

***Vox naturae, vox rationis. Conocer la naturaleza, la causa y la ley en la Edad Media y la Modernidad Clásica*, María Jesús Soto-Bruna y Laura Corso de Estrada (edd.), ISBN 978-3-478-15503-6, correspondiente al volumen 13 de la Colección *Reason and Normativity. Escritos sobre razón práctica, moral y ley natural*, editada por Ana Marta González y Alejandro G. Vigo (Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2016), 291.**

Los once trabajos -que constituyen sendos capítulos de este libro-, han sido organizados según una perspectiva histórico-filosófica, que analiza la relación *ratio-natura* en pensadores que viven entre los ss. X y XVII. «En el presente volumen –escriben las editoras-, la noción de *ratio* (*Lógos*) se entiende en cuanto que comporta un matiz que la relaciona a la de fundamento o causa. En este sentido se aplica a la explicación de la esencia de las cosas, inscribiéndose en la realidad de las mismas. La naturaleza se presenta entonces, ante el entendimiento, como *vox* que interpela a la razón» (Introducción, 7).

El primer capítulo, «Causalidad y racionalidad en el universo aviceniano», se debe a la pluma de Rafael Ramón Guerrero, profesor emérito de la Universidad Complutense de Madrid y especialista en Pensamiento medieval islámico. Aunque atiende en especial al pensamiento del polímata persa, Guerrero inicia espigando algunos textos que, sobre el tema de las causas, escribió Averroes «a la hora de entender el universo como algo formado» (12). En ellos, el filósofo cordobés señala las diversas posturas que, sobre la relación Dios-primer principio y mundo-creación, y el problema de la causalidad, hubo en el pensamiento islámico, siendo una la de Avicena (filosófica), otra la de los teólogos y una tercera la del mismo Averroes (17). En cuanto a Avicena, éste afirmó la eternidad del universo al mismo tiempo que su procedencia ontológica por emanación del Ser necesario, que es Dios, quien como «causa de las causas y principio de los principios» es objeto de la Metafísica o Ciencia Divina (23). De los atributos que Avicena enumera en Dios -*causa essendi* del universo-, Guerrero destaca el ser «un intelecto que se entiende a

sí mismo». Y explica, «Porque es, creo, el que da razón de la causalidad racional que preside el universo, precisamente porque (...), al entenderse a sí mismo entiende su esencia como principio del universo (...)» (32). De este modo, al proceder todas las cosas de «un Ser Necesario que es fundamentalmente Intellecto Puro, se sigue que todo cuanto de él se deriva necesariamente debe estar provisto de la racionalidad de su origen» (36).

Pedro Mantas-España es el autor del segundo trabajo, titulado «*Solamque nature et rationis viam sequentes. The Twelfth-Century Discovery of Nature and the Iberian Translation Movement*», el único publicado en inglés. El profesor de la Universidad de Córdoba es investigador del pensamiento del siglo XII y miembro del programa sobre Filosofía escolástica ibérica, la recepción de Aristóteles y la transición a la Modernidad (IF-GFM), de la Universidade do Porto. El autor señala dos hechos claves para el desarrollo de la ciencia y de la filosofía en la península ibérica: por un lado, la traducción de textos de filosofía o ciencias naturales, en los que algunos estudiosos buscaron una *via naturalis* vinculada a la promoción de una *via rationalis*, y, por otro, el descubrimiento de textos de inspiración aristotélica (algunos originalmente escritos en árabe), que contribuyeron a una decisiva renovación de la clasificación de las ciencias (39). Mantas-España repasa en la primera parte del trabajo, el papel que jugó Adelardo de Bath y su *Questions on Natural Science*. Sostiene que las traducciones al latín de Adelardo y sus colegas, así como sus aportes originales, fueron un «turning point» para el renacimiento intelectual y de las ciencias (43). En la segunda parte, el autor considera la labor de los traductores toledanos que hicieron posible leer en latín las obras de griegos y árabes. A mediados del siglo XII, Toledo se había convertido en el más importante centro de traducción de obras científicas y filosóficas de la península ibérica, contribuyendo a ello varios factores que Mantas analiza. En esta tarea de traducción y de aporte novedosos destacó Domingo Gundisalvo (54-55). Señala Mantas-España que Gundisalvo conserva una línea de continuidad con un nivel de análisis e implementación de las ciencias que eran ya bien

conocidos y aplicados en Al-Andaluz, desde hacía tiempo, redescubiertos entonces por eruditos y científicos latinos. A todos ellos los cautivó el conocimiento transmitidos por estas artes «and the skills developed through their acquisition –the latter I consider essential». (60)

El tercer capítulo lo trabaja Laura Corso de Estrada: «*Instinctus naturae* como *ratio naturae*. Componentes del finalismo de tradición estoica y ciceroniana en la *Summa de bono* de Felipe Canciller y en el *De bono* de Alberto Magno». Corso es investigadora del CONICET y de varias universidades argentinas, siendo su campo temático el influjo de las fuentes estoicas latinas y de Cicerón en los siglos XII y XIII y en el Siglo de Oro Español. En la primera parte del trabajo, analiza las nociones *natura ut natura* y *natura ut ratio* en la *Summa de bono* del Canciller, mostrando la sintonía y continuidad entre Felipe y Guillermo de Auxerre, y también la particular lectura que estos maestros parisinos hicieron de Cicerón y su concepto de *ius naturae* como un *ius scriptum* en la naturaleza, el que se manifiesta como *principium inclinativum* (en consonancia con la *conservatio sui* ciceroniana), que conlleva finalismo perfectivo y que, al tiempo que es *impulso* y *fuerza*, es también *razón*, orden. De este modo, el Canciller puede hacer suya la definición ciceroniana de virtud como «hábito, al modo de la naturaleza, conforme a la razón» (75), definición que muestra la recepción de Aristóteles en Tulio y que pasa a Alberto y a Tomás de Aquino. El obispo de Ratisbona, por su parte, se pregunta en qué consiste este *ius naturale* y responde que es «el derecho de la razón o de lo que es debido, según que la naturaleza es razón» (84). De este modo, demuestra la autora que también Alberto Magno recepciona la tradición ciceroniana de raíz estoica de la trilogía *ratio-natura-lex*, esto es, la naturaleza como racional e inteligible y portadora de una fuerza que, a la luz de la razón, tiene carácter normativo.

En continuidad con el anterior, el capítulo escrito por Joaquín García-Huidobro presenta a «Alberto Magno y el comienzo de la recepción en la Europa latina de la doctrina aristotélica sobre la

justicia natural». El profesor de la Universidad de los Andes, Chile, dirige el grupo de investigación en Filosofía práctica y trabaja la recepción de la doctrina aristotélica de lo justo natural en los autores medievales. En este capítulo analiza dos lecturas que, de *Ética a Nicómaco* V, 7 1134b18-1135<sup>a</sup>5, hizo Alberto Magno, a saber, en un poco conocido *Super Ethica*, redactado según el método de las disputaciones y para el que contó con la colaboración de Tomás de Aquino (que tomaba los apuntes de clase), y en su comentario llamado *Ethica*, que es una *expositio* y fue escrita una década después que la primera. El minucioso análisis del profesor chileno pone de relieve la búsqueda de Alberto de una explicación filosófica de lo justo natural, fundado en la naturaleza específica del hombre como racional, su afán por salir al cruce de argumentaciones sofísticas que niegan la existencia de lo justo natural, así como por explicar en qué medida puede haber algún cambio (accidental) en aquello y la neta distinción entre justo natural y justo legal. García-Huidobro muestra claramente que, en la argumentación del obispo de Ratisbona, juega un papel clave Cicerón, tenido en cuenta «tanto para clarificar lo dicho por Aristóteles como para armonizar divergencias aparentes» (111). Las semejanzas y diferencias entre ambas obras del maestro de Colonia son relevadas también, en parte, en relación con lo que será luego la doctrina de su discípulo.

«*Vox naturae* y obligatoriedad de la *lex*: Tomás de Aquino y Marsilio de Padua» es el título del siguiente trabajo, cuyo autor es el profesor Francisco Bertelloni, investigador del CONICET, profesor de la Universidad de Buenos Aires y especialista en Filosofía política medieval. El capítulo comienza analizando la razón de la obligatoriedad de la ley natural en Tomás (I-II, q. 94, a.2). El nudo de la cuestión está en la cognoscibilidad del primer principio del obrar moral (*bonum faciendum-malum vitandum*), el cual es una proposición *per se notae secundum se y quoad nos*. Por ello, «el bien debe hacerse» «opera como primer contenido conceptual preceptivo de la ley natural» (122), y todo lo que la razón descubra como allí contenido, será precepto de ley natural

y, por tanto, obligatorio. El fundamento de lo dicho es la convertibilidad de las nociones de *bonum*, *finis* y *natura*, según lo cual, la naturaleza es *entelechia*, inclinación al fin perfectivo el cual no es sino el bien propio, que como tal es conocido y apetecido. Señala Bertelloni que, a la hora de identificar los preceptos de ley natural, el Aquinate deja la argumentación analítica y recurre a la verificación empírica (125), destacando tres niveles ontológicos presentes en la unidad de naturaleza del hombre, cada uno con sus propias inclinaciones naturales a fines perfectivos, siendo el más básico la *consevatio sui*, que no es específicamente humano. A continuación, pasa a Marsilio de Padua; el autor destaca que, aunque en el *Defensor Pacis* se siga hablando de *ratio*, *natura* y *lex*, tales términos ya no significan lo mismo. Dando vuelta la argumentación, el bien supremo del hombre sería, según Marsilio, la *conservatio sui* y a esto se reduce la *natura* humana: una mera tendencia a subsistir. Es para conservar la vida, que los hombres se unen y forman sociedades las que, por un aumento cuantitativo, terminan constituyendo la *civitas* (la cual, no tendría, pues, un origen natural, sino «racional», entendiéndolo a la *ratio* como mero instrumento del que el hombre puede echar mano para lograr la *conservatio sui*). Para conservar, no solo la vida, sino la *civitas* -ella misma instrumento para lograr la *vita sufficiens*, que no es la vida virtuosa, sino la autoconservación y la preservación de todo lo nocivo-(130), los hombres sancionan leyes. Y, aunque reconoce que la *lex secundum se* es aquella que discierne lo justo y lo injusto, atendiendo al contenido, Marsilio opta por la que llama *lex proprissimus*, que es el «precepto coactivo». Esta ley coactiva resulta, destaca Bertelloni, «de un saber humano acumulativo, en lo posible, de todos los hombre y todas las épocas» (136). De este modo, en Marsilio, la ley «deja de ser un precepto apoyado en una naturaleza virtuosa y perfectiva y se transforma en un instrumento consensuado por todos y eficiente para satisfacer el natural principio *conservatio sui*» (138).

Daniel Doyle Sánchez, investigador de la Universidad de Navarra en el área «Ley natural y racionalidad práctica» y especialista en

Historia de la Filosofía, período helenístico, desarrolla en «Providencia, destino y necesidad. Observaciones en torno al programa neoestoico de Justo Lipsio», una de las lecturas que, del estoicismo como sistema filosófico afín al cristianismo, tiene lugar en la convulsionada Europa de fines del s. XVI e inicios del XVII. El autor se detiene en la lectura que, de la relación entre *providencia y destino* -o entre Dios creador y el orden del mundo por Él creado-, hace Justo Lipsio, en dos obras: *De constancia libri duo* y *Physiologia stoicorum libri tres*. Doyle Sánchez destaca diferencias entre ambas obras del flamenco, las cuales pueden explicarse por el carácter práctico que quiso para la primera, así como al contexto calvinista en que escribió su *De constancia*, mientras que la *Physiologia* corresponde a un período posterior, católico, del autor estudiado. En todo caso, el profesor de Navarra muestra una continuidad en el pensamiento de Lipsio quien no disimula –todo lo contrario, en su *Physiologia*- su simpatía por el estoicismo, al que busca explicar en consonancia con los principios de la fe cristiana, recurriendo para ello a elementos platónicos y a la autoridad de algunos Padres de la Iglesia, como San Agustín (157). El punto crucial está en «releer” o reinterpretar la noción estoica de *fatum* de modo que no resulte algo que se impone a Dios, sino, «el orden natural de todas las cosas establecidas desde la eternidad» (155) por Dios, quien es Causa de las causas y Principio primero. El investigador señala que con Lipsio «acontece una *naturalización del cristianismo*» (141) como resultado del papel protagónico que da a la razón humana (158).

Jean-Paul Coujou, investigador del Instituto «Michel Villey», especialista en Filosofía política y segunda escolástica, presenta un trabajo titulado «Justice et raison normative chez Vitoria». Retoma el Libro V de Ética a Nicómaco pero desde la óptica de la filosofía política, puesto que la justicia crea un hábito normativo que conforma la práctica social de obrar conforme a los imperativos de la recta razón (163). Anuncia el autor que, en su *Comentario a la Secunda Secundae*, q. 58, Vitoria destaca que la justicia constituye una de las normas fundamentales de las

sociedades humanas y, por lo mismo, se dice como justicia política, como categoría de una filosofía del derecho y del Estado, indisociable de un imperativo de normatividad práctica (164). El autor analiza las causas de la justicia y sus especies, leyendo en paralelo a Vitoria y a Aristóteles. En una segunda parte, se detiene en lo justo en sí, como norma absoluta y su expresión institucional, analizando también el papel de la equidad. Esta última es una respuesta correctiva a la debilidad e inconsistencia humanas, representa un momento significativo en el que se articulan la ley y la virtud de la justicia (177). En cuanto a lo primero, afirma que la forma explícita de lo justo es la ley, y su cumplimiento (de lo justo) reside en el bien que es la norma práctica por excelencia (182). Explica esta afirmación señalando que la ley constituye la forma esencial de lo justo en la medida en que ella es la razón formal explícita de lo justo en el obrar político (182). Según Vitoria, si lo justo se enuncia principalmente de acuerdo a la razón formal explícita de la ley y a la razón final de bien, entonces la ley es propiamente justa en tanto que razón formal expresa del bien y solo en esa medida es plenamente tal (183). Por esta vía de la recta razón y del bien plenamente humano, la justicia reencuentra un derecho inalienable, que se corresponde con el status ontológico de la naturaleza humana: aquel de la ley natural y del derecho natural que reposan sobre aquella, así como sobre su estructura inmutable y las necesidades inteligibles que ella comprende (187).

La Dra. Raquel Lázaro Cantero, de la Universidad de Navarra, se especializa en Modernidad temprana. Su capítulo está dedicado a «La ciencia del hombre en Michel de Montaigne: *vox naturae, vox rationis, vos fidei*». Lázaro defiende que Montaigne puede ser considerado filósofo y sus *Ensayos* estudiados desde esta óptica, a pesar de que él mismo haya negado ser un filósofo: «Las preguntas más importantes que nuestro autor se formula son filosóficas y las respuestas que ensaya también» (192). La autora se detiene en el capítulo XII del Libro II de los *Ensayos*, en el que analiza cuatro cuestiones claves del pensamiento montañista, a saber: su escepticismo (la imposibilidad de la metafísica, porque

el hombre no puede acceder al ser de las cosas), la ciencia del hombre (el autoconocimiento, que es siempre individual y que permite a cada uno aprender cuáles son sus propios límites y cómo debe conducirse en la vida), los límites de la razón (término que Montaigne redefine y contrapone a la naturaleza –también redefinida–, la verdadera *vox* que habla al hombre haciéndolo conocer lo que él es) y el nuevo ideal de sabio «*un moderado buscador de la verdad*» (193). Por un lado, Montaigne se acerca a los clásicos, a quienes cita, con ideas tales como «Conócete a ti mismo», *ars vitae* como única ciencia verdaderamente útil y necesaria, o su escepticismo; por otro, se ve en él el espíritu del Renacimiento: el hombre es *el* objeto de estudio y en donde deben buscarse las respuestas, pues, en definitiva, lo que cada uno encuentra como definitorio será *lo no idéntico* (194). El nuevo sabio es el que ha alcanzado la ciencia del hombre, la cual «tiene un precepto práctico: *seguir la naturaleza*» (204), otra expresión resignificada. Supone haber pasado por la criba de la libertad a todas las costumbres, para «desterrar aquellas que sofocan las inclinaciones naturales» (204), que no son ya principios intrínsecos de operaciones perfectibles, sino deseos y aversiones que la razón descubre en sí (en la propia corporeidad).

Si con Montaigne asistíamos a una desacreditación de la razón, con Nicolás de Cusa se da lo contrario. Tal es el núcleo del capítulo asignado a Víctor Sanz Santacruz, «La sobrenaturalización de la razón en la *Cribatio Alkorani* de Nicolás de Cusa». El autor es doctor en Filosofía, profesor e investigador de la Universidad de Navarra. Tras hacer una necesaria presentación del Cusano, analiza su *Cribatio Alkorani*, demostrando que la finalidad de la obra es mostrar que lo que el Corán tiene de verdadero y de luminoso, lo tiene del Evangelio (221), de manera que «aunque de un modo oculto y latente, en el texto coránico» (222), los sabios pueden descubrir la fe del Evangelio. Se pregunta Sanz por los destinatarios de esta obra en particular, atendiendo a que la escribe un obispo. Si se atiende a la dedicatoria, parecería que la obra tiene como objetivo desbaratar la herejía musulmana; empero, del texto parece



desprenderse otra cosa. «Para Nicolás de Cusa, el texto sagrado de los musulmanes es un instrumento del plan divino» (227), que ha sacado a las tribus árabes del politeísmo para conducir las al monoteísmo. Y, a los sabios, aquellos que buscan la verdad y «están de acuerdo en la religión del único Dios» (231), más allá de la diversidad de ritos, los encamina al Evangelio, incluida la fe en el dogma trinitario. Esta adhesión a los misterios de la Fe evangélica es posible por lo que Sanz denomina «sobrenaturalización de la razón» en Nicolás de Cusa, que es la contracara de la «naturalización de la fe». Esta «sobrenaturalización de la razón opera como principio de universalización por elevación que, en cierta medida, hace homogéneas o al menos aproxima las diferentes creencias y principios, que son entendidas como expresiones externas – rituales- de una única fe universal subyacente a las diversas creencias» (234).

La Prof. Soto-Bruna retoma a Nicolás de Cusa, en la medida en que Giordano Bruno reinterpreta la metafísica del primero: Dios no es inaccesible a la razón humana por su trascendencia, sino por su inmanencia en el mundo por Él creado (256). El título de su trabajo es «Liberté rationnelle et autodétermination. Le binôme *vox naturae-vox Dei*: Nicolas de Cues et Giordano Bruno», y se enmarca en un proyecto de investigación actualmente en curso que lleva adelante la profesora de la Universidad de Navarra. Recuerda Soto-Bruna que, durante siglos, la idea de la naturaleza como un conjunto armónico de elementos –como unidad en la diversidad, unidad de fin en un cosmos teleológicamente ordenado- permitía comprender el paralelismo «entre la *voix ou logos* créateur de Dieu, la nature crée e l’intelligibilité harmonique de cette dernière» (237), y allí también, la voz de la ley natural. Algo comienza a cambiar con Nicolás de Cusa, cuya «mística cosmológica» se centra en la subjetividad humana (238), donde el hombre se encuentra con Dios en él: «Sois à toi même et Je serai à toi» (239). El ser sí mismo de la imagen comporta el reconocimiento del existir en dependencia y como manifestación de la visión creadora (241); pero este reconocimiento no es

impuesto al hombre: Dios le ha dado libertad, «son être-moi et son être-personne, réside précisément dans la liberté, lorsque c'est elle qui permet, si l'on peut dire, l'automouvement de l'homme vers Dieu» (245). Pero el giro decisivamente antropológico lo da Giordano Bruno, hacia una subjetividad que ya no pretende una unión con el Absoluto, sino un retorno hacia ella misma (253), llevando a sus últimas consecuencias las tesis cusianas. El tema es clásico: la presencia de Dios en el mundo. La consideración es novedosa y se basa en la convicción de que el mundo es el complemento necesario del ser divino (255). La explicación del mundo exige a Dios; pero el conocimiento de Dios también exige el del mundo, porque Él, como el artista, no puede permanecer extraño a su obra, sino que hay una suerte de relación simétrica entre los dos extremos (255). En la búsqueda de la contemplación de Dios, fin último del hombre, Bruno se encuentra con la imposibilidad de alcanzar dicho fin, haciendo vana toda actividad humana, todo esfuerzo del hombre por su propia elevación (262).

El volumen se cierra con un capítulo de síntesis magníficamente realizado por el padre Francisco Leocata, profesor emérito de la Universidad Católica Argentina y especialista en Filosofía Moderna. En esta línea, su trabajo «Naturaleza y razón en la primera modernidad» presenta una serie de comparaciones cuyo eje temático es el binomio «razón-naturaleza» y los «términos» comparados son las concepciones que de dicho eje tienen: Grocio en contraposición a Hobbes, Descartes por comparación a Locke, Leibniz como un primer momento de compaginación de tendencias contrarias, acercándose a unos o a otros, según el tema, y la Ilustración, que «heredará de todos modos esta fusión entre las dos tendencias, yendo más allá del proyecto propiamente cartesiano y más allá también de la relación entre naturaleza y razón presentada por la tradición clásico-escolástica, y por autores genéricamente denominados iusnaturalistas, como Grocio o Leibniz» (286). En el desarrollo, Leocata no dejará de mencionar a otros pensadores –Hume, Kant, Pufendorf, Rousseau y otros-, mostrando similitudes, contradicciones, reinterpretaciones, que jalonaron el camino recorrido desde que, con «Suárez se pierde,

en cierto modo, lo que es posible denominar como *carácter formativo* de la razón, o mejor dicho de la *recta razón* (...)» (268), hasta llegar a «la *razón* que calcula peligros y beneficios y que quiere superar el estado de hostilidad primitiva o bien como una consecuencia de la idea de propiedad y la necesidad de sociabilidad (...)» (289), y que no tiene el menor atisbo de un bien perfectivo o de «una ley natural moral o jurídica razonablemente estable en el sentido de la primera tradición» (291).

MARTA HANNA DE ROSA

*Abogada. Doctoranda Universidad Católica Argentina. Profesora a cargo de Filosofía del Derecho, U. Católica del Uruguay*

*E-mail: mhanna@ucu.edu.uy*