

# La Stoa en la aretología del siglo XIII. El Canciller Felipe y la problemática de la naturaleza de la virtud

Resumen: La determinación magistral de Tomás de Aquino y de Alberto Magno acerca de la naturaleza de la virtud propiamente humana, se inserta en el esfuerzo especulativo de una línea de autores medievales que, a través de diversas vías de documentación, han recogido tesis de la antigüedad tardía, como las procedentes de la Stoa, en una exégesis de las mismas por la que son reelaboradas e integradas en una aretología aún regida por la autoridad de la sentencia agustiniana sobre la *vera virtus*. Sobre principios del siglo XIII, el tratado “De virtute in communi” de la *Summa de bono* del Canciller Felipe, revela el estado de la cuestión con motivo de la recopilación allí vertida de las diversas definiciones de virtud entonces en vigencia. Pero la obra del Canciller es también expresiva de su revisión analítica de la cuestión y de su propósito de desarrollar y de justificar una concepción de la naturaleza humana que pueda aportar sustento a la autodeterminación que exige un acto de virtud. El presente estudio tiene por objeto discernir el influjo de tesis de procedencia estoica en los desarrollos de la *Summa* del maestro Felipe acerca de la noción de virtud y sus supuestos antropológicos, como aportación a desarrollos medievales ulteriores.

Palabras clave: virtud, naturaleza, inclinaciones naturales, racionalidad, tradición estoica en la filosofía del siglo XIII.

Abstract: The brilliant decision of Thomas Aquinas and Albertus Magnus regarding the nature human’s own virtue is part of the speculative effort made by a line of medieval authors that, through a series of documentation methods, have gathered theses from the Late Antiquity, such as the ones belonging from the Stoa, in an exegesis that re-elaborates them and integrates them into an aretology still governed by the authority of the Augustinian maxim on *vera virtus*. In the early XIII century, Chancellor Philip’s treaty “De virtute in communi” of the *Summa de bono* reveals the state of the art regarding the compilation of the different current definitions of virtue contained in it. However, the Chancellor’s work also contains an analytical revision of the matter and expresses his purpose of developing and justifying a conception of human nature that can support the self-determination an act of virtue demands. The purpose of this research is to distinguish the influence of the stoic thesis in the development of Master Philip’s *Summa* about the notion of virtue and its anthropological assumptions as contributor to subsequent medieval developments.

Keywords: virtue, nature, natural inclinations, rationality, stoic tradition in XII century philosophy.

## 1. Estado de la cuestión sobre la definición de virtud

Cuando en sus respectivas *Summae* y *Quaestiones disputatae*, Alberto Magno y Tomás de Aquino se proponen examinar la *definitio virtutis* y, por

consiguiente, establecer las notas por las que se circunscribe qué sea virtud, indagan el tema en torno a un denso estado de la cuestión que, en rigor, encuentra en la *Summa* del maestro Felipe, Canciller de París durante la primera mitad del siglo XIII<sup>1</sup>, un significativo antecedente. El maestro Felipe afirma en el prólogo de su *Summa* la existencia del Bien como realidad primera y su poder comprensivo respecto de todo lo que de él procede como Bondad. Como subraya D. Pouillon<sup>2</sup> a propósito de su examen del tratamiento de los *communissima* en la *Summa* del Canciller, tal primacía del bien constituye la tesis matriz de su determinación magistral de neto influjo neoplatónico en el plano metafísico; de allí que, como observa J. Aertsen,<sup>3</sup> constituye el principio organizador de su *Summa*, a la que la tradición literaria medieval reconoce como *Summa de bono*.

Pero el mundo participa de la naturaleza de la Bondad Primera. Pues bajo la limitación de una modalidad derivada, la entidad constitutiva de los seres particulares que lo componen es convertible con el bien. Así lo expresa el Canciller: «todo lo que es ente, es bueno y lo inverso»<sup>4</sup>, para afirmar la realidad *común* del bien en la entidad de lo mundano y rechazar una composición entitativa de opuestos en los seres particulares y mutables, aún cuando solamente quepa al Principio Sumo e indiviso la *apropiación* de

---

<sup>1</sup> El citado maestro Felipe, quien habría entrado en funciones como Canciller de París hacia el 1217, redactó su *Summa* entre los años 1228 y 1236, si se sigue la datación de P. Glorieux y A. Landgraf entre otros. Cf. P. GLORIEUX, *Repertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe. Siècle*, Paris, Vrin, 1933-1934; pp. 119, 282; A. LANDGRAF, *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1948, p. 132. En el presente estudio, sigo mi propia versión castellana directa del texto: *Philippi Cancellarii Parisiensis Summa de Bono*, studio et cura N. Wicki, Editiones A. Francke Bernae, 1985 (*pars prior et posterior*).

<sup>2</sup> Cf. D. H. POUILLON, "Le premier Traité des Propriétés transcendentales. La 'Summa de bono' du Chancelier Philippe", *Revue néoscholastique de philosophie* 42 (1939) 40-77, donde el autor pone de manifiesto la aportación del Canciller Felipe al desarrollo de la metafísica medieval con su estudio de características sistemáticas sobre los *communissima*.

<sup>3</sup> Como explicita J. Aertsen, la afirmación del Canciller sobre la realidad comprensiva del Bien, constituye metodológicamente un *principium*; lo que por una parte pone de manifiesto su prioridad desde un punto de vista cognoscitivo, pero asimismo la patencia de su verdad. De allí, que la realidad del Bien constituye, como indiqué *supra*, el *principio* en torno al cual el maestro Felipe configura la estructura de su *Summa* integralmente considerada. Cf. sobre el tema los desarrollos de J. AERTSEN, *The medieval philosophy and the transcendentals. The case of Thomas Aquinas*, Leiden (etc.), Brill, 1996, pp. 25, 38, 41.

<sup>4</sup> FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, I, 5/77: «quidquid est ens, est bonum et e converso [...]. Bonum et ens convertuntur».

Ser y Bien<sup>5</sup>. En tal contexto, Felipe el Canciller se detiene ante la problemática de discernir el poder efectivo de la autodeterminación humana ante la bondad gratuita, y establecer si es posible predicar la bondad con la que se ha de identificar la virtud en el dominio de lo mutable y perecedero. Esto es: ¿cómo ha de justificarse la presencia del Bien en el ámbito moral? Aún más, ¿puede predicarse el bien en el dominio de lo operable?

Como procuraré poner de manifiesto, dicha problemática constituye una cuestión central del maestro Felipe en el tratado *De virtutibus* de su *Summa* y en la extensa vía de su resolución magistral sobre la naturaleza de la virtud. Pero es también la expresión de un esfuerzo especulativo acorde con el propósito primario de su *Summa*, el que hace explícito en el prólogo de la *prima pars* al evocar un pasaje de las *Epístolas* de Séneca y, con él, el valor metodológico de las razones filosóficas para alcanzar *la inteligencia de las cuestiones*<sup>6</sup>. Pues allí sostiene que acude a tal plano de «razones: para examinarlas, siguiendo las palabras de Séneca cuando dice: “Acostumbro ir a campamento enemigo... como explorador”»<sup>7</sup>. Y será mi propósito en este estudio, seguir la exégesis del maestro Felipe en su desarrollo de tal empresa.

La problemática que he mencionado *supra* en relación con el papel de la autodeterminación humana ante la bondad de la gracia, queda planteada ya con motivo de la primera de las once definiciones de virtud que enuncia el maestro Felipe en su presentación del estado de la cuestión acerca de la naturaleza de la virtud. Y ésta es la que, apelando a la autoridad de sentencias agustinianas, Pedro Lombardo recoge en su *Liber Sententiarum*, II dist.27: *De virtute quid sit, et quid sit actus eius*, para decir que: «la virtud es una buena cualidad de la mente, por la que se vive con rectitud, de la que nadie hace mal uso, la que Dios obra en nosotros sin nosotros»<sup>8</sup>. Y allí, en su propósito de exponer sobre la especificidad del acto virtuoso, el Lombardo procura discernir el papel del libre albedrío y de la gracia en un desarrollo complejo

---

<sup>5</sup> Cf. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, Prol. 4/ 44: «appropriatur».

<sup>6</sup> FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, Prol. 4/37: «de intelligentia quae pertinet ad quaestiones».

<sup>7</sup> 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 explorador”»; cf. lo atribuido a Séneca, en *Epistula*, I, 2, donde refiere lo dicho a su lectura de enseñanzas epicúreas.

<sup>8</sup> PEDRO LOMBARDO, *Sententiae in IV Libris Distinctae*, II, d. 27: «Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus operatur in nobis sine nobis». En adelante, sigo a P. Lombardo en *Sententiae in IV Libris distinctae*, Grottaferrata, Collegii S. B. ad Claras Aguas, 1971.

que, como precisa M. Colish, se ordena a una sinergia de los mismos<sup>9</sup>. En efecto, Pedro Lombardo sostiene que el acto virtuoso no podría excluir el libre albedrío para ser meritorio, dado que ciertamente ello es condición en el plano operativo. Pero también indica de modo neto que el libre albedrío es de suyo insuficiente para la determinación de la bondad de la voluntad, pues del mismo modo: «el mal es por el libre albedrío»<sup>10</sup>. De allí que, aún cuando el Lombardo concede que el libre albedrío puede cumplir una función preparatoria del alma para la recepción de la gracia, «la gracia misma no procede del arbitrio de la voluntad»<sup>11</sup> y, por ende, se sigue que tampoco la virtud<sup>12</sup>. Por ello, conforme a su sentencia, la realización del bien procede de «la gracia que sana y libera la voluntad del hombre»<sup>13</sup> y del libre albedrío. Con todo y, finalmente, el Lombardo estrecha la proximidad entre virtud y gracia hasta sostener una identificación, cuando afirma en el mismo *locus*: «la gracia, de un modo no incongruente, se denomina virtud»<sup>14</sup>; sentencia que Tomás de Aquino examina expresamente en su *Summa theologiae*, I-II, q. 110, a. 3, para presentar la postura de Pedro Lombardo entre la de quienes sostuvieron la identificación de gracia y virtud *secundum essentiam*<sup>15</sup>.

Con motivo de la definición de virtud de Pedro Lombardo, hallamos en la exégesis del maestro Felipe un esfuerzo pre-tomista por precisar, en el contexto de su consideración del Bien como principio comprensivo de todo ente: la especificidad del bien que conviene a un acto virtuoso en el orden natural. El Canciller discierne el bien moral del bien de gracia y, asimismo, del bien que es común a todo ente. Con tal objeto, sostiene que en la definición

---

<sup>9</sup> Cf. M. COLISH, *Peter Lombard*, Leiden-New-York, Brill, 1994, vol. II, pp. 489-491 y ss.

<sup>10</sup> PEDRO LOMBARDO, *Sententiae in IV Libris Distinctae*, II, d. 27: «non excluditur liberum arbitrium: quia nullum meritum est in homine, quod non sit per liberum arbitrium [...] malus ex libero arbitrio».

<sup>11</sup> PEDRO LOMBARDO, *Sententiae in IV Libris Distinctae*, II, d. 27: «ipsa gratia non fit ex arbitrio voluntatis».

<sup>12</sup> PEDRO LOMBARDO, *Sententiae in IV Libris Distinctae*, II, d. 27: «consequitur ut virtus non fit ex libero arbitrio».

<sup>13</sup> PEDRO LOMBARDO, *Sententiae in IV Libris Distinctae*, II, d. 27: «gratia quae sanat et liberat voluntatem hominis».

<sup>14</sup> PEDRO LOMBARDO, *Sententiae in IV Libris Distinctae*, II, d. 27: «gratia virtus non incongunt nominatur».

<sup>15</sup> TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.*, I-II, q. 110, a. 3: «quidam possuerunt idem esse gratiam et virtutem secundum essentiam, sed differre solum secundum rationem: ut gratia dicatur secundum quod facit hominem Deo gratum, vel secundum quod gratis data: virtus autem, secundum quod perficit ad bene operandum. Et hoc videtur sensisse Magister, in II Sent., d. 27».

que nos ha ocupado, y que la tradición medieval atribuye con el Lombardo a Agustín, se dice que la *virtus* es *qualitas* para distinguir su naturaleza de la beatitud, la que *proprie* no es cualidad, porque, a diferencia de lo que acontece en el plano de las realidades de la naturaleza del mundo, no pertenece a un género determinado<sup>16</sup>, sino que constituye «el estado perfecto de congregación de todos los bienes»<sup>17</sup>, es decir, es «acto perfecto»<sup>18</sup>. Pero concede que también la gracia podría ser designada cierta *qualitas* «por la que el alma vive», mas no «según la rectitud de la razón» en relación con un acto proporcionado a sí<sup>19</sup>. Y en este contexto, distingue el bien de gracia del bien moral que conviene a la felicidad en el orden natural<sup>20</sup>.

El Canciller se detiene luego en la predicación del término *bona* en el ámbito de la vida práctico-moral y, bajo este respecto, afirma que, en efecto, si se considera que «en toda criatura hay algún vestigio de bondad»<sup>21</sup>, no podría predicarse de este modo el bien de la virtud para expresar su definición. Por ello, añade que la virtud no se dice *bona* conforme a la predicación del bien entre los *communissima*<sup>22</sup>, dado que por tal bondad toda realidad es ente que se convierte con el bien, sino por la *información* que por su inhesión se predica de un sujeto en relación con su fin perfectivo<sup>23</sup>; esto es: la virtud *se dice buena respecto del fin*<sup>24</sup>.

Tiene interés subrayar, en el propósito del Canciller por discernir la naturaleza del bien *moralis*, su distinción de la *doble ordenación* con respecto al fin<sup>25</sup>. Por una parte, la ordenación *natural*<sup>26</sup>, por la que «toda criatura, en tanto que

---

<sup>16</sup> FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, II, 527/39-41: «non videtur beatitudo res alicuius generis, sicut naturae universum, extra cuius condiciones nullum bonum est».

<sup>17</sup> FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, II, 527/37-38: «beatitudo non dicitur qualitas, cum sit "statum omnium bonorum congregatione perfectus"».

<sup>18</sup> FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, II, 527/38-39: «actus perfectus».

<sup>19</sup> FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, II, 526/23: «gratia [...] est tamen qualitas qua anima vivit, sed non sub ratione rectitudinis».

<sup>20</sup> FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, II, 526/30 ss.

<sup>21</sup> FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, II, 527/47: «quia in omnis criatura est aliquod vestigium bonitatis».

<sup>22</sup> El Canciller se ocupa de los *communissima* en la *prima pars* de su *Summa* (qq. I-V) y en el prólogo de la misma enuncia junto al *bonum*, el *unum* y el *verum*.

<sup>23</sup> FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, II, 528/70: «Subiectum autem dicitur bonum [...] eo quod virtus quae est bonitas ipsius informat ipsum».

<sup>24</sup> FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, II, 528/70: «dicitur de bonitate [...] respectu finis».

<sup>25</sup> FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, II, 528/92: «duplex ductio».

<sup>26</sup> FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, II, 528/92: «quaedam naturalis».

es en sí algo natural, es buena»<sup>27</sup> y, por otra parte, la ordenación *por discernimiento*<sup>28</sup>, la que pertenece a la bondad moral, de la que es propio informar la obra del libre albedrío para que sea meritoria; ordenación por la que tiende al fin; y esta ordenación al fin es propia de la virtud, según la cual se realizan con rectitud las operaciones»<sup>29</sup>. El maestro Felipe determina así rasgos específicos y, por consiguiente, estrictamente propios, de la *virtus* que adjetiva como *consuetudinal* (*consuetudinalis*), la que es obra de la costumbre e informa a su sujeto (la *mens*: que en el hombre designa toda el alma racional en sus potencias<sup>30</sup>) como bondad que lo ordena con discernimiento a la bondad moral. Y bajo este respecto, puede tener realidad en la voluntad como en su sujeto una bondad adquirida, por obra de causas naturales, cuyo efecto es un acto de libre albedrío que realiza la bondad moral. Lo que ciertamente posee una naturaleza diversa del bien de gracia que es obra de Dios en nosotros, sin nosotros, pero no sin nuestro consentimiento –como subraya Felipe, siguiendo al Lombardo– para recibirla<sup>31</sup>. De allí que tal definición que el maestro sentenciarlo atribuye a Agustín, componiéndola a partir de pasajes de *De libero arbitrio*, *Retractationes* y *Enarrationes in Psalmos*<sup>32</sup>, loci que el Lombardo mismo indica en la *distinctio* pertinente<sup>33</sup>, es clasificada por el maestro Felipe como una *deffinitio virtutis* que es expuesta: «según un principio eficiente exterior»<sup>34</sup>, en tanto que

<sup>27</sup> FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, II, 528/91-529/92: «est duplex ductio, quaedam naturalis et haec est omnis creaturae, cum in se naturaliter sit bona».

<sup>28</sup> FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, II, 529/93: «ductio discretiva».

<sup>29</sup> FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, II, 529/94 ss: «ductio discretiva quae pertinet ad bonitatem moralem, cuius est informare opus liberi arbitrio ut sit meritorium, per quod tenditur ad finem, et hoc habet a virtute, et hoc ductio propria est virtutis, secundum quam recte exeunt operationes».

<sup>30</sup> FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, II, 529/97: «mens accipitur communiter pro tota anima quantum ad vires animae rationalis [...] secundum quas ad Deum convertitur».

<sup>31</sup> FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, II, 529/105 ss: «intelligendum est sic: sine nobis tamquam operantibus virtutem, non tamen sine nostro consensu ad suscipiendum. Si enim homo obicem poneret, quantum est ad se, non suscipieret».

<sup>32</sup> He considerado con precisión los pasajes del *corpus* agustiniano a partir de los cuales el Lombardo compone la definición que nos ocupa de su *Liber Sententiarum*, II, d. 27, en *Tomás de Aquino. Cuestión disputada sobre las virtudes en general*. Estudio preliminar, traducción y notas de Laura E. Corso de Estrada, Pamplona, EUNSA, 2000, pp. 57-58. Cf. también sobre le tema: O. LOTJIN, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles. Problèmes de morale*, Louvain-Gembloux, Abbaye du Mont César- Duculot, 1948, II/III, p. 101.

<sup>33</sup> P. LOMBARDO, *Liber Sententiarum*, II, d. 27.

<sup>34</sup> FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, II, 540/410: «secundum principium extra efficiens».

la virtud es referida en dicha definición a tal principio<sup>35</sup>. De este modo, también puede colegirse con claridad la sentencia del Canciller: *virtus dicitur multipliciter*, como nuestro autor procederá a examinar atendiendo a los diversos respectos en relación con los cuales, elaboraciones patrísticas y medievales, pero también pre-cristianas, pueden ser objeto de su *exploración* intelectual – como se ha propuesto en el prólogo de su *Summa* de un modo general–, y con motivo de la naturaleza de la virtud en la *pars posterior* de la misma.

Excede el contexto de mi presente estudio, el tratamiento que lleva a cabo el Canciller de otras cinco definiciones agustinianas que forman parte de su puesta en cuestión sobre la definición de virtud. Pero considero pertinente atender a algunas de sus aportaciones más directamente relacionadas con el desarrollo que he vertido. En relación con ello, cabe subrayar el esfuerzo persistente del maestro Felipe por delimitar en su exégesis los planos que conciernen a las virtudes *consuetudinal* (*consuetudinalis*) y *gratuita* (*gratuita*)<sup>36</sup>, y a sus respectivos objetos: el bien moral y el bien de gracia. Así, con motivo de su examen del pasaje agustiniano de *Soliloquia*: «la virtud es recta razón que alcanza su fin»<sup>37</sup>, la que define *virtus* como *recta* o *perfecta ratio* en relación con la vida beata, el Canciller determina que no constituye una *predicación propia* (*praedicatio proprie*) de la virtud, porque la virtud no se identifica con *la razón misma* (*ratio ipsa*) sino que es *habitus* que existe en la razón<sup>38</sup>. No obstante, y dado que la virtud es obra del libre albedrío, y el libre albedrío es «facultad de la razón y de la voluntad»<sup>39</sup>, puede admitirse una definición de la virtud enunciada *ex parte rationis*<sup>40</sup>. En este contexto y en relación con la virtud consuetudinal, el Canciller observa que *ratio* no designa aquí sino la rectitud que conviene al intelecto práctico, porque es el que se ordena a *la verdad operable* sobre la que versa la virtud<sup>41</sup>. Y con el propósito de precisar la naturaleza del

<sup>35</sup> FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, II, 529/410 ss: «Possunt igitur diversae virtutes definitiones sic distingui. Quandoque data definitio secundum principium extra efficiens, in quantum ad ipsum refertur».

<sup>36</sup> Cf. estas formulaciones en: FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, II, 530/130, *passim*.

<sup>37</sup> Cf. S. AGUSTÍN, *Soliloquia*, II, 6 (PL 32, 876): «Virtus est recta ratio perveniens ad finem suum».

<sup>38</sup> FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, II, 531/163 ss: «habitus in ratione existens».

<sup>39</sup> FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, II, 531/159-160: «facultas rationis et voluntatis».

<sup>40</sup> En este sentido, el Canciller admite también otras definiciones agustinianas que pueden considerarse bajo diversos respectos: *ex parte voluntatis*, cuando se afirma que *virtus est ordo amoris* (cf. *De moribus Ecclesiae*, 15; PL 32, 25), o que es *bona voluntatis* (cf. *De civitate Dei*, 22; PL 41, 467).

<sup>41</sup> FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, II, 531/172 ss: «ratio accipitur [...] pro intellectu practico [...] quia est circa veritatem operabilium».

libre albedrío como obra de la razón y de la voluntad en relación con el acto de virtud asequible al poder operativo humano, esboza una descripción del desenvolvimiento del acto voluntario: «pertenece a la razón juzgar acerca del bien y a la voluntad querer/lo/, de tal manera que la virtud es perfección de ambos, de la razón: para que juzgue con rectitud y de la voluntad: para que quiera debidamente, pues la virtud es perfección del libre albedrío»<sup>42</sup>.

Asimismo, y con motivo de la definición agustiniana de *De quantitate animae*: «la virtud es la conformidad de la vida con la razón, en el sentido de consonancia o de consentimiento /con la razón/»<sup>43</sup>, el Canciller sostiene que es enunciada según el efecto de la virtud consuetudinal, en tanto que tal conformidad (*aequalitas*) con la razón conlleva la determinación del medio en el que consiste la virtud; lo que ciertamente no conviene a la virtud teológica. Y bajo este respecto, el Canciller revela que tiene en mente la clasificación de los grados de virtud del *Comentario de Macrobio al Sueño de Escipión*<sup>44</sup>, cuando expresamente indica que tal definición de virtud conviene propiamente a las cuatro virtudes cardinales en cuanto son consideradas como *políticas* (*politicae*), según expone Macrobio siguiendo a Plotino<sup>45</sup> y, tal como más tarde, también se hará presente en densos desarrollos de Tomás de Aquino en *In Sentencias*, en *Summa theologiae* y en la *Quaestio disputata de virtutibus cardinalibus*<sup>46</sup>. El maestro Felipe concede así la realidad de un ámbito para las virtudes políticas, en el contexto de la jerarquía de las virtudes que transmite el texto ya citado de Macrobio, conforme al cual éstas son las que guardan mayor distancia respecto de la virtud ejemplar, la virtud divina. Pues Macrobio las describe como esencialmente moderadoras de la parte apetitiva del alma humana y perfectivas de las acciones que vinculan a los hombres en la vida cívica; grado de perfección virtuosa en el que la prudencia, la justicia y la templanza tienen objetos propios que convienen a la condición del alma unida al cuerpo. Por sobre las virtudes políticas, siguiendo a Plotino, Macrobio ubica las *purifica-*

<sup>42</sup> FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, II, 534/260 ss: «cum dicitur quod est facultas rationis et voluntatis, ut rationis sit iudicare de bono, voluntatis autem velle, ita virtus est utriusque perfectio, huius ut recte iudicans et illius ut bene volentis, nam virtus est perfectio liberi arbitrio. Ergo per eam perficitur facultas rationis et voluntatis, et ideo dicitur affectus cum ratione ordinatus. Et haec definitio data secundum materiam».

<sup>43</sup> S. AGUSTÍN, *De quantitate animae*, 16, 27 (PL 32, 1050): «virtus est aequalitas vitae rationi undique consonantis sive consentientis».

<sup>44</sup> MACROBIO, *Commentarii in somnium Scipionis*, I, 8 (Lipsiae, Teubneri, 1963).

<sup>45</sup> Cf. PLOTINO, *Enéadas*, I, 12, 19 (Cambridge, University Press, 1988).

<sup>46</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.*, III, d. 33, q. 1, a. 4, s.c. 3; *S.Th.*, I-II, q. 61, a. 5; *De Virt. Card.*, a. 4, obi. 7 et ad 7, *passim*.

*doras (purgatoriae)*, luego, las del alma *ya purgada (purgata iam)* y, finalmente, las *ejemplares (exemplares)* que, como precisa J. Trouillard, se confunden con la substancia misma de la divinidad<sup>47</sup>. Las virtudes políticas constituyen así, aún admitida la limitación de su bondad perfecta en la jerarquía de la bondad virtuosa, un primer estadio en el desarrollo de la semejanza del alma con la divinidad. Y ello permitirá a nuestro Canciller justificar también, en una postura más tarde compartida por Alberto el Grande y por Tomás de Aquino, que cabe predicar de modo propio entre las virtudes políticas aquéllas a las que conviene el nombre de cardinal<sup>48</sup>.

## 2. El papel de los escritos ciceronianos en la transmisión de tesis estoicas. La recepción del Canciller Felipe

La última de las definiciones en la que me he detenido, la expuesta por Agustín en *De quantitate animae*<sup>49</sup>, da motivo al maestro Felipe para introducir otra de las definiciones que forma parte del estado de la cuestión –propiamente filosófico– sobre la naturaleza de la virtud, estableciendo cierta similitud entre ambas. Pues, si la ya mencionada *conformidad (aequalitas)* que se enuncia en la definición agustiniana, es entendida como conformidad o equiparación con la razón, lo sostenido en ella es equivalente a lo expresado por el Filósofo (apelativo con el que en el pasaje designa a Cicerón) cuando dice en *De inventione Rhetorica* que «la virtud es hábito, al modo de la naturaleza, conforme a la razón»<sup>50</sup>, definición citada con recurrencia notable en escritos medievales, como en los de Alberto el Grande y Tomás de Aquino<sup>51</sup>.

Sin dejar de considerar el peso de tesis de enseñanza patrística y de sentencias del acervo platónico y aristotélico que se han puesto de manifiesto en

<sup>47</sup> Cf. J. TROUILLARD, *La purification plotinienne*, Paris, PUF, 1955, p. 189.

<sup>48</sup> Cf. S. ALBERTO, *Summa de bono*, tract. I, q. 6, a. 2; TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.*, III, d. 33, q. 2; *S.Th.*, I-II, q. 61, a. 1 et 5; *De Virt. in Comm.*, a. 10; *De Virt. Card.*, a. 1 et 4. He desarrollado los vínculos temáticos entre Felipe el Canciller, Alberto Magno y Tomás de Aquino en relación con la problemática de la determinación de las virtudes cardinales en: LAURA CORSO DE ESTRADA, *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 2008, pp. 214-250.

<sup>49</sup> Cf. S. AGUSTÍN, *De quantitate animae*, 16, 27 (PL 32, 1050).

<sup>50</sup> Cf. CICERÓN, *De inventione Rhetorica*, II, 53, 159: «virtus est habitus in modo naturae rationi consentaneus».

<sup>51</sup> Cf. al respecto las numerosas citas de la definición ciceroniana enunciada *supra* en Tomás de Aquino (cf. *In Sent.*, IV, d. 15, q. 3, a. 1, q. 4, sol.; *S.Th.*, I-II, q. 91, a. 3; *De malo*, q. 13, a. 4, obi. 6) y en su maestro, Alberto Magno (cf. *Summa de bono*, V, q. 1, obi. 1 y sol.); *passim*.

los desarrollos del Canciller, me detendré ahora en la consideración específica de la aportación que el maestro Felipe concede a la teoría ciceroniana de la virtud y a la aretología de tradición estoica que la misma conlleva, como para moverlo a recoger sus notas en su propia determinación magistral y a vincularlas con posturas de la ética aristotélica. En este sentido, parece interesante advertir que el Canciller comienza su exégesis de la definición ciceroniana en cuestión precisando el alcance de su predicación en compulsa con la definición agustiniana que enuncia Pedro Lombardo en su *Liber Sententiarum*, en la que ya me he detenido. Pues el maestro Felipe precisa que no pueden ser identificadas debido a que una y otra expresan la naturaleza de la virtud respecto de principios diversos. La definición agustiniana –conforme a la exégesis del Canciller que he expuesto– es pertinente para determinar qué es virtud según su principio eficiente extrínseco, esto es: Dios como causa del bien gratuito. En cuanto a la definición ciceroniana de *De inventione Rhetorica* citada *supra*, cabe recordar que identifica la virtud con el *habitus*, al que describe: *al modo de la naturaleza (modo naturae)* y, asimismo, *conforme a la razón (rationi consentaneus)*. Mas en relación con ella, el Canciller se pregunta: «¿qué designa allí naturaleza y qué designa razón?», y aún: «¿de qué modo la naturaleza y la razón son conformes?»<sup>52</sup>

La resolución del maestro Felipe sobre el problema determina una tesis matriz en el orden de los supuestos ontológicos de la aretología de tiempos medievales, cuando afirma en su *Summa* la sentencia que sigue con el objeto de dar respuesta a las preguntas formuladas: la *ratio* misma es *cierta naturaleza (quaedam natura)*. Y ello conlleva, sigue el Canciller, que la *ratio* como la *natura*, es «un principio que inclina al hábito de virtud»<sup>53</sup>; si bien, la *ratio* así entendida, no constituye de suyo la virtud perfecta que es el hábito de virtud consumado<sup>54</sup>. Al examinar la propiedad de la predicación del bien en el plano de la naturaleza, el Canciller ha reconocido en toda criatura –como expuse *supra*– la existencia de algún *vestigio* de bondad<sup>55</sup>. Por lo que ha concedido así sustento doctrinal a una predicación derivada de la bondad en el ámbito del ser que es dependiente de la bondad divina, a la que conviene

<sup>52</sup> FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, II, 535/288 y ss: «quod dicitur quod habitus qui est virtus consonat rationi, et in modum naturae, quid vocatur ibi ratio et quid natura, et qualiter hiis consonat».

<sup>53</sup> FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, II, 536/298 y 299: «ratio autem prout est natura quaedam est inclinativa ad habitum qui est virtus».

<sup>54</sup> FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, II, 536/300: «sed non est ab ea virtus».

<sup>55</sup> Cf. nota al pie, n. 21.

el sentido primario de Bien. Así expresa su tesis central ante la cuestión: «todo ente creado se identifica con el ser y con el ser bueno»; la que enuncia en el pasaje de la *prima pars* de su *Summa* donde justifica la necesidad de un *Esse Primum* incausado que se identifica con el *Bonum Primum*, y donde, asimismo, asienta la predicación del bien de lo que no es sino *por participación* (*bonum participatione*)<sup>56</sup>. Mas lo que ahora el maestro Felipe afirma, ya en el tratado moral de la *pars posterior* de su *Summa* y con motivo de la definición ciceroniana de virtud, es que la naturaleza humana es portadora de una racionalidad intrínseca que se identifica con su inclinación perfecta.

Además del citado *De inventione Rhetorica*, otros escritos no mencionados en el presente texto del Canciller, 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<sup>57</sup>–, la transmisión indirecta de desarrollos del *De republica* y del *De legibus* –entre otros escritos– notablemente presentes en Agustín y en Lactancio, pueden considerarse entre las vías de documentación por las que el maestro Felipe podría haber tomado contacto con las principales tesis de la concepción ciceroniana sobre la ley natural y su teoría de la virtud. Y en este sentido, me permito sostener que Cicerón ha constituido una de las principales fuentes de documentación medieval para la recepción de la tesis de acervo estoico que establece como paradigma de la vida moral la *conformidad con la naturaleza*. Pues desde un punto de vista metodológico, Cicerón lleva a cabo una apelación a la naturaleza en la vía de justificación del orden moral a partir de la recepción y reelaboración de la enseñanza estoica que identifica naturaleza y racionalidad.

Así, 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 encuentra diseminada en ellos, volviéndolos portadores de un principio teleológico inmutable, eterno y divino que es Ley de la naturaleza (*lex o ius naturae* en vocabulario ciceroniano). Esta concepción de la omnipresencia de un principio rector de la naturaleza, es expresiva de la enseñanza que sostuviera la primera Stoa sobre el mundo en su conjunto y sobre la participación específica del hombre en él como su ápice, pero asimismo como parte integrante de un todo de orden. Fragmentos conservados del *Himno a Zeus* de Cleantes, confirman la pertinencia de esta enseñanza de

<sup>56</sup> FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, I, 28/23 ss.

<sup>57</sup> Cf. C. LAFLEUR, J. CARRIER, *Le «Guide de l'étudiant» d'un Maître anonyme de la Faculté des Arts de Paris au XIII siècle*. Philosophia moralis, Québec, édition critique provisoire, 1992, A. 74.

la escuela. A saber: la afirmación de un gobierno universal del *Lógos*, al que Cleantes califica como *principio (arché)* y *ley (nomos)* de todo lo existente, y precisamente por ello, como *razón común (lógos koinós)* y divinidad providente<sup>58</sup>. Cicerón constituye, por cierto, un significativo testimonio latino de tales enseñanzas estoicas, mas en conjunción con tesis de procedencia platónica e incluso aristotélicas, por las que renueva sus fuentes en una teoría orgánica de la acción humana<sup>59</sup>. En este sentido, y en relación estrecha con la definición que de él recoge el Canciller, y la exégesis que lleva a cabo de la misma, corresponde detenernos en algunas consideraciones centrales.

En primer término y, como la misma definición de virtud del *De inventio-  
ne Rhetorica* pone de manifiesto, Cicerón conoce la noción de enseñanza aristotélica de la *virtus* como *hexis*, esto es: *habitus*, conforme a la significación propia de Aristóteles en *Categorías*, c. 8, según expresa en diversos pasajes de sus obras y en congruencia con la declaración de su frecuentación de escritos aristotélicos<sup>60</sup>. Así, en el pasaje de *De inventio-  
ne Rhetorica*, I, 25, 36, como en otros *loci*, define *habitus*: «perfección del alma [...] constante y acabada, como la virtud, el conocimiento de algún arte, incluso la ciencia [...] no dada por naturaleza sino adquirida a través del empeño y la aplicación»<sup>61</sup>. Y bajo este respecto, como ha subrayado C. Nederman, los testimonios ciceronianos han constituido –en el derrotero de la recepción de fuentes– una vía de transmisión significativa de tesis de la ética aristotélica, previas al conocimiento de la *Ethica Nichomachea* en tiempos medievales<sup>62</sup>. De todos modos, y en relación con nuestro Canciller,

<sup>58</sup> Cf. VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I, 537 (Stuttgartiae, Teubneri, 1964).

<sup>59</sup> Sin ingresar ahora en la compleja trama de las fuentes ciceronianas, cabe indicar que numerosos estudios de fuentes señalan de modo particular el influjo del académico Antíoco de Ascalón en la reelaboración ciceroniana de tesis estoicas en convergencia con posturas de tradición platónica. Cf. sobre este amplio tema, entre otros trabajos: J. BARNES, “*Antiochus of Ascalon*”. *Philosophia Togata*, I: Essays on Philosophy and Roman Society, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 79, *passim*.

<sup>60</sup> Cf., p.e., CICERÓN, *De finibus*, III, 1, 1 ss., donde hace expreso su interés por la lectura de escritos aristotélicos.

<sup>61</sup> CICERÓN, *De inventio-  
ne Rhetorica*, I, 25, 36: «Habitum autem appellamus animi [...] constantem et absolutam aliqua in re perfectionem, ut virtutem aut artis alicuius perceptionem aut quamvis scientiam et item corporis aliquam commoditatem non natura datam, sed studio et industria partam»; cf. *Tusculanae disputationes*, IV, 15, 34 (Paris, Les Belles Lettres).

<sup>62</sup> Cf. sobre el tema, entre los estudios de C. NEDERMAN, “Nature, ethics, and the doctrine of ‘habitus’: Aristotelian moral psychology in the twelfth century”, en *Medieval Aristotelianism and its limits. Classical Tradition in Moral and Political Philosophy, 12th-15 Centuries*, Aldershot-Brookfield, Variorum, 1997, p. 109.

corresponde tener presente –como indica M. Grabmann– la prohibición que pesa en la Universidad de París, a partir de 1210, renovada en 1215, y levantada en 1231 por Gregorio IX, en relación con la lectura de textos aristotélicos<sup>63</sup>. Con todo, según Grabmann, el maestro Felipe habría sido Canciller de la Universidad de París y profesor en la Facultad de Teología en tiempos del edicto de Gregorio IX<sup>64</sup>. Pero aún cuando la recepción latina del aristotelismo tiene un vigor considerable en la Facultad de Artes y en la Facultad de Teología de París antes del 1250, tal penetración de Aristóteles se halla todavía inmersa en una exégesis ecléctica<sup>65</sup>. Lo cual conlleva la asimilación y lectura del aristotelismo en conjunción con tesis de otras tradiciones, como la platónica y la estoica, de los que son prueba pasajes de la *Summa* del Canciller<sup>66</sup>.

En segundo término, tiene especial interés subrayar que 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 esta enseñanza Cicerón ha hecho converger –como examina C. Lévy– el finalismo estoico con tesis centrales del finalismo de tradición platónica<sup>67</sup>, en el que la racionalidad se revela en la naturaleza humana en su ápice e inmaterialidad; como queda netamente expresado de modo temprano en el *De republica* ciceroniano y, de modo específico, en el Sueño de Escipión<sup>68</sup>, 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 celeste, su emergencia en lo mundano y donde tienen lugar los esfuerzos de Cicerón por asentar su existencia separada<sup>69</sup>.

---

<sup>63</sup> Cf. M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Roma, Saler-Herder, 1941, pp. 108 y 110.

<sup>64</sup> Cf. H. DENIFLE, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, n. 97, 150, Bruxelles, Culture et Civilisation, 1964; cf. también, M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, pp. 110-111.

<sup>65</sup> Cf. F. STEENBERGHEN, *Aristotle in the West. The Origins of Latin Aristotelianism*; translated by L. Johnston, Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1970, p. 127.

<sup>66</sup> He desarrollado con detenimiento algunos aspectos de este tema en el estudio de mi autoría: "El papel de la sensibilidad en el discernimiento de la naturaleza del alma: el Canciller Felipe", *Scripta Mediaevalia* III/II (2010) 11-28.

<sup>67</sup> Cf. C. LÉVY, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Paris-Roma, Collection de l'École Française de Rome, 1992, pp. 509 ss., 513, 517, *passim*.

<sup>68</sup> Cf. CICERÓN, *De republica*, VI, 14, 14; 15, 15; 24, 26, *passim*.

<sup>69</sup> Cf. A. FESTUGIÈRE, *La Révélation d' Hermès Trismègiste*, vol. III, Paris, Les Belles Lettres, 1953, pp. 27 ss.

Bajo este respecto, el hombre se halla dotado por naturaleza, esto es: en razón de su propia condición natural, de una teleología intrínseca que se revela en sus inclinaciones naturales y que de suyo lo disponen a la realización de su *humanitas*. De allí que Cicerón asiente en la naturaleza humana misma la inclinación a su excelencia específica. Por lo que, en tercer lugar cabe subrayar que, conforme a la filosofía ciceroniana del hombre, la racionalidad permite a éste descubrir, en el paulatino develamiento de su condición, la ley que porta en su naturaleza. Por lo cual, la virtud no puede consistir sino en el acabamiento de la naturaleza, o como expresa la tesis de tradición estoica, en la *conformidad* con la naturaleza, puesto que ésta lleva en sí su germen perfectivo, su *esperma*: su *semina*, según la formulación latina que Cicerón vuelve parte del vocabulario técnico de su filosofía moral. También en este caso, la sentencia estoica recibe en la reelaboración ciceroniana un alcance que supone la asimilación conjunta de tesis platónicas y aristotélicas, como la de la afirmación neta de la capacidad de autodeterminación humana ante la naturaleza y sus inclinaciones. Así expresa en la figura que ofrece en *De officiis*, cuando indica que en cada hombre hay cuatro *personas* (*personae*): la que poseemos en razón de la especie, la que poseemos por nuestros rasgos particulares, la que poseemos por obra de lo que dejan en nosotros las circunstancias de la vida y, finalmente, la persona que hacemos de nosotros mismos a partir de todo lo anterior<sup>70</sup>.

De allí, cabe indicar en cuarto lugar que la filosofía ciceroniana apela a la naturaleza para poner de manifiesto su papel directriz en el conocimiento y en la apatición del bien moral, en la medida en que procura justificar la capacidad germinal de los poderes operativos humanos en relación con sus objetos perfectivos, y la vida moral como la consumación de una obra de la naturaleza. Esta postura encuentra una de sus expresiones más definidas en la teoría estoica del primer *impulso* (*hormé*) de la naturaleza que, en el contexto de arduas disputas helenísticas, la Stoa expresó en la teoría de la *oikeiosis*. Por ella se afirma que el impulso primario de la condición humana es el amor de sí, para que en el recurrente retorno a sí el hombre devele en el progresivo conocimiento de sí mismo la ley que porta en su naturaleza. De allí el vocablo *oikeiosis*, en tanto expresa la *autoconservación*, *apropiación de sí* y, a partir del descubrimiento de la condición humana en el autoconocimiento, la realización de la vida común, conforme al desarrollo del mismo impulso ínsito en la naturaleza. De tal modo que esta apatición natural del alma no se revela sino para la

---

<sup>70</sup> CICERÓN, *De officiis*, I, 30, 107; I, 32, 115 (Paris, Les Belles Lettres).

realización de un determinado género de vida: el *vivir conforme a la naturaleza*, que es en lo que consiste la excelencia del hombre y, por ende, su virtud.

El maestro Felipe conoce la tradición ciceroniana que afirma la existencia de un *ius* o *lex* de la naturaleza, la que expresamente cita en su *Summa*, y específicamente en su tratado sobre la justicia, para sostener que *el derecho natural (ius naturale)* se dice *por la naturaleza (a natura)*, porque se halla «como inscripto en la razón natural»<sup>71</sup>, y éste es el modo por el que se predica, insiste el Canciller, que *la razón es ella misma natura (ratio est ipsa natura)*; porque ha de distinguirse: «la natura como naturaleza de la natura como razón»<sup>72</sup>. Y en este contexto también revela su conocimiento de la teoría de tradición estoica sobre el primer impulso de la naturaleza humana, cuando dice en el mismo *locus* que la *natura* así considerada, *dictat* que el hombre ha de *conservarse* a sí y a su especie, como expresa el testimonio ciceroniano ya considerado sobre la teoría estoica de la *oikeíosis*<sup>73</sup>.

### 3. Naturaleza y racionalidad. La Stoa y el Canciller Felipe

A partir de lo expuesto, parece oportuno retomar ahora la exposición del Canciller en el inicio de su tratado sobre la naturaleza de la virtud y su exégesis de la definición ciceroniana, con motivo de la cual –como he subrayado ya– sostiene que la *ratio* misma es *cierta naturaleza (quaedam natura)*. Pues parece que a esta altura de mi exposición, puede quedar expresado en qué sentido, conforme a las preguntas inicialmente vertidas por el maestro Felipe se vinculan *naturaleza* y *razón*. Habiendo afirmado la trascendencia del *Bonum Primum*, el Canciller Felipe, no obstante, recoge y reelabora de la aretología de tradición estoica vertida en la relectura ciceroniana, el papel mediador de la naturaleza en la participación de la Bondad Primera, en la manifestación de sus *vestigios* y, con ello, también recoge y reelabora la concepción estoica de la inmanencia de la racionalidad.

Conforme a la metodología filosófico-moral ciceroniana, el Canciller justifica su apelación a la naturaleza como principio regulador en el plano ético, en una concepción de la *natura* que es *principio que inclina de modo intrín-*

---

<sup>71</sup> FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, II, 1026/61-62: «quasi scriptum in ratione naturali».

<sup>72</sup> FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, II, 1026/60 ss: «potest accipi natura ut natura vel natura ut ratio».

<sup>73</sup> FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, II, 1026/ 65 ss: «Natura [...] dictat [...] scilicet ad conservandum rem ipsius speciei».

*seco* (*principium inclinativum intra*) y que, por ende, porta en sí un finalismo expresivo de la participación de la racionalidad en la naturaleza. Bajo este respecto, puede aquilatarse el peso de la sentencia del maestro Felipe cuando, en su exégesis de la definición ciceroniana de *virtus*, para explicitar aún más su análisis, sostiene que la *naturaleza es instinto* (*natura est instinctus*)<sup>74</sup>. Término con el cual, como sostiene S. Pembroke, autores medievales –como en nuestro caso, Felipe el Canciller– han vertido la noción estoica de *impulso*, expresada en la enseñanza de la Stoa sobre las inclinaciones naturales<sup>75</sup>; ciertamente con las dificultades semánticas que esta traducción latina conlleva, pero en la inserción doctrinal que permite una alta recuperación de su sentido<sup>76</sup>, como queda expresado en transmisiones muy posteriores de la misma formulación. Así Tomás de Aquino, cuando en su *In Sententias* predica el *instinctus naturalis* de la inclinación natural de los animales y de los niños para preservar su propia condición y rechazar lo que es nocivo, como expresa la teoría estoica de la *oikeiosis*<sup>77</sup>.

La *natura* es *instinctus* y, a la vez, acorde a la razón, porque la racionalidad de la naturaleza se revela en su *impulso natural*, en su *inclinación natural*, la que exige su consumación en el ejercicio de la recta razón y del albedrío. Tiene interés observar que, el Canciller hace converger la postura ciceroniana expuesta, con la posición aristotélica de *Ethica Nicomachea*, VI, 13, 1144 b 5 y 6, donde se afirma que las virtudes no son por naturaleza, ni contrarias a la naturaleza, pero que por naturaleza hay cierta *virtud natural* (*areté physiké*) que constituye un modo de ser potencial de la virtud que debe distinguirse de la *virtud en sentido propio* (*areté kuríos*) y que exige la determinación de la recta razón. Tesis que el Canciller recoge como equivalente a la que sostiene Cicerón cuando afirma la existencia de disposiciones germinales en relación con la vida virtuosa en las potencias del alma<sup>78</sup>.

Por vía de este estudio he procurado examinar de qué modo la recepción que el maestro Felipe lleva a cabo de la definición ciceroniana de *vir-*

<sup>74</sup> FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, II, 536/307-308.

<sup>75</sup> Cf. S. PEMBROKE, "Oikeiosis", *Problems in Stoicism*, London, The Athlone Press, 1996, p. 177.

<sup>76</sup> En Cicerón como en otros autores latinos, en divergencia con la versión medieval, el término *instinctus* es reservado para expresar primariamente la inspiración divina; cf. A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1959; s/v *instinctus*.

<sup>77</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.*, II, d. 20, q. 2, a. 2, ad 5.

<sup>78</sup> Advértase la similitud de esta postura con la de Tomás de Aquino en su *In Sent.*, III, d. 33, q. 1, a. 2, q. 1.

*tus* conlleva una concepción de *natura* que no solamente se manifiesta en la *natura* en tanto que es *común* en los hombres y en los brutos sino que como él mismo expresa: *puede tomarse según que es solamente en el hombre*<sup>79</sup>. Y bajo este respecto, ha sido mi objeto analizar el valor metodológico del principio matriz de la ética estoica que identifica la virtud con la conformidad con la naturaleza en la especulación sobre los supuestos ontológicos de la teoría de la virtud, según la relectura ciceroniana de esta enseñanza en la vía de justificación del orden moral.

Laura CORSO DE ESTRADA

---

<sup>79</sup> FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, II, 542/490-491: «*potest accipi natura prout est hominis tantum*».

