

**VIRTUD - NATURALEZA - PARADIGMA:
LECTURA DE TOMÁS DE AQUINO**

I

La problemática en torno a la naturaleza de la virtud se ha manifestado entre las inquietudes primarias del hombre, en la medida en que consideraciones reflexivas sobre su condición natural y sus fines se extendieron más allá de la dimensión de su individualidad particular y mutable. Concepciones pre-filosóficas del mundo volcaron ya en la significación originaria del término griego *areté*, tomado en sentido lato, la realidad de un paradigma en relación con las especies vivientes, que fue percibido en la diversidad y el cambio de la individualidad misma como un modo de ser fundante.

Como W. Jaeger observó con acierto, esta antigua aretología se hace presente en las bases de la *paideia* griega¹, pero asimismo en relecturas romanas, según revelan testimonios de Platón, de Aristóteles y de Cicerón mismo, al recoger este sentido prefilosófico del término *areté* por el cual, apelando al finalismo de la naturaleza, es posible predicar en un sentido lato no estricto-moral, la *areté* y/o la *virtus* de lo que realiza su finalismo natural, sea el árbol que alcanza el desarrollo propio de su especie, el caballo que lleva debidamente al jinete, los ojos o los oídos como principios de las operaciones que convienen a su naturaleza². De allí que, en este contexto, la *areté* de cada una de las especies que componen el mundo, su excelencia y acabamiento perfectivo, esto es: su *virtud*, consista en la realización de lo que es propio en la condición de su naturaleza. Y bajo este respecto, esas primeras aproximaciones al contenido de lo real, ya concibieron la naturaleza como portadora de arquetipos de modos específicos de ser, que se revelan en una ordenación intrínseca que se despliega en el finalismo de las inclinaciones de los seres de la naturaleza.

Su Santidad Benedicto XVI ponderó el encuentro de la razón natural humana con la complejidad del mundo creado en un escrito que precede a su pontificado. En *Einführung in das Christentum (Introducción al cristianismo)*³, centra su consideración en el testimonio paulino de *Romanos* 1,19-20: “lo que de Dios se puede conocer, está en ellos /en los hombres/ manifiesto: Dios se lo manifestó. Porque lo invisible de él, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras:

¹ Cfr. W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*; versión castellana de J. Xirau y W. Roces, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura económica, 1957, pp. 20 y ss.

² Cfr. Platón, *República* 352 b-e; Aristóteles, *Ethica Nicomachea* II, 5; 1106 a 15 y ss; M. T. Cicerón, *De legibus* I, 16, 45.

³ Cfr. J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*; versión castellana de J. Domínguez Villar, Madrid, Sígueme, 1969.

su poder eterno y su divinidad”. Por ello, la realidad del mundo es inteligible. Lo cual explica, como ha subrayado J. Ratzinger, el valor que los autores patrísticos y medievales concedieron al esfuerzo especulativo de la filosofía greco-romana en la indagación de lo verdadero⁴. De allí, que la cristiandad haya indagado las “convergencias” de la fe con el patrimonio de la cultura que los hombres habían legado a la historia del pensamiento y que, asimismo, se haya nutrido de sus aportaciones y las haya reelaborado a lo largo de siglos. Lo cual J. Ratzinger califica como la evidencia de la opción radical de la cristiandad por la verdad del ser⁵.

Una vasta línea de autores medievales, reveló su aptitud de advertir el notable peso especulativo de la filosofía greco-romana, y llevó a cabo una sostenida labor de reelaboración. Las tres teorías finalistas más significativas del pensamiento antiguo: platonismo, aristotelismo y estoicismo⁶, fueron reconocidas y recogidas conforme a vías de documentación de índole diversa, en el esfuerzo especulativo de la filosofía medieval por concebir -en el dominio de los alcances de la razón natural- los rasgos entitativos del mundo, de los seres que lo habitan, el lugar del hombre en él y la índole de su arquetipo que se expresa en la realización de la virtud. Por lo que el núcleo temático: naturaleza - finalidad se hace presente en los inicios de la labor filosófica y en el surgimiento específico de la problemática moral. En este contexto, la recepción y reelaboración del finalismo estoico que Cicerón lleva a cabo en sus escritos bajo su propia postura de tradición platónica y académica ha otorgado, como subraya C. Lévy⁷, una apertura neta a la inmaterialidad de la racionalidad y ha afirmado la emergencia de la racionalidad específicamente humana⁸. Por lo que da lugar a una renovada tradición de la ley natural que se proyecta en el ámbito de la vida práctico-moral y jurídica. Es el propósito de mi presente ponencia, por una parte, detenerme en algunos rasgos de la reelaboración ciceroniana en torno a la concepción cósmico-teológica de la ley natural y, en definitiva, en la noción de virtud que transmite la filosofía práctica ciceroniana. Pero por otra parte, es cometido de mi trabajo subrayar asimismo su continuidad en fases de la filosofía medieval que se hacen presentes en la lectura de Tomás de Aquino.

⁴ J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, p. 113.

⁵ J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, p. 114.

⁶ Cfr. J. Moreau, *L'ame du monde. De Platon aux Stoïciens*, Paris, Les Belles Lettres, 1939, p. 2 y ss.

⁷ Cf. C. Lévy, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Paris-Roma, École française de Rome-Palais Farnèse, 1992, pp. 509 y ss., 513, 517, *passim*.

⁸ Lo cual queda claramente expresado en el *De Republica* ciceroniano y, de modo específico, en el Sueño de Escipión, donde nuestro autor recoge la tesis del origen divino de las almas en un contexto platónico y, asimismo, el derrotero del retorno de las almas al ámbito celeste, su emergencia en lo mundano y la justificación de su existencia separada.

II

Cicerón nos ofrece una vía neta de aproximación a su concepción de *lex* y de *ius naturae* en un *locus* del *De republica* donde se detiene en dos posturas contrapuestas en relación con la existencia del tal *lex* y *ius*. En el desarrollo de *De republica* I, por una parte, introduce una tesis que sostendrá a lo largo de su derrotero intelectual, por la que pone en boca de un personaje de la obra la afirmación de la existencia de una *lex naturae* universal que constituye un ámbito de realidad cabalmente superior no mediato, y que identifica con la *mens* que rige “todo este mundo”⁹. Ley que describe como: *vera lex* y *recta ratio* “diseminada en todos, invariable, eterna; que exhorta a lo que ha de hacerse con sus mandatos y aparta de lo que ha de evitarse con sus prohibiciones [...]. ni podemos ser librados de esta ley por el senado o por el pueblo [...] ni habrá otra ley distinta en Roma o en Atenas, ni una hoy y otra mañana, sino que se mantendrá para todos los pueblos y en todo tiempo una ley eterna e inmutable, y habrá un solo dios como Maestro y Soberano de todas las cosas; autor, juez y promulgador de la ley”¹⁰. En ese contexto cósmico-teológico asienta el orden normativo de la conducta humana moralmente virtuosa integralmente considerada y, por ende, comprehensiva del ámbito moral y jurídico, conforme a una regulación que “no procede de la opinión sino de cierta fuerza que ha sido sembrada en la naturaleza”, la que allí identifica con el “*naturae ius*” como ya sostuviera en el juvenil *De inventione Rhetorica*¹¹. Por lo que en el mismo pasaje de *De republica* I afirma, proyectando los efectos de la *naturae lex* en el plano de las acciones humanas: “Todo aquél que le desobedece huirá de sí mismo y, por el hecho de desdeñar la naturaleza del hombre, será castigado con las máximas penas aunque crea que escapa de otros tormentos”¹², entre los que Cicerón acostumbró a enunciar la conciencia de la culpa.

Pero por otra parte, presenta en el desarrollo del mismo *locus* de *De Republica* I, la opción de ponderar esta postura con su contraria, de la que hace portador a cierto discípulo del

⁹ Cfr. M. T. Cicerón, *De republica* I, 36, 56: *senserunt omnem hunc mundum mente*.

¹⁰ Cfr. M. T. Cicerón, *De republica* III, 33, 22: *Est quidem vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat; quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat nec improbos iubendo aut vetando movet. Huic legi nec abrogari fas est neque derogari ex hac aliquid licet neque tota abrogari potest, nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus, neque est quaerendus explanator aut interpret eius alius, nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus, ille legis huius inventor, disceptator, lator.*

¹¹ Cfr. M. T. Cicerón, *De inventione rhetorica*, II, 53, 161: *Naturae ius est, quod non opinio genuit, sed quaedam in natura vis insevit.*

¹² Cfr. M. T. Cicerón, *De republica*, III, 33, 22: *cui qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia quae putantur, effugerit.*

académico Carnéades, en tiempos del probabilismo en la Academia. Conforme a ella: “no hay ningún derecho natural”¹³. Y se aduce en el discurso a favor de esta sentencia: la diversidad “de concepciones del derecho, de disposiciones, de normas y de costumbres” que no solamente pueden hallarse en los distintos pueblos sino en una misma ciudad¹⁴; por lo que no es posible afirmar que las cosas sean “justas o injustas” del mismo modo para todos los hombres¹⁵. Por consiguiente, dado que la naturaleza no es causa de la justicia, la condición indigente de los hombres conduce a un “pacto” (*pactio*) entre los pueblos y quienes los gobiernan para alcanzar la concordia cívica¹⁶.

Por vía de estas posturas, Cicerón contrapone dos concepciones de la vida práctico- moral y política y sus supuestos respectivos. Hace saber su propia definición ante la controversia rechazando una visión reguladora del obrar humano que no supere el plano de la individualidad y que, por ende, se encuentre sujeta a la mutación que cabe a lo particular, donde no puede regir lo que trascienda la convención. Así, ha asentado en *De republica*, como más tarde en *De legibus*¹⁷ y en *De officiis*¹⁸: la universalidad e intemporalidad de la ley que debe normar la vida humana en la existencia de una realidad supra humana, que constituye el Principio mismo del orden del universo en su conjunto y, por ende, su Razón y Rectitud fundante y, por ello, su “vera lex”¹⁹. Tal cosmología teológica proyectada en su filosofía del hombre permite a Cicerón sostener en *De legibus* que, dado que el hombre es el único entre los demás seres del mundo dotado de alma y, con ella, de racionalidad, puede acceder al conocimiento del orden del mundo y alcanzar a comprender que la Razón que genera y penetra todo lo existente es su Ley primera y, por tanto, el fundamento de toda ley; por lo que en la participación de la racionalidad el hombre puede acceder, desde la diversidad que muta, a su razón de ser. Por lo que la virtud, como define Cicerón en *De legibus* conlleva la conformidad con la naturaleza, esto es: “la virtud no es otra cosa sino la naturaleza perfecta y conducida a su estado de excelencia”²⁰. Si bien el vínculo que germinalmente vuelve connaturales a la naturaleza y a la vida moral no es, en el

¹³ Cfr. M. T. Cicerón, *De republica* III, 8, 13: *ius enim, de quo quaerimus, civile est aliquod, naturale nullum.*

¹⁴ Cfr. M. T. Cicerón, *De republica*, III, 10, 17: *Genera vero si velim iuris, institutorum, morum consuetudinumque describere, non modo in tot gentibus varia, sed in una urbe, vel in hac ipsa; cfr. también De republica III, 9, 14 y ss.*

¹⁵ Cfr. M. T. Cicerón, *De republica* III, 8, 13: *naturale nullum; nam si esset, ut calida et frigida, ut amara et dulcia, sic essent iusta et iniusta eadem omnibus.*

¹⁶ Cfr. M. T. Cicerón, *De republica* III, 13, 23: *pactio fit inter populum et potentis.*

¹⁷ Cfr. M. T. Cicerón, *De Legibus* I, 6, 18; II, 4, 9, *passim.*

¹⁸ Cfr. M. T. Cicerón, *De officiis* III, 17, 71, *passim.*

¹⁹ Cfr. M. T. Cicerón, *De legibus* II, 5, 11, *passim.*

²⁰ Cf. *De legibus* I, 8, 25.

dominio de la filosofía ciceroniana del hombre, necesario sino voluntario, en clara divergencia con el fatalismo de la primera Stoa²¹. Por lo que la naturaleza nos ha dotado, como expone en *Tusculanae disputationes de semillas de las virtudes (semina virtutum)* que constituyen el inicio de un desarrollo hacia la *vida feliz (beata vita)*²². Pero como precisa en *De officiis* “el personaje (*persona*) que elegimos representar /en nuestra vida/ depende de nuestra voluntad (*a nostra voluntate*)”²³.

Cicerón procuró aportar a la filosofía romana de su tiempo la recuperación del nombre naturaleza y su esfuerzo especulativo por determinar el contenido intrínseco de la naturaleza, la causalidad de la que ella es principio y, de modo matriz, la causalidad de la que es efecto. Sólo en ese contexto teórico -fue lúcido en ello- le era posible asentar una filosofía práctica que trascendiera la inmediatez mutable y, consecuentemente, la relatividad y la mera convención de la significación moral y política de la bondad y de la malicia.

III

En tiempos carolingios, siguiendo a Lactancio²⁴, Rabano Mauro se ocupó de dar razón del esfuerzo especulativo de los antiguos filósofos por abordar la naturaleza de la divinidad y las vías de acceso del hombre a su conocimiento, dado que no se hallaban en posesión de la verdad revelada. Y en su examen sobre las motivaciones, y a pesar de sus reservas, se vuelve portavoz de las reflexiones de Agustín ante el saber de los antiguos, cuando afirma con él, citando sus palabras en *De doctrina christiana*, que “los filósofos no establecieron la verdad, sino que la extrajeron de ciertas canteras preciosas de la divina Providencia, que fueron esparcidas en todas partes”²⁵. A partir de la Revelación, Rabano Mauro no puede conceder la realidad de un Lógos divino inmanente a la naturaleza creada, pero sí la existencia de un orden natural creado que procede de la Razón misma de Dios trascendente al mundo. Por ello sostiene que “/El Señor/ reina (*regit*), gobierna (*gubernat*) y dispone (*disponit*) el orden de los cielos”²⁶. De allí, que tras su consideración de los finalismos de tradición greco-romana y en su propósito de hacer converger la sabiduría revelada y la razón humana, asigna a la naturaleza un papel mediador en la vía perfecta de la condición humana, afirmando la existencia de una “ley de la naturaleza” (*lex*

²¹ Cfr. Cicerón, *De fato* 16, 36

²² Cicerón, *Tusculanae disputationes* III,1,2 .

²³ Cfr. Cicerón, *De officiis* I, 32, 115: *ipsi autem gerere quam personam velimus a nostra voluntate proficiscitur*.

²⁴ Cfr. Lactancio, *Institutiones Divinae* I, 2 y ss., *passim*.

²⁵ Cfr. Rabano Mauro, *De clericorum institutione*; PL 107, 404 C: *non ipsi instituerunt, sed de quibusdam quasi metallis divinae providentiae, quae ubique infusa est, eruerunt*.

²⁶ Cfr. Rabano Mauro, *In honorem Sanctae Crucis* 8; PL 107, 273 D.

naturae) que se manifiesta en el ejercicio que el hombre hace de su propia racionalidad. Por ello dice que cuando “la verdadera filosofía (*vera philosophia*) se ocupa de considerar las cosas necesarias en las operaciones de esta vida mortal, como sostuvieron los verdaderos filósofos”²⁷, enseña la aptitud de inteligir en la interioridad del hombre “cierto derecho sembrado en su naturaleza” (*quoddam naturae ius inserit*), el cual es fuente de toda virtud, de todo decoro y de la nobleza de las costumbres²⁸.

Este modo de concebir la naturaleza aporta una tesis de notable peso especulativo en el desarrollo de las concepciones finalistas medievales, pues junto a la afirmación de una causa artífice cabalmente extrínseca al mundo, conlleva la de la realidad de un finalismo natural inmanente como obra creada. En el siglo XII, Alano de Lille hace expreso, en concordancia con este doble movimiento eficiente -primario y derivado-, en qué consiste la naturaleza del segundo. Así, en *Contra haereticos*, subraya el papel eficiente de la naturaleza en el ámbito de los seres creados al que pertenece la pluralidad mutable y lo expresa en la sentencia: “Dios mediante la naturaleza” (*Deus, mediante natura*) ha sido el creador de todas las cosas²⁹. De allí, que la naturaleza presente de este modo en el ámbito de los poderes operativos humanos³⁰, se revela con un finalismo perfectivo incoado que se proyecta en el orden moral. Por lo que Alano exhorta al hombre: “interroga a la naturaleza”³¹, “ella te dirá cuál debe ser la ley del vivir”³², proponiendo así una concepción de la virtud humana comprendida en el derecho natural, el que describe esencialmente en el contexto de la tradición ciceroniana del *De inventione Rhetorica* como “derecho sembrado” (*ius insevit*) en la naturaleza³³. En un contexto equivalente, cabe atender -ya sobre principios del siglo XIII- a la exégesis de Guillermo de Auxerre cuando, con el propósito de determinar “de qué modo el derecho natural se halla inscripto en el corazón del hombre”³⁴, afirma, apelando a Tulio Cicerón, que hay una “voz de la naturaleza” (*naturae vox*) que expresa la “voz” (*vox*) de Dios³⁵.

²⁷ Cfr. Rabano Mauro, *De universo*; PL 111, 416 C.

²⁸ Cfr. Rabano Mauro, *De universo*; PL 111, 417 A.

²⁹ Cfr. Alano de Lille, *Contra haereticus*, PL 210, 345 D.

³⁰ Cfr. Alano de Lille, *Theologicae regulae*; PL 210, 667 A.

³¹ Cfr. Alano de Lille, *De arte praedicatoria*; PL 210, 121 A: *consule naturam*.

³² Cfr. Alano de Lille, *De arte praedicatoria*; PL 210, 121 A: *lex vivendi*.

³³ Cfr. Alano de Lille, *Theologicae regulae*; PL 210, 666 C: *naturalis iuris*.

³⁴ Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, tract. XVIII, cap. IV: *Quomodo ius naturale scriptum sit in corde hominis*.

³⁵ Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, tract. XVIII, cap. IV, *stq.*: *propter hoc dicit Tullius quod Deum est vox naturae*.

Ricos esfuerzos especulativos han precedido la labor de la alta Escolástica en *Summae* precedentes. Pues más allá del acopio de las sentencias de autoridades conforme a la técnica de la disputa escolástica, la recuperación de la tradición de la “lex naturae” y, con ella, la de la concepción finalista y normativa de la naturaleza que dicha sentencia conlleva, ha permitido a la cristiandad justificar la alta significación del saber filosófico en el discernimiento del ámbito perfectivo posible al orden de la naturaleza ante la plenitud de la gracia y, asimismo, concebir el mundo como un todo de orden y el papel del hombre en él como expresión de la obra creadora.

Cuando Tomás de Aquino reflexiona sobre las razones que lo conducen a afirmar la existencia de un gobierno celeste afirma que “el mismo orden de las cosas demuestra manifiestamente de forma cierta el gobierno del mundo, del modo como [ocurre] si alguien entra a una casa bien ordenada y a partir del orden mismo de la casa colige el modo de ser del que la ordena, como dice Tulio en *De natura deorum*”³⁶. De allí que, en el ámbito de los fundamentos metafísicos del orden moral, aquello que concierne a lo que es “secundum naturam” pone de manifiesto la racionalidad de un orden que concierne específicamente al hombre y que, en definitiva, manifiesta el Gobierno divino del que procede. Y en numerosos pasajes de sus escritos, en continuidad con la tradición ciceroniana sobre el “ius”, Tomás de Aquino conserva la formulación que expresa que es la “fuerza” (*vis*) que existe “en la naturaleza” (*in natura*) y que ha sido “sembrada” (*insevit*)³⁷. La cual se manifiesta en la aptitud natural del intelecto práctico para el conocimiento de los primeros principios rectores de la vida moral³⁸, como se revelan en el intelecto especulativo algunas “semillas de las ciencias” (*quaedam seminaria scientiarum*)³⁹, y “las semillas de las virtudes” (*seminaria virtutum*) que constituyen principios germinales naturales para la adquisición de las virtudes morales en los poderes operativos que participan del acto humano⁴⁰. Su maestro, Alberto Magno, sostuvo la misma postura al afirmar que las virtudes preexisten en la incoación de su forma, en las disposiciones sembradas por la ley natural en la condición del hombre⁴¹. Y en los inicios de la escolástica española advertimos la recuperación de

³⁶ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I q. 103, a.1, c: *Ipse ordo certus rerum manifeste demonstrat gubernationem mundi, sicut si quis intraret domum bene ordinatam, ex ipsa domus ordinatione ordinatoris rationem perperderet, ut ab Aristotele dictum Tullius introducit in libro de Natura Deorum.*

³⁷ Cfr. la definición de *De inventione rhetorica* II, 53, 161.

³⁸ Cfr. Tomás de Aquino, *In Sent.* 4 dist. 33, q. 1, a.1, ad 9: *Lex ergo naturalis nihil est aliud quam conceptio homini naturaliter indita, qua dirigitur ad convenienter agendum, passim.*

³⁹ Cf. *Qq. Dd. De veritate* q. 16, a.1, c.

⁴⁰ Cfr. Tomás de Aquino *In Sententias* III, dist, 33, q.1, a.2, qa. 1, sol.

⁴¹ Cfr. Alberto Magno, *Super Ethica* II, 1,1; 103, 65.

la misma tradición, como lo expone expresamente Domingo de Soto en su *De iustitia et Iure*⁴², en un renovado esfuerzo especulativo por hacer converger el desenvolvimiento de la razón en la matriz de la fe, en su recepción y exégesis armónica de escritos procedentes del pensamiento antiguo y de desarrollos tomistas. Así explica Soto, por una parte, que la ley es “algo eterno que rige todo el mundo, imperando /lo que ha de hacerse/ y prohibiendo lo que ha de evitarse”⁴³, y que identifica con la ley eterna que es Dios. Pero asimismo, sostiene la participación humana de la racionalidad divina, en la definición de ley que expresa que ésta es: “razón suma, insita en la naturaleza, que ordena lo que ha de hacerse y que prohíbe lo contrario”⁴⁴. Por lo que la “conformidad” con la naturaleza, vuelve a ser una sentencia expresiva del principio rector de la vida moral, bajo la relectura de la Revelación, pero en acuerdo con lo que la razón humana misma descubre en su discernimiento de la naturaleza del mundo y en el desenvolvimiento de sí misma.

De este modo, la recuperación de la tradición filosófica que se halla en el seno mismo de la cristiandad en el desarrollo de la “inteligencia de la fe”, parece hacer posible todavía hoy la recuperación del contenido del nombre naturaleza y, asentado en ella, el del nombre virtud.

Laura Corso de Estrada
CONICET- UCA/UBA

⁴² Cfr. Domingo de Soto, *De Iustitia et Iure* I, 1, 1.

⁴³ Cita de Cicerón que Soto recoge de *De legibus* II, 4, 10; cfr. Soto, *De Iustitia et Iure*, I, 1, 1.

⁴⁴ Cita de Cicerón que Soto recoge de *De legibus* I, 6, 18: *ratio summa insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria*; cfr. Soto, *De Iustitia et Iure*, I, 1.