
Unidad y jerarquía cosmológica en la *Summa de bono* de Felipe el Canciller

*Unity and Cosmological Hierarchy in the Summa de bono
of Philip the Chancellor*

LAURA CORSO DE ESTRADA

Cátedra Internacional Ley Natural y Persona Humana
Facultad de Derecho
Universidad Católica Argentina
C1107AAZ Buenos Aires (Argentina)
lauracorso@uca.edu.ar

Abstract: The present study examines, on the one hand, Philip the Chancellor's work in the early 13th century on the nature of being as good, in the context of the development of his philosophical method. It deals with his position on the value of philosophical propositions to the understanding of the faith. On the other hand, the study presents Philip's cosmic-anthropological concepts, particularly stressing the contribution of Platonic, Aristotelian and Hellenistic traditions to it.

Keywords: moral good, nature, natural law, reason, principle of being.

Resumen: El presente estudio se propone examinar, por una parte, la elaboración del maestro Felipe, Canciller de París sobre principios del siglo XIII, acerca de la naturaleza del ser como bien, en el contexto de un desarrollo de metodología filosófica. En este sentido, presenta la postura del Canciller sobre el valor de las razones filosóficas en la inteligencia de la fe. Por otra parte, tiene por objeto desarrollar la concepción cósmico-anropológica del Canciller, subrayando las aportaciones de tradición platónica, aristotélica y helenística.

Palabras clave: clave: bien moral, naturaleza, ley natural, razón, principio de ser.

1. PRINCIPIOS Y RAZONES

La *Summa* del maestro Felipe, Canciller de París durante la primera mitad del siglo XIII¹, expone un texto de orden orgánico-sistemático que en su fisonomía especulativa revela el propósito de constitución de un saber de metodología filosófica. En rigor, ya en el *Prólogo* de su *Summa* el Canciller hace expresa la finalidad del esfuerzo intelectual de su escrito, con motivo de su exégesis del pasaje bíblico en el que Ruth pide a Booz² que le permita recoger las espigas de su campo que escaparon de las manos de los segadores³. Allí, el maestro Felipe proyecta su propia labor en la significación del pasaje en el que Ruth alcanza plenamente su cometido apoyada en la autoridad de Booz, quien reclama a los segadores que dejen caer espigas de sus manos para que Ruth pueda recogerlas *sin vergüenza*⁴. En efecto, en la escena bíblica que recrea nuestro autor medieval: ir *al campo* representa el dirigirse al conocimiento de las Escrituras; los segadores son los antiguos padres y doctores que la espigaron con su alto intelecto pero que, asimismo, dejaron a la posteridad cuestiones por discutir, así como las espigas que se deslizaron de las manos de los segadores del campo⁵. Nuestro Señor, representado en la figura de Booz, ha permitido que se desprenda de la Escritura lo que ha de ser recogido en el debate, como Booz que —en su condición de señor del campo— concedió que se deslizaran las espigas de

1. El Canciller habría escrito su *Summa* entre los años 1228 y 1236, si se sigue la datación de P. Glorieux y A. Landgraf entre otros —en una aproximación cronológica aún no esclarecida. 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 Frühscholastik*, (Friedrich Pustet, Regensburg, 1948) 132. En el presente estudio sigo mi propia versión castellana directa del texto: *Philippi Cancellarii Parisiensis Summa de Bono*. Studio et cura N. Wicki (Francke, Bern, 1985) (*pars prior et posterior*).

2. Cfr. los pasajes bíblicos que expresan el sentido del texto que enuncia el Canciller en el inicio mismo de su *Summa* en Ruth II, 2 y 7.

3. Cfr. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, *Prol.* 3/1: “Vadam in agrum et colligam spicas quae fugerunt manus metentium”.

4. Cfr. *Ruth* II, 15: “ut absque rubore colligat”.

5. Cfr. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, *Prol.* 3/3 y ss: “Vadam in agrum’, id est in sacram Scripturam, ‘et colligam spicas quae fugerunt manus metentium’. Metentes sunt antiqui patres et doctores [...] aliqua discutienda, posteris reliquerunt [...] aliqua discutienda, posteris reliquerunt”.

las manos de sus segadores⁶. De un modo semejante y, como Ruth, “recoge sin vergüenza —reflexiona el Canciller— quien sigue de tal manera las palabras de otros que no es solamente /su/ lector, sino que disputa e indaga acerca de lo que le dejaron”⁷.

En este contexto el maestro de París define el cometido de su *Summa* y, con él, delimita el plano epistemológico del desarrollo de su temática en el dominio de los *fundamentos* del pensamiento, como acertadamente observa J. Aertsen⁸ a propósito de su análisis valorativo sobre la especulación medieval en materia filosófica⁹. La consideración detenida del desarrollo del Canciller en el *Prólogo* de su *Summa* ratifica esta exégesis, y pone de manifiesto los vínculos intelectuales que busca establecer cuando explicita su tratamiento de fuentes: “Nuestro propósito es afirmar y sostener lo que diremos, con las autoridades de los Santos Padres: Agustín, Hilario y otros autores, e incluso con las razones de los filósofos, lo mismo que examinar las palabras de los modernos”¹⁰. Y allí mismo, apelando a una figura que toma de las *Epístolas* de Séneca, subraya el papel metodológico que en su obra asigna a las razones filosóficas y a las aportaciones de autores no procedentes del acervo de la cristiandad, cuando precisa que se detendrá en sus sentencias “no para rebatirlas sino para examinarlas, según las palabras de Séneca: ‘Acostumbro ir a campamento enemigo, no como desertor sino como explorador’”¹¹.

6. Ibidem: “Nam et Dominus hoc se velle figuravit ibi, ubi Both in figura Domini dixit messoribus suis”.

7. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, *Prol.* 3/9-11: “Absque rubore quidem colligit qui ita sequitur aliorum quod non est tantum recitator, sed si quae dimissa sunt discutit et inquirit”.

8. J. AERTSEN, *The Medieval Philosophy and the Transcendentals. The case of Thomas Aquinas* (Brill, Leiden/New York/Köln, 1996) 40.

9. J. AERTSEN, *op. cit.*, 34 y ss.

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

11. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, *Prol.* 3/19-21: “non ad redarguendum sed ad explorandum et sequendum quod bene dictum est, iuxta verbum Seneca: ‘Soleo in aliena castra transire, non tamquam transfuga, sed tamquam explorator’”. Cfr. lo atribuido a Séneca, en *Epistula* I, 2, donde refiere lo dicho a su lectura de enseñanzas epicúreas. La tesis doctoral de J. de Nevares, *Bien moral y Bien de la gracia en la Summa de bono de Felipe el Canciller* (Universidad de Navarra, Pamplona, 1995) se detiene en algunos aspectos de la aportación metodológica de procedencia aristotélica: cfr. página 19.

Así, el maestro Felipe asigna al plano del saber que se asienta en razones que proceden del desarrollo del pensamiento que discurre en la indagación de los principios, un lugar no prescindible en el acceso al conocimiento de lo verdadero. Lo que enfatiza, a continuación de lo expuesto, por vía de la exégesis de una sentencia del libro de *Job* donde, con motivo del elogio de la sabiduría que no procede del hombre, se indica el lugar de origen de diversas realidades del mundo terreno, como la plata, el oro y el hierro, y se pregunta por el lugar de origen de la Sabiduría y de la Inteligencia¹². Nuestro autor medieval se detiene en los casos de la plata y del oro y, como en el texto de *Job*, describe la plata emergiendo de veneros y el oro acrisolándose en regiones de la tierra. Pero en relación con su propósito afirma que *la plata* representa a *la inteligencia* y a *la perfección del intelecto especulativo*¹³ en el dominio del conocimiento humano y que, como se describe en el pasaje bíblico, “la plata tiene origen en sus veneros y es extraída de ellos”¹⁴, de modo semejante a lo que ocurre con “la inteligencia de las cuestiones” en el proceso del conocimiento¹⁵. Debido a que “la inteligencia de las cuestiones —prosigue el Canciller— como la plata, es penetrante; pues al ser tocada por el tacto de las disputas, devuelve en esas disputas un tintineo agudo”¹⁶. Y en el contexto de esta analogía indica con precisión metodológica que, así como de los veneros de los que se recoge la plata “se extrae cierto cuerpo mineral”, de modo semejante ha de proceder él mismo desde el inicio de su *Summa*¹⁷, pues “la inteligencia de las cuestiones es extraída de la comunidad de los principios”¹⁸. A favor de lo cual aduce con peso doctrinal que “quienes ignoran la razón de los principios, *naufragan en la fe*, como ha acontecido con

12. *Job* XXVIII, 1 y ss.

13. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, *Prol.* 4/31 y ss: “Argentum pertinet ad intelligentiam [...] argentum ad perfectionem speculativi intellectus”.

14. *Ibidem*, *Prol.* 4/27 y 36-37: “Habet argentum venarum principia [...] Sicut argentum [...] ex venis occultis tamquam ex suis principiis eruitur”.

15. *Ibidem*, *Prol.* 4/37: “intelligentia quaestionum”.

16. *Ibidem*, *Prol.* 4/22 y 23: “Hoc argentum tinnulum est, quia dum tangitur per disputationis tactum reddit acutum in disputatione tinnitum”.

17. *Ibidem*, *Prol.* 4/23 y ss: “Hoc argentum habet venarum suarum principia, ex quibus tamquam minerale corpus educitur, a quibus incipiemus”.

18. *Ibidem*, *Prol.* 4/37 y 38: “intelligentia quaestionum ex communitate principiorum”.

los maniqueos”¹⁹. Por otra parte y, conforme a la misma analogía, el Canciller identifica el oro con *la sabiduría de las costumbres* y con la perfección del intelecto práctico²⁰.

Como puede advertirse, el *Prólogo* de la *Summa* del maestro Felipe revela de modo neto el propósito especulativo de desplegar en ella la concordancia de la vía argumentativa de las razones naturales con la inteligencia de la fe, y por poner de manifiesto —como procuraré mostrar en este estudio— la vía de justificación entitativa y cósmico antropológica de tal concordancia. C. Trottmann observa con propiedad la gravitación de la *Summa* de nuestro Canciller, junto a las de Guillermo de Auxerre y de Roberto Grosseteste en el derrotero de la noética medieval²¹. Pero aunque Trottmann no se detiene específicamente en ello²², el tratamiento expuesto en el *Prólogo* de la *Summa* del Canciller parece ya de suficiente peso como para constituir una aportación en el derrotero de la metodología científica en la inteligencia de la fe.

2. INTELIGENCIA DE LAS CUESTIONES. BIEN Y SER

La afirmación de la realidad de un Bien Primero, anterior a toda otra entidad y, asimismo, la de su poder comprensivo respecto de todo lo que de él procede, constituye la tesis matriz de la determinación magistral del Canciller en el plano metafísico. Pero la afirmación de la realidad comprensiva del Bien, como acertadamente observa J. Aertsen, constituye metodológicamente un *principium*²³; lo que por una parte pone de manifiesto su prioridad desde un punto de vista

19. Ibidem, *Prol.* 4/39 y 40: “Et ideo ‘naufragaverunt circa fidem’, rationem principiorum ignorantes, ut Manichei”. Atiéndase a la cita de *Timoteo I*, 19 que ubica N. Wicki a propósito del texto enunciado *supra* donde, en efecto, se dice que *naufragaron en la fe* quienes se apartaron de la rectitud de la conciencia.

20. Ibidem, *Prol.* 4/21, 31 y ss: “sapientia morum; pertinet [...] aurum ad perfectionem practici intellectus”. Cfr. E. REINHARDT, *El dualismo del siglo XIII y sus consecuencias antropológicas, especialmente en Felipe el canciller († 1236)*, “Scripta Theologica” 30 (1998), 873-879; N. WICKI, *Die Philosophie Philipps des Kanzlers* (Academie Press, Fribourg, 2005).

21. C. TROTTMANN, *Théologie et noétique au XIIIe siècle. A la recherche d'un statut* (Vrin, Paris, 1999) 18.

22. Ibidem.

23. J. AERTSEN, *op. cit.*, 38 y 41.

cognoscitivo, pero asimismo la patencia de su verdad. Y bajo este respecto, la afirmación de la realidad del Bien, conlleva la afirmación de la realidad de otros *principia* que constituyen, junto al *bonum*, los *communissima: ens, unum y verum*²⁴. De allí, que la realidad comprehensiva del Bien se proyecte en la configuración de la estructura completa de la *Summa*, puesto que la realidad de un Bien Primero constituye asimismo, como también indica J. Aertsen, el principio organizador de este escrito²⁵, al que la tradición literaria medieval identifica por ello como *Summa de bono*.

Según ha sido expuesto algo antes, el maestro Felipe tiene en mente las proyecciones de su labor en el ámbito de la refutación del dualismo ontológico de la herejía maniquea. Pero tiene interés metodológico volver a hacer presente que, según el Canciller, el peso de tal refutación exigirá la indagación en la *razón de los principios*²⁶. La *quaestio* I de la *Summa* del maestro Felipe tiene por objeto considerar ya las derivaciones especulativas de los *principia*; de allí, su primer cometido en el examen de la relación entre *bonum* y *ens* y la afirmación de su identificación²⁷: *Bien y ente son convertibles: porque todo lo que es ente es bueno y lo inverso*²⁸. Por vía de esta sentencia metafísica, el Canciller se ha definido en manifiesta convergencia con la enseñanza de tradición platónica que afirma la realidad del bien como principio de la inteligibilidad del mundo en su conjunto, pero asimismo, *aún más allá (éti epékeina)* de las entidades mundanas²⁹ y como la *más luminosa (tò fonótaton)* del ser³⁰. Bajo este respecto, como reflexiona D. Pouillon³¹, podemos advertir en la postura del Canciller acerca de la primacía del bien y los rasgos descriptos, su recepción de fuentes

24. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, *Prol* 4/ 43: “Communissima haec sunt: ens, unum, verum, bonum”.

25. J. AERTSEN, *op. cit.*, 27.

26. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, *Prol* 4/39: “ratio principiorum”.

27. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, q.1, *De comparatione bonis et entis*.

28. *Ibidem*, 5/77: “Bonum et ens convertuntur, quia quidquid est ens, est bonum et e converso”.

29. PLATÓN, *Republica* 509 b.

30. *Ibidem*, 418 c.

31. D. H. POUILLON, en su *Le premier Tavité des Propriétés transcendentales. La ‘Summa de bono’ du Chancelier Philippe*, “Revue néoscholastique de philosophie” 42 (1939) 40-77, habría sido el primer estudioso en poner de manifiesto la aportación del Felipe el Canciller en la elaboración de la temática de los “transcendentales” del ser, según refiere J. AERTSEN, en *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, cit., 24.

neoplatónicas³². De hecho, el Canciller declara en la ya mencionada *quaestio* I de su *Summa*, su acuerdo doctrinal con Dionisio en *De divinis nominibus*, precisamente para determinar las posibles predicaciones de la noción de bien, y sostener con él que “Bien es el nombre apropiado para la esencia divina”³³. Y conforme a tal predicación, *prima* y *principalis*, *bonitas* se dice de un modo *absoluto*³⁴.

Mas tiene particular interés, como también observa D. Pouillon³⁵, hacer presente que la exposición de nuestro escolástico sobre la índole de la Bondad Primera, supone tesis centrales de la metafísica aristotélica que, junto al legado dionisiano, el Canciller hace converger en su desarrollo sobre el modo como el bien tiene realidad en la naturaleza divina. Pues, en efecto, en el contexto de las categorías aristotélicas del ser, el maestro Felipe define la *prima bonitas absoluta* como aquella que *conlleva indivisión de acto y de potencia en absoluto*; y añade: “digo absoluta porque respecto de la divina esencia se dice acto sin potencia /alguna/, según que la potencia trae consigo cierto /ser/ inacabado”³⁶; de allí que esta predicación de la bondad solamente cabe a Dios en razón de su *absoluta indivisión de acto y de potencia*³⁷. Y tal bondad es *primera*, dado que *lo Primero es acto puro sin potencia*³⁸, esto es: *bondad absoluta*³⁹.

La *Summa* del Maestro Felipe revela así que, en los inicios del siglo XIII, es fuente claramente expresiva de la presencia de tesis

32. Cfr. D. H. POUILLON, *op. cit.*, 42.

33. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, q.1/7, 41 y 42: “Bonum est nomen appropriatum divinae essentiae”. Cfr. DIONISIO, *De divinis nominibus* IV,1 (PG III), 694 B: “Vocantes, ut arbitror, bonitatem ipsam essentiam divinam [...] et quia sic essentia sua bonus est Deus”. Cfr. asimismo los numerosos pasajes de la misma obra que enuncia M. HERVÁS GÁLVEZ —en compulsas con la postura del Canciller— en la tesis doctoral *El Bien según Felipe el Canciller (1165/85-1236)* (Pamplona, Universidad de Navarra, 1994) 104 y ss, y, entre ellos, el pasaje dionisiano donde el bien es descrito como “sol ille noster” que, “eo ipso quod est, illuminat universa quae quoquo modo lucis eius sunt capacia”: *De divinis nominibus* IV, 1, 694 B.

34. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, q.1/7, 42: “absoluta bonitas”.

35. Cfr. D. H. POUILLON, *op. cit.*, 43.

36. FELIPE EL CANCELLER, 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 incompletionem”.

37. *Ibidem*, q.1/7, 38 y ss: “Et secundum hoc dictum est: ‘Nemo bonus nisi solus Deus’, scilicet simpliciter indivisionem habens actus a potentia”.

38. *Ibidem*, q.1/7, 44: “Primo qui est pure actus sine potentia”.

39. *Ibidem*, q.1/7, 42: “In Primo ergo absoluta bonitas”.

aristotélicas en un contexto metafísico en el que también recoge una tradición definidamente platónica, a propósito de su especulación sobre el Bien increado. En este sentido los textos del Canciller revelan la libertad de los maestros en el acceso a escritos de Aristóteles entonces conocidos, si bien —como prueba M. Grabmann— nuestro autor habría sido Canciller de la Universidad de París y profesor en la Facultad de Teología en tiempos del edicto de Gregorio IX, y se habría servido con amplitud de los libros naturales, de los metafísicos, de la *Ética vetus* y de la *Ética nova*⁴⁰. Por lo que el Maestro Felipe habría enseñado en París, tras el hecho de la prohibición que pesaba en la Universidad en relación con la lectura de textos aristotélicos a partir de 1210 (renovada en 1215) pero que fuera levantada en 1231 por Gregorio IX⁴¹. Y si bien la lectura de fuentes, como la *Summa* del Canciller, no permite negar la recepción latina del aristotelismo antes de 1250, como F. Steenberghen ha subrayado con propiedad, la penetración de Aristóteles se halla todavía inmersa en una exégesis ecléctica⁴². Lo que ciertamente conlleva la asimilación y la lectura del aristotelismo en conjunción con tesis de otras tradiciones, como la platónica y, según podremos advertir más adelante, junto a tesis de tradición helenística —vertidas en testimonios latinos—, a propósito de otros pasajes de la *Summa* del Canciller considerados en este estudio.

En la *quaestio* I de su *Summa*, el Canciller admite una segunda *noción del bien mismo*⁴³, y su predicación es posible porque “el bien

40. Cfr. M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, (Saler-Herder, Roma, 1941) 110 y 111. El Canciller cita con frecuencia a Aristóteles, a quien denomina —como escolásticos posteriores— el *philosophus*, si bien no es éste un apelativo que reserve exclusivamente para el filósofo griego. Pues con este nombre también designa a otras figuras representativas de escuelas de pensamiento no comprendidas en la cristiandad con el fin de subrayar la puesta en cuestión de una fuente propiamente filosófica en el derrotero de su propia elaboración. En numerosas ocasiones el Canciller cita tesis que pueden identificarse con posturas aristotélicas sin precisar obra alguna, pero también con menciones expresas del *philosophus* restrictas al nombre de la obra, como: *secundum Metaphysicam, in Metaphysicam, ex Metaphysicis; ab Aristotele in Ethicis, in libro De anima*, o con menciones de cierto grado de ubicación: *Aristoteles in XVI Animalium, in I Physicorum*, entre otras formulaciones.

41. *Ibidem*, 108 y 110.

42. Cfr. F. STEENBERGHEN, *Aristotle in the West. The Origins of Latin Aristotelianism* (Editions Nauwelaerts, Louvain, 1970) 127.

43. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, q.1/7, 46: “Altera ratio ipsius boni”.

es difusivo o multiplicativo en el ser"⁴⁴; esto es: afirma que *el bien es comunicativo /de sí/* en tanto que es ser⁴⁵. Y en este segundo sentido, cabe propiamente al *Bien sumo* tal capacidad para *comunicar* el ser, y conjuntamente el bien, a todos los otros entes; lo que por semejanza puede también predicarse de los entes mundanos entre sí⁴⁶.

Pouillon observa acertadamente la concordancia doctrinal de esta tesis del maestro Felipe con la vía dionisiana y su mirada de la bondad divina como manifestación del bien⁴⁷. Pero asimismo hace presente una cuidadosa observación que atiende al hecho de que Guillermo de Auxerre ya había abordado en su *Summa*⁴⁸, en su estudio *De natura boni* (a modo de *preambula* al tratado de la virtud⁴⁹), algunas de las notas que el Canciller expone sobre el mismo tema⁵⁰, según hemos considerado. Y si bien no concierne a este trabajo tal compulsión, parece de interés la mención de algunas sentencias del escrito mencionado. Guillermo de Auxerre también ha asentado la realidad de una *duplex bonitas: la bondad increada* y la *creada*, la que puede decirse *bonitas*, "según la relación que tiene con la bondad primera"⁵¹. También ha sostenido, como el Canciller, la realidad comprensiva del bien y ha declarado expresamente su identificación ontológica con el ser: "todas las cosas, en cuanto que son, son buenas; por consiguiente, ser cosa es ser bondad [...] así, es lo mismo ser y ser bueno"⁵². Y como el maestro Felipe, en un esfuerzo compartido por desarrollar lineamientos centrales de la metafísica del bien en vistas a la elaboración de la naturaleza del bien moral, re-

44. Ibidem, q.1/7, 46 y 47: "bonum est diffusivum aut multiplicativum esse".

45. Ibidem, q.1/7,48: "bonum est communicativum alicuius esse".

46. Ibidem, q.1/7, 48 y ss.

47. Cfr. DIONISIO, *De divinis nominibus* IV,1 (PG III), 694 B: "Deus, ut tamquam substantiale bonum, bonitatem in omnia prorrigat".

48. Según J. Ribailier, la *Summa aurea Magistri Guillelmi Altissiodorensis* habría sido compuesta durante la primera mitad del siglo XIII, con posterioridad al año 1215, pero antes del 1229. Cfr. su "Introduction" a la edición de dicha *Summa* (CNRS/Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Paris/Roma, 1985) vol I, 7.

49. Cfr. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa aurea* III, trac. 10, c.4.

50. D. H. POUILLON, *op. cit.*, 45.

51. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa aurea*, trac. 10, c.4, q.1, sol: "Duplex bonitas, scilicet bonitas creata et increata; /bonitas creata/ dicitur bonitas secundum comparationem quam habet ad primam bonitatem".

52. Ibidem, trac. 10, c.4, q.2, sol: "Quod concedimus [...] omnia, in quantum sunt, sunt bona; ergo esse rei est bonitas eius; et sic idem est esse et esse bonum".

chaza de modo neto que *malum* sea *per se*⁵³, como sostuviera el Canciller en una formulación que remite a la misma tesis: *el bien es inmediato con el ente*⁵⁴.

3. INTELIGENCIA DE LAS CUESTIONES. JERARQUÍA E INMANENCIA DEL BIEN

En uno de los pasajes de su *Summa* en los que comienza a desarrollar la participación del Bien sumo en la pluralidad cósmica, el Canciller afirma la propiedad en la predicación de lo que es *bonum* en relación con lo que es *ens* retomando el contexto metafísico de tradición aristotélica y, en este caso, la teoría de las categorías. Así dice:

“El bien, en efecto, se dice de Dios porque es fin, y de la criatura porque tiene una ordenación con respecto al fin; así como “ente” de un modo primero se dice de la substancia que es ente de suyo, y de un modo derivado del accidente que es /ente/ por la substancia”⁵⁵.

Pero precisa, justificando la apertura semántica de esta tercera predicación de la noción de bien, que

“el Bien que se dice de Dios, puede ser común, porque directamente y de un modo primero se dice de Él mismo, e indirectamente y de un modo segundo de la criatura. Y aquí —prosigue

53. Ibidem, trac. 10, c.4, q.4, sol: “malum non per se”.

54. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, q.1/8, 81: “Et dico quod bonum est immediatum ad ens”.

55. Ibidem, q. 5/23-27: “Bonum enim de Deo dicitur quia finis, de creatura quia ad finem ordinationem habet, sicut ens secundum prius dicitur de substantia quae est per se ens, secundum posterius de accidente quod est per substantiam et ita indirecte intelligitur in illo”. Tal predicación del bien como fin, se corresponde con la tercera de las definiciones de bien que enuncia el Canciller en la *quaestio* 1 de su *Summa*, en la que me detuve en el inicio de este estudio. Pues allí, admite en la *solutio*, una tercera predicación del nombre *bonum* en el sentido indicado, esto es: *bonum est quod desideratur ab omnibus*, en el contexto de la sentencia de tradición aristotélica (cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea* I, 4, 1095 a 14) presente en concepciones finalistas de la realidad de autores neoplatónicos y patrísticos.

el Canciller— hay que tomar ‘común’ y ‘propio’ en cuanto al modo de decir”⁵⁶.

esto es: el nombre de *bien* puede predicarse con propiedad en el ámbito creado⁵⁷, aún cuando haya asentado de modo neto la *unidad* de bien y ser por vía de su identidad en su correlato divino.

El pasaje citado nos permite ingresar en la línea predicativa jerárquica de *difusión* y *comunicabilidad* del Bien en su sentido primario estricto⁵⁸, puesto que el Canciller estructura su *Summa* conforme a la gradación y modalidad que cabe a aquello que es *bonum naturae*. En este sentido y, desde una perspectiva metodológica de elaboración filosófica, debemos advertir que si bien los desarrollos del Canciller se extienden a consideraciones que se proyectan en el dominio de realidades cósmicas⁵⁹, la matriz de la especulación de Felipe en su *Summa* se asienta en la consideración del *Primum Ens* que es *Unum* et *Bonum per se* y que, por vía de una participación jerárquica, procede a la distinción de la naturaleza de lo creado respecto de la de lo increado, y a la determinación de las modalidades de dicha participación en los seres del mundo. Por lo que bajo este respecto, su especulación cosmológica queda epistemológicamente vertebrada en una ontología del ente creado.

De hecho, ya en la *quaestio* I de su *Summa* ha puesto de manifiesto —como mencioné *supra*—, en el contexto de la teoría aristoté-

56. Ibidem, q.5/23-30: “Dico ergo quod bonum quod dicitur de Deo indifferens est illi et tamen commune potest esse, quia directe et secundum prius dicitur de ipso, indirecte et per posterius de criatura. Et ibi est accipere commune et proprium quantum ad modum dicendi”.

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

58. Atiéndase a las formulaciones introducidas por el Canciller en un pasaje citado *supra* a propósito de la segunda de las predicaciones de la noción de bien: “bonum est diffusivum aut multiplicativum esse” (I, q.1/7, 46 y 47); “bonum, est communicativum alicuius esse” (I, q.1/7, 48).

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

lica del acto y la potencia, la existencia de aquello que constitutivamente carece de *indivisión*, porque porta en sí cierto modo de ser inacabado propio de la potencialidad en composición con la actualidad de su bondad entitativa⁶⁰; de allí que, respecto de estas realidades compuestas pueda predicarse mayor o menor asimilación de bondad⁶¹. La presencia de la bondad inmanente en la naturaleza cósmica procede de la *difusión* y de la *comunicabilidad* de la Bondad indivisa y en ello consiste “el fluir de las cosas desde lo Primero”⁶²; lo que no es sino —conforme a la identidad entre ser y bien— “el fluir de los otros bienes desde el Primero /de los bienes/ conforme a su razón de bien”⁶³, o a su *asimilación* de bondad, según mencioné antes⁶⁴. Pero tal *difusión* y *comunicabilidad* de ser y de bondad, conlleva la de la unidad y la de la verdad con las que la bondad se identifica en tanto que es ser; por lo que los *communissima: ens, bonum, unum, verum*, también son *concomitantes* en quienes los poseen derivadamente⁶⁵.

En tal contexto tiene particular interés detenernos en la vía resolutoria de la problemática que aborda el Maestro Felipe para justificar su sentencia de la *difusión* y *comunicabilidad* de los *communissima*, en tanto que examina “si en todo ente creado es lo mismo ser y ser bueno”⁶⁶. Por una parte y, conforme a lo expuesto, el Canciller se determina ante la cuestión sosteniendo que todo ente creado “es bueno porque es a partir de lo bueno”⁶⁷; y asimismo apela a la autoridad de Agustín para sostener que algo es bueno: *según que es o por participación*⁶⁸, conforme a su exégesis del pasaje de *De Trinitate* en el que se distingue al *ipsum bonum*, que es Dios mismo, de *este bien* o de *aquel bien*⁶⁹. Pero por otra parte, también afirma que la *participación*

60. Cfr. *ibidem*, q.1/7, 33 y ss.

61. *Ibidem*, q.1/7, 42 y ss.

62. *Ibidem*, q. 7/26: “de fluxu rerum a Primo”.

63. *Ibidem*, q. 7/1: “de fluxu aliorum bonorum a Primo secundum rationem boni”.

64. Cfr. lo indicado inmediatamente antes, en relación con *Summa de bono* I, q.1/7, 42 y ss. en el cuerpo de este estudio, con respecto a los seres compuestos de acto y de potencia.

65. Cfr. *ibidem*, q. 7/15 y ss.: “sunt [...] condiciones concomitantes”.

66. *Ibidem*, q.8: “Utrum omni creato idem sit esse et esse bonum”.

67. *Ibidem*, q.8/18: “Bonum est quia est a bono”.

68. *Ibidem*, q.8/22 y 23: “quaerit Augustinus in libro *De Trinitate*, cum unumquodque sit bonum, aut est bonum participatione aut secundum id quod est”.

69. AGUSTÍN, *De Trinitate* VIII, 2 (PL 42), 949.

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*⁷⁰; de allí que el bien divino no pueda disminuir, mientras que ello sí cabe al bien humano bajo cierto respecto. Lo que el Canciller discierne en su desarrollo acerca de los modos conforme a los que puede predicarse la noción de bien *por participación*; esto es: cuando algo se dice *bueno* en relación con su *participación de alguna bondad*, lo que solamente se realiza en la criatura racional considerada con respecto a su participación de la bondad perfecta⁷¹.

Con motivo de su análisis acerca de “las diferencias de bien en la criatura”⁷² y el modo en el que éstas han de ser tomadas, el maestro Felipe determina el principio de tal distinción en el contexto de la metafísica aristotélica, y así procede conforme al *bonum* que “es tomado en las criaturas 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”⁷³. Su especulación en torno a los seres que componen el mundo, conforme a un “modo filosófico de proceder”⁷⁴ parece desarrollarse en continuidad metodológica con buena parte de las cosmologías procedentes de la antigüedad, en las que el hombre es concebido como parte de un todo orgánico que es el mundo en su conjunto. De allí que la intelección acerca de la entidad del hombre exija la consideración detenida de lo que en su naturaleza es común con otras, y cuáles son los efectos que se siguen de una totalidad de partes heterogéneas.

Las observaciones que acabo de exponer, conducen a una de las tesis centrales de la filosofía del hombre del Canciller Felipe, a saber:

70. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, q.8/46 y 47: “Dicitur bonum quia habet bonitatem partitam in suo esse ex opposito quo summum bonum habet bonitatem per totum”.

71. *Ibidem*, q.8/29,44 y ss: “Bonum participatione dicitur in participando bonitatem aliquam quam amittere potest, et sic criatura rationale tantum dicitur bonum participatione, ut scilicet virtutis, alia non”.

72. *Ibidem*, q.10: “De differentis boni in criatura secundum quid summantur”.

73. *Ibidem*, q.10/ 31,20: “Cum enim bonum sumatur in creaturis secundum comparisonem potentiae ad actum, actum autem dicimus hic complementum, quot modis est dividere actum, tot modis et bonum”.

74. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I-II, q.3/81,170: “si vellemus modo philosophico procedere”.

que es un ente *compuesto*; llama hombre “a la criatura compuesta por una parte corporal y por una parte espiritual”⁷⁵. La cual distingue de la *prima creatura* en el orden jerárquico de lo creado, la que es *espiritual en absoluto* y, por ende, supra cósmica⁷⁶. El Canciller discierne la bondad en el ser del ángel como criatura de la de aquello que pertenece al ámbito del mundo en una densa exposición de posturas, a propósito de lo cual precisa su realidad entitativa como la propia de una natura que “ni es de tal manera simple como la esencia divina, ni de tal manera compuesta como la substancia corpórea”⁷⁷, sujeta a una duración que no es tiempo (*aevum*), y a la que asigna un *lugar* (*locus*) en un *cielo* (*caelus*) que no es *firmamento* (*firmamentum*), sino un *lugar incorpóreo* (*locus incorporeus*): *cielo empíreo* (*caelus empyreus*) que está por sobre el firmamento⁷⁸. Y atribuye a dicha natura, *espiritual en absoluto* una prioridad de dignidad, con independencia del orden de la creación⁷⁹, conforme a lo cual “lo invisible y simple es anterior en cuanto tal a lo compuesto, así como la semejanza es anterior a la diversidad”⁸⁰.

El tratado acerca *del bien* que conviene a la *natura angélica*, es también un *locus* de interés para la consideración de posturas del Canciller que ineludiblemente habrán de proyectarse sobre las aptitudes cognoscitivas del hombre. De hecho, ya allí se pone en cuestión la posibilidad del intelecto del conocimiento del particular (en su realidad material y mutable) con motivo de la justificación de la inmaterialidad del intelecto. En la cuestión dedicada al examen de la índole de la simplicidad de la naturaleza angélica, se aduce en el *status quaestionis*:

75. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I-III, q.1/112, 4 y 5: “creatura composita ex corporali et spirituali”.

76. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I/II, q.1/57, 3: “Sequitur dicere de prima creatura [...] simpliciter spiritualis”.

77. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I-II, q.1/58, 22 y ss: “angelica natura nec est ita simplex ut divina essentia nec ita composita ut corporea substantia”.

78. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I-II, q.1/58, 25 y ss; II, 2; 62/41 y ss y 67 y ss.

79. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I-II, q.1/60, 95 y ss.

80. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I-II, q.1/60,99 y 100: “Unde indivisibilis prior est et simplex in quantum tale ipso composito, sicut similitudo dissimilitudine prior”.

“El intelecto del alma es inmaterial. En efecto, si fuese material como el sentido, no recibiría cualquier especie de las cosas sensibles sobre sí, sino solamente aquella especie que tiene similitud con el órgano, como la vista con el color, el oído con el sonido, pero no lo inverso. Del mismo modo, el intelecto no recibe cualquier especie inteligible sobre sí, sino algunas sí y otras no; porque si fuera cierto que recibe cualquier especie, ésta /debería ser/ inmaterial”⁸¹.

En relación con ello, el Canciller ratifica —como se afirma en la argumentación— que “es necesario que el intelecto sea inmaterial para que reciba toda forma inteligible”, pero precisa que no por ello no es apto para la intelección de la materia corporal. Y por esto añade:

“Es necesario que el intelecto sea inmaterial para esto: que reciba toda forma inteligible [...] conviene al intelecto que es indivisible según la cantidad, que sin embargo reciba las semejanzas de las cosas que, aunque en comparación con lo exterior /a él/ sean divisibles, en relación con el alma son indivisibles”⁸².

El Canciller dedica un extenso desarrollo a la naturaleza del bien que concierne a la criatura corporal, atendiendo a la línea directriz de la autoridad de la Escritura y a problemáticas anejas, para detenerse en el bien de la criatura que porta en sí: la naturaleza espiritual y la naturaleza corporal; esto es: procede a tratar “del hombre, quien porta en sí una y otra”⁸³. Y con el objeto de examinar la índole del intelecto

81. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I-III, 1. q.2/66, 52 y ss: “Intellectus animae est immaterialis. Si enim esset materialis sicut sensus, non reciperet quamlibet speciem rei sensibilis supra se, sed tantum illam speciem quae similitudinem habet cum organo, ut visus colorem, auditus sonum, non e converso. Similiter intellectus non recipit quamlibet speciem intelligibilem supra se, sed aliquam et aliquam non; quare cum certum sit quod recipit quamlibet, erit immaterialis”.

82. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I-III, q.2/67, 56 y ss: “Oportet intellectum esse immaterialem ad hoc quod recipiat omnem formam intelligibilem [...] est de intellectu qui indivisibilis est secundum quantitatem; recipit tamen rerum similitudines quae, liceo in comparatione ad res extra sint divisibiles, in relatione tamen ad animam sunt indivisibiles”.

83. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I-IV, q. 1/156, 19 y ss: *de homine, qui utramque in se habet*.

creado apela a Aristóteles en *De Anima*, aunque sin llevarlo a cabo por vía de una cita expresa, para sostener que “porque se conoce la potencia a través del acto y la esencia a través de la potencia, en el alma del hombre hay dos diferentes /partes/: una para recibir y otra para actuar”⁸⁴. En razón de lo cual predica cierta *materia* (expresiva de potencialidad) y cierta *forma* (expresiva de actualidad) en la constitución del intelecto humano, y que corresponden en el orden de su realidad al *intellectus agens et possibilis*⁸⁵.

El desarrollo de los fundamentos ontológicos de esta tesis antropológica son inmediatos en el *status quaestionis* que presenta el Canciller: *omne ens* o bien es *simplex* o bien *compositum*. Pero el alma humana no es simple, porque “entonces sería lo mismo en el alma: lo que es y por lo que es; y de esa manera no habría esta diferencia acerca del alma universal y de la particular”⁸⁶. Lo cual se ratifica con la autoridad de Boecio en *De Trinitate* conforme a la sentencia según la cual *in omni causato*, en tanto que es “*boc*”, consecuentemente es “*materia et forma*”⁸⁷. En su determinación doctrinal, nuestro Felipe parece reservar la denominación de *anima rationalis* para designar la participación de la bondad del Intelecto en el hombre; reiterando que *su naturaleza* supone *unión con la materia del cuerpo*⁸⁸. Lo que ciertamente no concierne al *intellectus* de la naturaleza angélica, en la que no cabe tal composición y sus efectos, como la distinción entre intelecto agente y posible y la consecución de la beatitud *in corpore*⁸⁹. En este sentido, su posición doctrinal acerca de la naturaleza humana también encuentra convergencia con una sentencia de Séneca, a quien expresamente cita en el mismo *locus* que nos ocupa, para concederle que, en efecto, como sostuviera *in quaedam epis-*

84. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I-IV, q.1/157, 40 y ss: “quia cognoscitur potentia per actum et essentia per potentiam; in anima /hominis/ autem sunt duae differentiae, una ad recipendum et altera ad faciendum”. Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima* III, 4; 429 b 16 y ss; III, 5; 430 a 10 y ss.

85. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I-IV, q.1/157, 44.

86. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I-IV, q.1/157, 45 y ss: “Tunc idem esse in anima quod est et quo est; et ita non esset haec differentia circa animam universale et particulare”.

87. Cfr. BOECIO, *De Trinitate* II, *De Trinitate* c.2 (PL 64), 1250 C.

88. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I-IV, q.1/157, 55 y 56: “quod ostenditur in natura eius secundum quam corpori materiali unitur”.

89. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I-IV, q.1/157, 58 y ss.

*tula*⁹⁰: “el alma es el espíritu intelectual ordenado a la beatitud, en sí y en el cuerpo”⁹¹.

Como puede apreciarse la gradación jerárquica propuesta en el ámbito creado establece, en el extremo superior, la mayor semejanza de la naturaleza de un ser con su Causa en razón de su inmaterialidad y simplicidad constitutiva y, en el extremo inferior, la mayor distancia en la naturaleza de un ser con su Causa en virtud de su realidad corpórea y divisa. Pero los *principia* de la teoría de la realidad en su conjunto que ha asentado el Maestro Felipe, no permiten desgajar de la unidad que comportan los *communissima* en todo lo que es, aquello que se encuentra a mayor distancia respecto del Bien indiviso, porque participa en algo del ser bueno y, concomitantemente, del ser, del ser uno y del ser verdadero, aún cuando su entidad constitutiva lo suma en la corporalidad y en la mutación. Lo que queda cabalmente comprendido en la sentencia matriz del *Timeo* platónico cuando se afirma que si este mundo es bello y su creador es bueno, es porque contempló el modelo eterno⁹²; por lo que aún la materia corporal, como explicita R. Schaerer, no tiene ella misma otro orden que el que procede de la naturaleza divina⁹³, pues este mundo en su conjunto y en sus partes constituye su manifestación⁹⁴.

5. INTELIGENCIA DE LAS CUESTIONES. INMANENCIA DEL BIEN Y DE LA RACIONALIDAD

El hombre, como entidad constituida *por una parte corporal y por una parte espiritual*, es portador de una semejanza específica con la natu-

90. Cfr. la ubicación de la cita de Séneca que enuncia el Canciller de un modo genérico, en el contexto del pasaje que sugiere N. Wicki, a saber en *Epistula* XCVIII, 2, en la que Séneca exhorta a Lucilio a afirmarse en el alma para alcanzar la felicidad, más allá de lo adventicio y perecedero. En dicho *locus* Séneca afirma que los bienes de la fortuna son fructíferos y objeto de alegría para quien los posee si se halla en posesión de sí mismo y no es esclavo de ellos: “Omnia quae fortuna in-tuetur, ita fructifera ac iucunda fiunt si qui habet illa, se quoque se habet nec in rerum suarum potestate est”.

91. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I-III, q.1/156, 28 y 29: “Anima est spiritus intellectualis ad beatitudinem in se et in corpore ordinatus”.

92. PLATÓN, *Timeo* 29 a.

93. Cfr. R. SCHAERER, *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon*. (La Baconnière, Neuchâtel, 1944) 27.

94. PLATÓN, *Timeo* 29 b; *passim*.

raleza divina en virtud de la emergencia de su espiritualidad por sobre la corporalidad; pues hombre designa, como ya indicamos siguiendo las palabras del Canciller: un *compuesto*⁹⁵. Mas en este contexto, parece de relevancia vincular las tesis vertidas sobre la metafísica del ente creado y, en particular, sobre los lineamientos ontológicos de la concepción cósmico-antropológica del Canciller, con los desarrollos del Maestro Felipe en las *pars posterior* de su *Summa* donde examina el retorno de la criatura humana al Bien sumo. Pues allí, en su densa exposición en torno a la problemática de la definición de virtud que aún moviliza las discusiones medievales, retoma la elaboración de la noción de *natura* creada, en cuanto ha de establecer de qué modo puede predicarse la participación de la bondad en la vida práctico-moral en la que se desenvuelven las acciones humanas y, en qué medida, el hombre puede ser causa generadora de una bondad perfecta. En este contexto, el maestro Felipe indaga de qué modo ha de apelarse a la *natura* en la vía de justificación de la objetividad del bien moral, y en ese mismo *locus* acoge la definición ciceroniana de virtud de *De inventione Rhetorica*: “la virtud es hábito, al modo de la naturaleza, conforme a la razón”⁹⁶. La exégesis de dicha definición lo conduce a determinar una tesis matriz en el orden de los supuestos ontológicos de la aretología de tiempos medievales, cuando afirma en su *Summa* la sentencia que la *ratio* misma es *quaedam natura*. Y ello conlleva, sigue el Canciller, que la *ratio* como la *natura*, es un *principio que inclina al hábito de virtud*⁹⁷; si bien, la *ratio* así entendida, no constituye de suyo la virtud perfecta que es el hábito de virtud consumado.

Al examinar la propiedad de la predicación del bien en el plano de la naturaleza, el Canciller ha reconocido en toda criatura —como ya dijimos— la existencia de algún vestigio de bondad. Por

95. Cfr. el pasaje ya citado de FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I-III, q. 1/112, 4 y 5.

96. Cfr. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* II-II, q.2/526, 12: “Philosophus: ‘Virtus est habitus in modum naturae rationi consentaneus’”; y cfr. CICERÓN, *De inventione Rhetorica* II, 53, 159: “Virtus est habitus in modo naturae rationi consentaneus”.

97. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* II-II, q.1/536, 298 y ss: “Ratio autem prout est natura quaedam est inclinativa ad habitum qui est virtus”.

lo que ha concedido así sustento doctrinal a una predicación derivada de la bondad en el ámbito del ser dependiente de la bondad divina, a la que conviene el sentido primario de Bien. Mas lo que ahora el Maestro Felipe afirma, ya en el tratado moral de su *Summa*, es que la naturaleza humana es portadora de una racionalidad intrínseca que identifica con su inclinación perfectiva. En la definición de virtud que ocupa al Canciller, precisamente Cicerón ha asentado en la naturaleza el principio normativo de la bondad moral. Pues en el dominio de la filosofía moral ciceroniana, como queda expresado en el pasaje citado de *De inventione Rhetorica* y en numerosos escritos, como el *De officiis* (de significación académica en la Universidad de París en tiempos del Canciller⁹⁸), los seres particulares y mutables que habitan el mundo y la naturaleza misma en su conjunto, se hallan investidos de una racionalidad que penetra todo lo existente y que se halla diseminada en ellos, volviéndolos portadores de un principio teleológico inmutable, eterno y divino que es *ley de la naturaleza* (*lex naturalis* o *naturae*, *ius naturae*)⁹⁹. La concepción cósmico-teológica de la naturaleza en su conjunto que Cicerón recoge del acervo estoico, conlleva la afirmación de una teleología que constituye su orden natural y, por ende, universal. Pero en su reelaboración de la misma, Cicerón ha hecho converger —como observa C. Lévy¹⁰⁰— el finalismo estoico con tesis centrales del finalismo de tradición platónica, en el que la racionalidad se revela, en la naturaleza humana, en su ápice e inma-

98. Además del citado *De inventione Rhetorica*, otros escritos no expresamente mencionados por el Canciller en este *locus*, como *De officiis*, obra indicada en la guía de estudios de la universidad de París del siglo XIII para el tratamiento de la ciencia moral —como ha probado C. Lafleur— ha sido vía de transmisión directa de posturas ciceronianas; cfr. C. LAFLEUR y J. CARRIER, *Le 'Guide de l'étudiant' d'un maître anonyme de la Faculté des Arts de Paris au XIII siècle*, (Université de Laval, Québec, 1992) 53. Pero asimismo, entre las fuentes indirectas, desarrollos de Agustín y de Lactancio habrían sido vías de documentación de posturas ciceronianas en *De re publica* y en *De legibus* —entre otros escritos—, con cuyo contenido el maestro Felipe también habría tomado contacto.

99. Cfr. *De re publica* I, 17, 27; III, 33, 22; *De legibus* I, 6, 18; II, 7, 16; *De officiis* III, 17, 72, *passim*.

100. Cfr. C. LÉVY, *Cicero Academicus, Recherches sur les Académiques et sur la philosophie ciceronienne*, (École française de Rome, Paris/Roma, 1992) 628 y 629, *passim*.

terialidad¹⁰¹; como queda expresado de modo temprano en el *De republica* ciceroniano y, de modo específico, en el “Sueño de Escipión”¹⁰², donde Cicerón asume el origen divino de las almas en un contexto pitagórico-platónico y, bajo el mismo respecto, el derrotero del retorno de las almas al ámbito celeste¹⁰³.

El Maestro Felipe conoce la tradición ciceroniana que afirma la existencia de un *ius* de la naturaleza, la que expresamente cita en su *Summa*, y específicamente en su tratado sobre la justicia, para sostener que *ius naturale* se dice “por la naturaleza”¹⁰⁴, porque se halla “como inscripto en la razón natural”¹⁰⁵, y éste es el modo por el que se predica, insiste el Canciller, que “la razón es la naturaleza misma”¹⁰⁶; porque ha de distinguirse “la *natura* como *natura*” de “la *natura* como *ratio*”¹⁰⁷. Y bajo este contexto, la tradición ciceroniana del *ius naturae* permite al maestro Felipe sostener que la participación de la bondad y, conjuntamente del ser en el ámbito de las realidades mundanas y, específicamente en el hombre, es ciertamente una participación de la racionalidad del bien.

101. He desarrollado con detenimiento el alcance de la antropología ciceroniana de *De republica* en el estudio de mi autoría: *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino* (Eunsa, Pamplona, 2008), en particular 63-81 y en el artículo: *Ecos del ‘Sueño de Escipión’ en Tomás de Aquino. Sobre el paradigma de hombre* en H. BAUZÁ (ed.), *El tema del más allá en el mundo antiguo y sus proyecciones* (Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Centro de Estudios del Imaginario, 2009) 125-136.

102. Cfr. CICERÓN, *De republica* VI, cfr. VI, 15, 15; VI, 24, 26; VI, 25, 27, *passim*.

103. Cfr. CICERÓN, *De republica* VI, VI, 24, 26; VI, 26, 29, *passim*. Atiéndase, bajo este respecto, la propiedad de la afirmación de R. Klibansky, cuando menciona los escritos ciceronianos como una de las principales fuentes latinas del pensamiento antiguo que han transmitido a los autores medievales tesis de tradición platónica. Adviértase que los textos del Canciller Felipe, como los considerados *supra*, son una neta demostración de esta consideración histórico-filosófica de Klibansky: R. KLIBANSKY, *The Continuity of Platonic Tradition during the Middle Ages* (The Warburg Institute, London, 1939) 22 y 23.

104. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* II-II; IV q.8/1027, 61: “ius naturale [...] a natura”.

105. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* II-II; IV q.8/1027, 62: “quasi scriptum in ratione naturali”.

106. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* II-II; IV q.8/1027, 63: “secundum hoc ratio sit ipsa natura”.

107. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* II-II; IV q.8/1027, 64: “potest accipi natura ut natura vel natura ut ratio”.