroniana del “ius naturae”, en efecto, la naturaleza del mundo porta una racionalidad intrínseca que se manifiesta como principio eficiente de su finalismo perfectivo. Por lo que parece fundado el juicio de T. Gregory cuando subraya el papel de la fuerza demiúrgica intrínseca al universo<sup>35</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.

Bajo este respecto es 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>36</sup>, reelaborada en el

33. Cfr. L. CORSO DE ESTRADA, *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino* (EUNSA, Pamplona, 2008) I cc.3-5, 83 y ss. Ahora bien, entre los principales pasajes ciceronianos inmediatamente próximos a la postura que Guillermo de Auxerre atribuye a Cicerón se sugieren: *De finibus bonorum et malorum* III, 19, 62 y ss.; *De natura deorum* II, 4,15; II, 7,19, *passim*.

34. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa aurea* III, XVIII, c.4: “propter hoc dicit Tullius quod Deum esse vox naturae”.

35. Cfr. T. GREGORY, *Platonismo Medievale. Studi e Ricerche* (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma, 1958) 146.

36. Cfr. VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta* I, 537; I, 160; I, 161 (Teubner, Stuttgart, 1978); cfr. DIÓGENES LAERCIO, *Vitae* VII, 136 (Laterza, Bari, 1962).

contexto de la concepción medieval del mundo, como expresión de la Racionalidad divina en la obra creada y concomitantemente de su Bondad. Lo ponen de manifiesto numerosos pasajes de escritos de Cicerón, como *loci* del *De natura deorum*, recogido por autores del siglo XIII, donde Cicerón hace presente la connaturalidad del mundo con la divinidad. En *De natura deorum* II, como en textos paralelos de otras exposiciones ciceronianas del *De legibus*, del *De república*, del *De finibus bonorum et malorum*, del *De Officiis*<sup>37</sup> —entre otras obras—, Cicerón expone sobre el orden de la naturaleza que se manifiesta en el “ius” ínsito en los seres existentes y que se revela en sus inclinaciones naturales.

Son significativos los pasajes del *De natura deorum* que caracterizan el mundo como algo “regido”<sup>38</sup> en tanto “contiene a todos los demás seres y a sus semillas”<sup>39</sup>, y en el que se afirma que en la naturaleza hay “impulsos” y “apeticiones”<sup>40</sup>. Parece de particular valor el pasaje de *De natura deorum* II que, en el contexto de la doctrina estoica de la “oikeíosis”, 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>41</sup>. Guillermo de Auxerre conoce esta postura en la reelaboración ciceroniana de la misma. De

37. Sobre el desarrollo analítico de la cosmología teológica ciceroniana en el seguimiento de su *corpus* filosófico cfr. L. CORSO DE ESTRADA, *Naturaleza y vida moral* cit., I Parte, 51-163.

38. Cfr. CICERÓN, *De natura deorum* II, 33, 85: “mundum regi confitendum est”.

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

40. Cfr. CICERÓN, *De natura deorum* II, 22, 58: “Zeno igitur naturam ita definit... plane artifex ...Atque ut ceterae naturae suis seminibus quaeque gignuntur augetur continentur, sic natura mundi omnes motus habet ... connatusque et adpetitiones quas ‘hormai’ Graeci vocant”.

41. 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 containerentur”.

hecho, la atribuye a Tulio para sostener, conforme a la reformulación ciceroniana de la “oikeíosis” como “conservatio sui”, que hay una “vis”, esto es: una fuerza o poder impulsivo<sup>42</sup>, ínsita en la naturaleza que inclina a “repeler” (“repelere”) lo nocivo y a “reclamar” (“repetere”) lo que es conveniente a la propia conservación<sup>43</sup>. Esta inclinación de la naturaleza misma, así descrita, es reveladora —según afirma el maestro Guillermo— de la impresión del derecho natural en los seres del mundo, como sostiene Cicerón en *De Inventione Rhetorica* cuando afirma que existe un derecho ínsito en la naturaleza que es cierta “fuerza” (“vis”) que ha sido sembrada<sup>44</sup>. Por lo que no parece impropia la relectura de Guillermo de Auxerre de la sentencia ciceroniana —vertida *supra*— cuando atribuye a Cicerón la tesis de que: “Dios es voz de la naturaleza”<sup>45</sup>, más allá de su libertad literaria en la reformulación del pasaje<sup>46</sup>. Pero asimismo, el conocimiento que el maestro Guillermo revela del *Comentario* de Macrobio al texto ciceroniano del libro VI de la *Republica* conocido como *Somnium Scipionis* —como sostuve antes—, parece facilitar una exégesis que permite la sinergia de las cosmologías-teológicas platónica y ciceroniana.

## II

Ulpiano ha desarrollado una segunda y una tercera acepción del “ius naturale”. Una segunda, que se predica del “ius gentium”: el que “sólo es común a los hombres entre sí”<sup>47</sup> y “del que hace uso toda

42. Cfr. A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la Langue Latine* (Librairie C. Klincksieck, Paris, 1959) s/v “vis”.

43. Cfr. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa aurea* III, XVIII, c.1, sol.

44. Cfr. CICERÓN, *De Inventione Rhetorica* II, 53, 161: “naturae ius est ... quaedam in natura vis insevit”. Sobre la transmisión de la teoría estoica de la “oikeíosis” conforme a los testimonios ciceronianos y, asimismo, la recepción de dicha transmisión en el siglo XIII, cfr. L. CORSO DE ESTRADA, *Oikeíosis. Ciceronian Reading and XIII Century Receptions*, en A. VIGO (ed.), *Oikeíosis and the Natural Basis of Morality. From Classical Stoicism to Modern Philosophy* (Hildesheim, G. Olms, 2012) 67-94.

45. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa aurea* III, XVIII, c.4: “propter hoc dicit Tullius quod Deum esse vox naturae”.

46. Cfr. nota al pie n. 35.

47. ULPIANO, *Digesto*, I, 1, 4: “solis hominibus inter se commune sit”.

la raza humana”<sup>48</sup>. Y una tercera, 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>49</sup>, pues se trata de un “ius proprium” de cada pueblo y que, por ende, bajo este respecto, se separa del “ius commune”<sup>50</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 Guillermo de Auxerre introduce así 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”), a la que describe —y ello es objeto de nuestro examen a continuación—: la que “sin plena deliberación o [al menos] sin demasiada, ordena lo que ha de hacerse”<sup>51</sup>.

Conforme a lo expuesto, Guillermo de Auxerre apela a la “natura” como principio del orden perfectivo de la razón humana. Mas cabe advertir que ello presupone su concepción orgánica del mundo, según he expuesto. Pues por una parte, en el plano de la primera predicación del “ius naturale”, considerado en sentido lato, “natura” y “ratio” —como he referido ya— resultan convergentes. El “ius naturale” íntínseco a la naturaleza de los seres del mundo constituye el principio activo que prescribe, como “ius”, el objeto perfectivo de sus movimientos naturales y que se revela en las inclinaciones naturales, lo cual supone la participación de una Racionalidad rectora, creadora de tal orden. Por ello, según Guillermo de Auxerre,

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

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

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

51. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa aurea*, III, XVIII, *Proemio*: “Stricte sumitur ius naturale secundum quod ius naturale dicitur quod naturalis ratio sine omni deliberatione aut sine magna dictat esse faciendum”.

siguiendo la sentencia de Ulpiano y la postura de la filosofía moral ciceroniana: la “natura” es maestra. El parisino recoge claramente esta tesis y asigna así a la naturaleza una función mediadora respecto de la Racionalidad del Principio creador, por lo que el mundo se encuentra investido de una unidad constitutiva, fundada en una racionalidad originaria.

Ahora bien, en este contexto doctrinal, la razón humana puede ser expresiva de la naturaleza. La racionalidad de la naturaleza se manifiesta en el mundo y, asimismo, en la condición humana, de un modo específico, por vía de una “naturalis ratio” en relación con el orden perfectivo regulador de las operaciones 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 tractatus XVIII del *Liber III*, c.1 de su *Summa*, el maestro parisino sostiene que la “ratio naturalis” conoce “los preceptos del derecho natural” (“praecepta iuris naturalis”), y en el *proemio* —según dije antes— precisa que el conocimiento de la razón natural no conlleva un proceso de deliberación de modo exhaustivo, o al menos no demasiada deliberación. En el *locus* citado del tratado, el maestro Guillermo apela a su conocimiento de la sentencia ciceroniana del *De inventione Rhetorica* II, 53, 161, cuando identifica el “ius naturale” con una “vis” ínsita en la naturaleza, a la que aquí describe como la que impele a lo que ha de hacerse y reprime de lo contrario<sup>52</sup>. Por lo que, de este modo, el hombre accede al “ius naturae” cognitivamente, por una fuerza o capacidad motiva natural (“vis”) que lo dispone al conocimiento de su finalidad perfectiva y, a la vez, a la realización tendencial de la misma. “Vis”, que en el ámbito de la filosofía moral ciceroniana, queda sujeta al ejercicio voluntario<sup>53</sup>, debido a lo cual el hombre puede vivir en conformidad o en no conformidad con las inclinaciones de su naturaleza y, por ende, en

52. Cfr. nota al pie n. 45 el pasaje citado de CICERÓN, *De inventione Rhetorica* II, 53,161: “Naturae ius est ... quaedam in natura vis insevit”.

53. Cfr. entre numerosos pasajes: CICERÓN, *De fato* V, 9; *De officiis* I, 32, 115, *passim*. Bajo este respecto se separa de modo neto del determinismo atribuible a la primera Stoa.

conformidad o en no conformidad con el orden perfectivo incoado en ellas.

En este contexto, la mediación de la relectura ciceroniana de la tesis de tradición estoica sobre la racionalidad ínsita 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 recoge ciertamente la tesis estoica del “lógos spermatikós”, providente en el gobierno del mundo<sup>54</sup>. Pero en el ámbito de tal cosmología-teológica Cicerón ha hecho converger dos de las teorías finalistas más significativas del pensamiento antiguo: estoicismo y platonismo<sup>55</sup>. Pues se ha definido en disidencia ante el corporalismo de la primera Stoa, expresando de modo neto en el L. VI del *De república*, en el ya citado contexto del *Sueño de Escipión* (comentado por Macrobio), el origen y destino divino de las almas; donde asimismo asienta tesis antropológicas de neta recepción de la filosofía platónica del hombre.

Conforme a ello, encontramos en la *Summa* de Guillermo de Auxerre la recepción y relectura de la tradición ciceroniana sobre el “ius naturae”, conforme a la cual el “ius” que constituye el contenido intrínseco de la naturaleza del universo en su conjunto, si bien se expresa en el hombre en las inclinaciones comunes con todo viviente no se limita a ellas. Pues el “ius” en el hombre también se revela en la especificidad de su naturaleza racional y se manifiesta, por ende, en el plano de su naturaleza que emerge de la corporalidad. Como Cicerón declara al sostener que el “ius naturae” en el hombre es una “vis” que se expresa en sus inclinaciones: a la virtud<sup>56</sup>, a la vida común<sup>57</sup> y, por ende, a un bien que supera el del individuo<sup>58</sup>.

Por consiguiente, la “vis” que el hombre lleva impresa en su naturaleza se manifiesta en su “ratio”, en la aptitud natural —de la

54. Cfr. el pasaje ya citado en VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta* I, 537.

55. Cfr. J. MOREAU, *L'ame du monde. De Platon aux Stoïciens* (Les Belles Lettres, Paris, 1939) 2 y ss. *passim*.

56. CICERÓN, *De republica* 1,1,1.

57. CICERÓN, *De republica* I, 25, 39; III, 2,3.

58. CICERÓN, *De republica* I, 1, 1, *passim*.



que la inviste el “ius naturale”— para el discernimiento de los principios que gobiernan el discernimiento del bien moral. Por ende, tal discernimiento se actualiza a partir de un poder motivo cognitivo que dispone naturalmente a la razón humana al conocimiento del objeto moral.

Ahora bien, en el conocimiento de sí al que mueve el “ius naturale” en su dinamismo eficiente, el hombre devela en sí un yo que progresivamente le revela su condición de humanidad, más allá de la singularidad de su individualidad. Dado que, como he sostenido en relación con la primera predicación del “ius naturale” universalmente considerado: la afirmación de la realidad de un “ius naturale” conlleva, en el ámbito específico de la condición humana, la afirmación de un plano de realidad supra-fenoménico que se manifiesta fenoménicamente en el mundo y, en este caso en el hombre, de un modo único en el universo. En efecto, por la modalidad de su participación de la racionalidad divina, descubre en sí, en el conocimiento de sí mismo, un paradigma incoado.

Por ello, Guillermo de Auxerre sostiene que cuando el hombre se vuelve sobre sí, “el alma naturalmente ve la primera bondad”<sup>59</sup>, pero “no solamente según que es divina esencia”<sup>60</sup>, “sino también según que es la bondad primera”<sup>61</sup>, y 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. Tal principio matriz es descubierto por el hombre como fruto de la manifestación de un “ius” ínsito en su condición natural, pero asimismo por vía de un proceso de interiorización racional en el que se hace manifiesto, en el conocimiento del “ius” como “vis”, su contenido primario; esto es: los preceptos del derecho natural. De allí, que Guillermo de Auxerre sostenga que el pasaje agustiniano de *De Trinitate* X, 11, donde se

59. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa aurea*, III, XVIII, c.4: *anima naturaliter videt primam bonitatem.*

60. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa aurea*, III, XVIII, c.4: *non tantum prout est divina essentia.*

61. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa aurea*, III, XVIII, c.4: *sed etiam prout est prima bonitas.*

afirma que el alma racional es “imagen de Dios” (“*imago Dei*”)<sup>62</sup>, puede comprenderse por lo que ha dicho Tulio Cicerón cuando sostuvo en la sentencia ya vertida: “Dios es voz de la naturaleza”<sup>63</sup>, porque en la naturaleza se manifiesta Dios, y el alma racional puede develarlo naturalmente en ella; “en ella el alma ve a Dios”<sup>64</sup>, dice el maestro Guillermo, tras su exégesis de las posturas agustiniana y ciceroniana en convergencia doctrinal.

Mas 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 se manifiesta como “*ius*” ante la razón del hombre no sólo revela su inclinación al objeto perfectivo sino también la exigencia de su conformidad con dicha inclinación. Podemos así advertir que no hallamos simplemente una proximidad lingüística sino propiamente especulativa en estos rasgos de la concepción de la naturaleza, considerada en su conjunto y en el hombre en particular, que el maestro Guillermo desarrolla en su *Summa* en su exégesis de las fuentes de tradiciones filosóficas y jurídicas greco-romanas a las que apela. Aún más, esta elaboración del maestro parisino no se cierra sobre sí misma, pues constituye un notable esfuerzo especulativo y lingüístico que, en los inicios del siglo XIII aborda el binomio: naturaleza-racionalidad y la propuesta de una concepción de la naturaleza como un continuo de racionalidad. Esfuerzo especulativo que será retomado por el maestro Felipe, Canciller de París, y más tarde en los escritos de Alberto Magno y de Tomás de Aquino.

---

62. Cfr. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa aurea*, III, XVIII, c.4: “dicit Augustinus quod anima rationabilis est imago Dei”; cfr. AGUSTÍN, *De Trinitate* IV, 11; PL 42, 1000; VII, 9; PL 42, 1003.

63. Cfr. nota al pie n. 35.

64. Cfr. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa aurea*, III, XVIII, c.4: “et in illa imagine videt Deum”.