



Tópicos (México)

ISSN: 0188-6649

Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía

Corso de Estrada, Laura

Conservatio sui: inclinación de la naturaleza hacia sí. Una
teoría finalista en la lectura de Cicerón y de Tomás de Aquino
Tópicos (México), núm. 57, 2019, Julio-Diciembre, pp. 375-398
Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía

DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v0i57.1047>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323062999013>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

<http://doi.org/10.21555/top.v0i57.1047>

Conservatio sui: Inclination of Nature to Itself.
A Finalistic Theory in the Reading of Cicero and
Thomas Aquinas

Conservatio sui: inclinación de la naturaleza
hacia sí.
Una teoría finalista en la lectura de Cicerón y de
Tomás de Aquino

Laura Corso de Estrada
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CONICET),
Universidad Católica Argentina (UCA),
Universidad de Buenos Aires (UBA),
Argentina
lauracorso@uca.edu.ar

Recibido: 04 – 04 – 2018.

Aceptado: 21 – 05 – 2018.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

The aim of this article is to consider, in the first place, the characteristic traits of ciceronian conception about “*conservatio sui*” in the context of ciceronian practical philosophy, differentiating between the components of stoic tradition and the position that Cicero proposes as its own. The article makes its center in the ciceronian exposition of *De finibus* III and IV and passages of other works that allow us to elaborate the links between *natura*, *ratio* and *lex* established by Cicero. In second place, the article proposes a comparison of the ciceronian elaboration of “*conservatio sui*” with passages of the *corpus* of Thomas Aquinas, specially with *Tractatus de legibus* of *Summa Theologiae*.

Key words: nature; law; reason; hellenism; Middle Ages.

Resumen

El presente artículo tiene por objeto considerar, en primer lugar, los rasgos propios de la concepción ciceroniana de la “*conservatio sui*”, en el contexto de la filosofía práctica ciceroniana, distinguiendo los componentes de tradición estoica de la postura que Cicerón expone como propia. El artículo se centra en la exposición ciceroniana de *De finibus* III y IV, y en pasajes de otras obras que permiten componer los vínculos que Cicerón establece entre *natura*, *ratio* y *lex*. En segundo lugar, el artículo se propone una compulsa de la elaboración ciceroniana de la “*conservatio sui*” con pasajes del *corpus* de Tomás de Aquino, en especial con el *Tractatus de legibus* de *Summa Theologiae*.

Palabras clave: naturaleza; ley; razón; helenismo; Medioevo.

I

Consideraciones antecedentes

La expresión “conservatio sui”, literalmente: “conservación de sí”, que Cicerón enuncia en su *De finibus bonorum et malorum* III, IV, 16 como formulación filosófico-técnica por la que se designa el contenido del primer impulso del viviente es, en rigor, la formulación latina que Cicerón introduce para verter el enunciado de una tesis de enseñanza estoica acerca de la *proté horme* - *tó zoon*, esto es: del *primer impulso* de los animales, como testimonia Diógenes Laercio en relación con las primeras enseñanzas de la Stoa (Diógenes Laercio, *Vitae* VII, 85). Cicerón expresa dicha formulación en su *De finibus*¹ en el contexto de una presentación histórico-temática, con motivo de la cual busca exponer y debatir las posturas vigentes en Roma sobre las inclinaciones naturales del viviente y, específicamente, sobre la primera de ellas. Pero desde un punto de vista lógico-especulativo, la significación de tal problemática se hace manifiesta si se advierte que, la determinación del contenido del primer impulso del viviente, constituye el término inicial de una vía argumentativa en relación con la determinación del contenido de su bien perfectivo.

Esta concepción acerca del dinamismo natural del viviente conlleva la afirmación de una configuración teleológica presente en su naturaleza singular y, bajo este respecto, en el todo orgánico de los vivientes que componen el mundo; el desenvolvimiento de la naturaleza de los seres vivos revela un finalismo intrínseco presente en la misma naturaleza del universo. Pero cuál sea el contenido de la finalidad perfectiva del viviente, según dimana de su *primer impulso* (*proté hormê*), fue motivo de denso debate entre estoicos, epicúreos y académicos según Cicerón documenta en *De finibus*, donde asimismo se pronuncia conforme a su propia determinación ante la cuestión.

El núcleo temático de mi exposición en este estudio será examinar, por una parte, los rasgos propios de la lectura propiamente ciceroniana acerca del contenido del primer impulso del hombre como viviente, en el

¹ En adelante, el escrito ciceroniano: *De finibus bonorum et malorum* se cita: *De finibus*.

contexto de su concepción finalista de la naturaleza y de la significación normativa de esta vía de discernimiento de los bienes humanos. Pero, por otra parte, considerar y justificar su relectura en la concepción de Tomás de Aquino acerca de las inclinaciones de la naturaleza y el finalismo perfectivo de las mismas.

II

Conservatio sui: inclinación de la naturaleza hacia sí.

Lectura ciceroniana en el contexto de la tradición estoica

La concepción del finalismo de la naturaleza conlleva un supuesto significativo puesto que, así concebida, la naturaleza mueve a la realización de un arquetipo conforme a la especie del viviente. Cicerón adhiere de modo neto a esta postura, la que, por una parte, identifica como enseñanza estoica, pero a la vez concibe como propiamente inserta en la tradición de escuelas platónica y aristotélica. Filiación temática que Cicerón establece a partir de su adhesión a las enseñanzas del académico Antíoco de Ascalón, a quien él mismo presenta en una labor de recuperación doctrinal del acervo de la Antigua Academia (cfr. Cicerón, *Academica* 12, 43), pero también como transmisor de doctrinas estoicas en el seno de la Academia (cfr. Cicerón, *Lucullus* 43, 132-133). Por lo cual, desde una postura de naturaleza sincrética,² Antíoco parece haber dado sustento a Cicerón para afirmar que las posturas estoicas sólo difieren de las enseñanzas académicas, pero también de las peripatéticas (en cuanto vinculadas doctrinalmente a la fuente académica) (cfr. Cicerón *Lucullus* 5, 15), en su formulación lingüística, no en su contenido (cfr. Cicerón, *De finibus* III, 3, 10, *passim*). De allí que Cicerón exponga en *De finibus* que la posición de “la antigua Academia³ y de los Peripatéticos” es sostener: que el supremo bien [del hombre] es vivir conforme a la naturaleza (*secundum natura vivere*); esto es: tener

² Cfr. entre otros estudios que revisan el perfil de Antíoco en la historia de la Academia: Barnes, 1997: 78-80. Para una revisión de la recopilación de testimonios sobre Antíoco y el papel de Cicerón como fuente de los mismos: Dörrie, 1987, I/1-35, cc.19-24, pp. 449 y ss.

³ En el contexto de lo expuesto *supra*, se debe indicar que con la formulación “antigua Academia”, Cicerón hace presente el derrotero de la escuela desde Platón hasta Polemón; cfr. Cicerón, *De finibus*, V, 5, 4.

fruición de los principios otorgados por la naturaleza para dirigirse a la virtud".⁴

A lo largo de sus escritos, en el desenvolvimiento de su filosofía práctica, Cicerón recoge el principio matriz de la ética estoica del "vivir en conformidad" (*homologouménos zên*) con la naturaleza (Diógenes Laercio, *Vitae* VII, 88, 89). Por ende, en continuidad teórica con tal principio, asimila a su propia postura la connaturalidad existente entre el finalismo de la naturaleza que se expresa en sus inclinaciones y el finalismo perfectivo de la condición del hombre.

Si atendemos de modo acotado pero neto a los antecedentes de esta postura ciceroniana se debe subrayar que, ya en *De republica* y en relación con la jerarquía de los bienes humanos, Cicerón caracteriza al hombre poseedor de los mayores bienes a "quien no desea otra cosa sino lo que, en verdad, la naturaleza desea".⁵ Sentencia con la que hace presente el papel normativo que asigna a la naturaleza, sobre lo cual expone con otro detenimiento en el pasaje de *De republica* III donde presenta la postura propia de una concepción finalista de la naturaleza, regida por la "ley de la naturaleza" (*lex naturae*):

Ciertamente la verdadera ley es la Recta Razón conforme a la naturaleza, diseminada en todos, invariable, eterna; la que exhorta a lo que ha de hacerse con sus mandatos y aparta de lo que ha de evitarse con sus prohibiciones ... No es posible que tal ley sea abrogada ni derogada, ni en parte ni totalmente, 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.⁶

⁴ Cicerón, *De finibus* II, 11, 34: "est sententia veterum Academicorum et Peripateticorum, ut finem bonorum dicerent secundum naturam vivere, id est virtute adhibita frui a primis a natura datis".

⁵ Cfr. Cicerón, *De republica* I, 17, 28: "quis vero divitiorem quemquam putet quam eum, cui nihil desit, quod quidem natura desideret".

⁶ Cfr. Cicerón, *De republica* III, 33, 22: "Est quidem vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad

Tal cosmología-teológica revela una visión totalizadora del contenido del mundo, que Cicerón retoma en *De legibus* I y II, donde explicita la vía de justificación de los principios reguladores del orden moral al sostener que: “partiendo de la naturaleza del hombre, ha de establecerse cuáles son las leyes por las que deben regirse las ciudades”.⁷ Pero según la primera y la segunda definición de ley –en su sentido propio– que Cicerón presenta en *De legibus*, ésta se identifica con una Razón supra-humana, cuyas simientes se encuentran ínsitas en la naturaleza de los seres del mundo, y que se proyecta normativamente en la condición humana. En efecto, Cicerón dice –conforme a su definición de ley en *De legibus* I– que ésta se identifica con la “Razón Suma, ínsita en la naturaleza, que ordena lo que debe hacerse y que prohíbe lo contrario”;⁸ y en *De legibus* II que “la verdadera ley y la que es primera, la que tiene la aptitud para ordenar y para prohibir, es la recta razón del Sumo Júpiter”.⁹

Conforme a los pasajes expuestos puede advertirse que, ya en *De republica* y en *De legibus*, Cicerón apela a la naturaleza como vía de justificación de un orden moral de predicación universal. Pero que también allí presenta una concepción de la naturaleza en su conjunto por la que distingue planos ónticos. Esto es: el ámbito que posee un modo de ser divino, eterno e inmaterial, y el de las realidades que revelan los rasgos propios de lo que se halla investido –al menos en parte– de mutabilidad perecedera y de materialidad. Sin embargo, y como ha expresado en su descripción de las notas de la “lex naturae”, ésta es Razón rectora divina, eterna y providente, ley del universo, principio de su orden, pero asimismo: “Lógos” esparcido en todo lo existente. Por lo que recoge así del acervo filosófico griego, junto a la tesis de una teoría

officium iubendo, vetando a fraude deterrea ... Huic legi nec abrogari fas est neque derogari ex hac aliquid licet neque tota abrogari potest, nec vero aut per senatum ... 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”.

⁷ Cicerón, *De legibus* I, 5, 17: “ab hominis repetenda natura, considerandae leges quibus civitates regi debeant”.

⁸ Cicerón, *De legibus* I, 6, 18: “lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria”.

⁹ Cfr. Cicerón, *De legibus* II, 4, 10: “lex vera atque princeps, apta ad iubendum et ad vetandum, ratio est recta summi Iovis”.

finalista de la realidad que funda en la causalidad divina una visión orgánica del mundo, la enseñanza de tradición estoica que asienta en la presencia inmanente de la racionalidad divina en la naturaleza y en los seres que lo habitan la realidad de su finalismo intrínseco. Postura, a través de la que Cicerón revela su continuidad con la sentencia de su temprano *De inventione Rhetorica*, donde también afirma la existencia de un “derecho natural” que “no tiene su origen en la opinión sino que ha sido sembrado en la naturaleza”.¹⁰

Pero cabe subrayar que la naturaleza humana recibe junto con su condición específica de racionalidad y con la aptitud para la comprensión del todo, la de develar el finalismo incoado en su propia naturaleza y, con él, la normatividad de la naturaleza que se manifiesta como poder motivo intrínseco que lo dispone al arquetipo de sí. Por lo que resulta manifiesto que Cicerón procuró justificar ya en estas obras tempranas los vínculos entre la naturaleza como todo y la condición del hombre y, en ese contexto, las proyecciones de ese vínculo en la justificación de las vías de discernimiento de los bienes humanos. En lenguaje ciceroniano de *De finibus* ello consiste en advertir que existe una “voz de la naturaleza” (*vox naturae*).¹¹ Por ello, lo nativo es expresivo de la realidad ínsita de la tendencia, o como expresa Brunschwig, la apelación a la “cuna” permite al adulto reconocer el carácter natural de su impulso (Cfr. Brunschwig, 2007: 114 y ss.). Mas cabe subrayar que *De republica* revela de modo neto el contexto platónico en el que Cicerón asimismo recoge la concepción de una racionalidad inserta en las realidades mundanas, en su afirmación sobre el origen y el destino divino de las almas y en la emergencia inmaterial de la racionalidad propiamente humana, según expresa en el *Somnium Scipionis*.¹²

Como fuente latina en relación con la concepción estoica de la *oikeiosis*, Cicerón centra su exposición en el proceso por el que el viviente se mueve a ser *oikeion* (lo “propio”) de sí mismo (Cfr. Doyle Sánchez, 2014: 37). Pero como sugiere G. Magnaldi, en su testimonio de *De finibus* parece enfatizar –en el contexto de la naturaleza universal que conviene a la enseñanza de la Stoa– la naturaleza singular del viviente

¹⁰ Cfr. Cicerón, *De inventione Rhetorica*, II, 53, 161: “Naturae ius est quod non opinio genuit, sed quaedam in natura vis inest”.

¹¹ Cfr. Cicerón, *De finibus* III, 19, 62, la formulación: “naturae vox”.

¹² Cfr. entre otros pasajes: Cicerón, *De republica* VI, 13,13; VI, 14, 14; VI, 17, 17, *passim*.

como sujeto receptivo de la inclinación que porta, por la que es movido hacia sí mismo (Cfr. Magnaldi, 1991: 5 y 6) y, consecuentemente, a la *conservatio sui*. En *De finibus* III, IV, 16 Cicerón documenta que:

Éstos [los estoicos] ... sostienen que desde el momento en que el animal ha nacido ... se siente atraído hacia sí mismo (“*ipsum sibi conciliari*”) y es conducido a la conservación de sí (*conservatio sui*) y de su constitución, y a inclinarse hacia las cosas que convienen a la conservación de su constitución y, en cambio, a apartarse de su destrucción y de lo que parezca conducirlo a ella.¹³

El texto prosigue en la consideración de este proceso en el hombre y, por ello, allí mismo se dice que el impulso primario a la *conservatio sui* puede advertirse en él en sus manifestaciones infantiles. Lo cual se subraya desde un punto de vista argumentativo, para afirmar que “los niños, antes de ser afectados por el placer o por el dolor, apetecen las cosas que provocan bienestar y rechazan lo contrario”; lo que posee carácter probatorio porque “no acontecería si no sintieran una inclinación hacia la constitución propia y temiesen su destrucción”.¹⁴

Según la enseñanza de la Stoa que testimonia Cicerón en el mismo *locus*, dicho impulso primario-natural del sujeto humano hacia sí mismo como objeto de su propia tendencia, y la consiguiente inclinación a buscar lo que es bueno para sí y a rechazar lo que le es perjudicial, pone también de manifiesto la existencia de dos movimientos naturales que componen “el amor a sí mismo” (“a se diligendo”) como “principio rector” (“*principium ductum*”) (Cfr. Cicerón, *De finibus bonorum et malorum* III, 4, 16). Por una parte, la tendencia a conocerse y a tener conciencia de sí (“*sensum sui*”) (Cfr. Cicerón, *De finibus bonorum et malorum* III, 4, 16), como expresión cognitiva del impulso primario

¹³ Cicerón, *De finibus bonorum et malorum* III, 4, 16: “Placet his, inquit, quorum ratio mihi probatur, simulatque natum sit animal (hinc enim est ordiendum), ipsum sibi conciliari et commendari ad se conservandum et ad suum statum eaque quae conservantia sunt eius status diligenda, alienari autem ab interitu iisque rebus quae interitum videantur afferre”.

¹⁴ Cicerón, *De finibus bonorum et malorum* III, 4, 16: “Id ita esse sic probant, quod ante, quam voluptas aut dolor attigerit, salutaria appetant parvi aspernenturque contraria, quod non fieret, nisi statum suum diligeret, interitum timerent”.

hacia sí. En este sentido, el movimiento de naturaleza cognitiva hacia sí, permite explicar la aptitud natural del hombre para juzgar sobre lo que es bueno y lo que es perjudicial en relación consigo mismo. Pero además, por efecto de esta conciencia de sí, tiene lugar el desenvolvimiento de una inclinación natural hacia sí como objeto de apetición y, por ende, como expresión motivo-afectiva del impulso primario hacia sí. Lo cual permite explicar, bajo este respecto, la inclinación natural del hombre a amarse a sí mismo (Cfr. Cicerón, *De finibus bonorum et malorum* III, 4, 16).

Séneca también documenta esta concepción del primer impulso del viviente, del que ciertamente el hombre es partícipe. Según el testimonio de *Epistula* 121, donde describe los movimientos naturales de los animales: “Todos [los animales] tienen el sentido de su constitución, de donde procede [el empleo que hacen] de sus miembros”.¹⁵ Y en un *locus* en cierto modo afín al citado en *De finibus*, Séneca explicita que “el niño aquel no sabe lo que es la constitución [de su naturaleza] pero conoce su constitución; no sabe lo que es ser viviente, pero se siente viviente”.¹⁶ Asimismo, en *De beneficiis* V, 9, 1 explica, en un pasaje que recogerá más tarde la tradición medieval:¹⁷

nadie es, en efecto, bienhechor de sí mismo, sino que obedece a su naturaleza por la cual es dispuesto al amor de sí, de donde procede aquel cuidado sumo para sea rechazado lo que le es nocivo y para sea apetecido lo que le es beneficioso.¹⁸

Por lo que Séneca aduce en ese mismo *locus*, como lo hiciera en *Epistulae* 121, que no se justificaría que tal moción natural del viviente se desplegara si, al punto de nacer, los vivientes no tuvieran una inclinación natural a la “conservatio sui”, aun cuando no preceda a este impulso el conocimiento de sí.

¹⁵ Séneca, *Epistulae* 12, 9: “omnibus constitutionis suae sensus est et inde membrorum”.

¹⁶ Séneca, *Epistulae* 121, 11: “Itaque infans ille quid sit constitutio, non novit, constitutionem suam novit; et quid sit animal, nescit, animal esse se sentit”.

¹⁷ Cfr. nota al pie n. 52.

¹⁸ Séneca, *De beneficiis* V, 9, 1: “nemo enim sibi beneficium dat, sed naturae suae pareat, a qua ad caritatem sui compositus est, unde summa illi cura est nocitura vitandi, profutura adpetendi”.

III

Conservatio sui: inclinación de la naturaleza hacia sí.

Desde el plano de la naturaleza al plano moral

La “voz de la naturaleza” (*vox naturae*)¹⁹ que revela el impulso primario del hombre como viviente, esto es: “la apetición del alma” (*appetitus animi*), formulación con la que Cicerón busca verter el nombre griego *hormé*,²⁰ es vía de reconocimiento de las manifestaciones germinales del paradigma moral del hombre. Por ello, como nuestro autor declara: tal “apetición del alma... no parece haber sido dada en orden a cualquier género de vida, sino para cierta forma de vivir”.²¹

En el hombre, la inclinación a la *conservatio sui* lo mueve a desarrollarse conforme a su naturaleza hasta alcanzar lo *propio* de sí mismo en su constitución como agente moral. Porque como efecto de la inclinación natural hacia sí, realiza el conocimiento de sí, al que asimismo lo mueve el amor de sí; y en ese proceso el hombre devela su racionalidad específica y, conjuntamente con la conciencia de sí, descubre su aptitud para discernir lo que le es *conveniente* y *propio* de lo que no lo es. Así, como fruto del paulatino y progresivo conocimiento de sí, alcanza el conocimiento de la universalidad de su condición de humanidad, desde la que entonces puede percibir su individualidad, su jerarquía entre los otros seres vivos pero, a la vez, el orden del mundo como todo y su lugar en él. Por lo que, en definitiva, por vía del autoconocimiento, el hombre devela su arquetipo moral como *propio* de su sí mismo.

De allí que esta *naturae vis*,²² esta fuerza, este ímpetu, o potencia de la naturaleza que constituye el primer impulso del hombre como viviente, emerge en él con una significación que se devela como normativa,

¹⁹ Cfr. la formulación expuesta *supra*, nota al pie n. 11.

²⁰ Cfr. Cicerón, *De finibus bonorum et malorum* III, 7, 23: “*appetitus animi, quae hormé Graece vocatur*”.

²¹ Cicerón, *De finibus bonorum et malorum* III, 7, 23: “*sic appetitus animi ... non ad quodvis genus vitae, sed ad quandam formam vivendi videtur data*”.

²² *Vis* es el término con el que Cicerón vierte el nombre griego *dynamis*; cfr. Ernout y Meillet, 1959: 740.

como indicativa del deber moral incoado en él, como *officium* (término con el que Cicerón vierte el nombre griego *kathékon*).²³ Por ende, el desenvolvimiento antropológico del primer impulso vital se proyecta, en el hombre, en un desplazamiento desde el orden natural al orden moral. Pues la inclinación natural *hacia sí*, como objeto de apetición y de conocimiento, confiere la apertura antropológica hacia el contenido del bien moral.

Lo expuesto justifica el papel determinante que Cicerón, pero también Séneca, otorgaron a la concepción de la *conservatio sui* en la reconstrucción de la enseñanza moral. Pues el desenvolvimiento del proceso de la *conservatio sui* en el hombre es correlativo al reconocimiento progresivo de su naturaleza y del contenido del bien capaz de conferirle felicidad: la virtud. Posición doctrinal, que según S. Pemboke, habría sido temática central de la ética estoica desde tiempos de Crisipo (Cfr. Pembroke, 1971: 114).

Por ello, Cicerón otorga a la naturaleza un papel normativo, prescriptivo de un finalismo perfectivo de la condición humana que se devela ante el individuo humano en el desarrollo progresivo de su primer impulso. Por ende, el contenido de la virtud, también se devela a partir de las inclinaciones naturales de la naturaleza humana. Si bien Cicerón pone de manifiesto en *De finibus* (Cfr. Cicerón, *De finibus* III, 6, 20) que la realización de la virtud conlleva en el hombre la maduración psicológico-moral de su conciencia y del contenido propio de la *conservatio sui*, hasta alcanzar un paulatino consentimiento y afianzamiento en un vivir *en conformidad* consigo mismo, según su *yo* propiamente humano, para que el hombre consume, como precisa D. Lories, el reconocimiento de sí en la concordancia consigo mismo (Lories, 1998: 343). Por ello, la maduración moral del hombre es fuente de la rectitud de su juicio práctico, pues por ella devela el principio rector de la moralidad: la ley de la naturaleza que debe consumir en sí, en la medida en que como acertadamente observa D. Pesce, el hombre está destinado a vivir en sí: la ley de la naturaleza como ley moral (Pesce, 1977: 34).

Ahora bien, dado que por vía del desenvolvimiento de la inclinación a la *conservatio sui* el hombre conoce el arquetipo de su condición de humanidad y, trasciende así su propia individualidad, descubre conjuntamente la realidad de un bien humano común, al que lo dispone

²³ Cicerón, *De finibus bonorum et malorum* III, 6, 20: "officium (id enim appello kathékon)".

perfectivamente la ley de la naturaleza. Y en este sentido, el bien que vincula a los hombres entre sí también se encuentra enraizado en el impulso primario que vuelve a todo hombre sobre sí, pues en ese movimiento cada hombre ha de descubrir a los otros hombres en el mismo proceso por el que devela su condición específica natural. De allí que la *conservatio sui* comprende la conciencia de la inclinación natural para con el otro y su significación normativa.

Cicerón recoge así del acervo estoico la concepción genético moral del hombre ya expuesta y originada en el impulso natural matriz, el que él mismo caracteriza en *De finibus* V como “fuerza de la naturaleza” (*naturae vis*) en relación con la virtud (Cfr. Cicerón, *De finibus* V, 15, 43). Y expone como doctrina propia de los *antiguos* –de los primeros académicos– la tesis de que: “Toda naturaleza quiere ser conservadora de sí”.²⁴ Pero observa críticamente la autosuficiencia de la virtud como bien, como sostuviera la rigurosa ortodoxia de la primera Stoa. Sostiene, por cierto, su acuerdo con la tesis que afirma que el sumo bien del hombre consiste en la “conformidad con la naturaleza”, pero diverge de la interpretación antropológico-moral que la Stoa hiciese de tal principio. Por lo que replica a Crisipo que concibe al hombre como si no fuese “otra cosa fuera del alma”.²⁵ Y conforme a su propia reelaboración del contenido del bien perfectivo de la condición humana, Cicerón sostiene que para alcanzar la *conveniencia* consigo mismo, es necesaria al hombre una pluralidad jerárquica de bienes, como es propio de las enseñanzas platónicas y aristotélicas. Por ello, en el contexto de esta transformación de la *oikeiosis* estoica en una *oikeiosis* académico-peripatética –como acertadamente observa R. Radice (Cfr. Radice, 2000: 100 y ss). Cicerón afirma a propósito de su reelaboración del contenido de la naturaleza del bien moral: “somos hombres, constituidos de alma y de cuerpo”.²⁶

De este modo, la recepción ciceroniana de la teoría de la *oikeiosis* en el ámbito de su propia filosofía moral, permite extender el contenido de la *conveniencia* del hombre con su propia naturaleza a otros objetos de realización humana. Su adhesión a la Academia platónica le confiere apertura doctrinal ante la Stoa para reconfigurar el contenido y la jerarquía de los objetos de las inclinaciones humanas,

²⁴ Cicerón, *De finibus* IV, 7, 16: “Omnis natura vult esse conservatrix sui”.

²⁵ Cfr. Cicerón, *De finibus* IV, 11, 28: “nihil praeter animae”.

²⁶ Cfr. Cicerón, *De finibus* IV, 10, 25: “Sumus igitur homines; ex animo constamos et corpore”.

incorporando entre los bienes humanos perfectivos lo que emerge de la corporalidad y, asimismo, sosteniendo de modo neto la capacidad de la autodeterminación voluntaria (Cfr. Cicerón, *De fato* V, 9, *passim*). La filosofía moral de Cicerón asigna al hombre una naturaleza inclinada a su orden perfectivo, portadora de simientes de su realización propia, en razón de las simientes que –en su desenvolvimiento natural– le permiten descubrirse en su propia condición. Postura que aún sostiene en su maduro *De officiis*, donde retoma la teoría de la *conservatio sui*²⁷ en conjunción doctrinal con la existencia de la *lex naturae*.²⁸

IV

Conservatio sui: inclinación de la naturaleza hacia sí.

La lectura de Tomás de Aquino en el contexto de la tradición ciceroniana

Fuentes medievales ponen de manifiesto que la sentencia que afirma la índole normativa de la *natura* aún tiene vigencia en el dominio de renovadas elaboraciones acerca del contenido intrínseco de la naturaleza;²⁹ y los dos primeros sumistas del siglo XIII, Guillermo de Auxerre y Felipe Canciller, proponen desarrollos claramente expresivos de ello. Así, en su propósito de justificar la participación de la bondad increada en la bondad cósmica, Guillermo de Auxerre acoge la postura ciceroniana sobre el *ius naturae* para asentar en ella el orden moral natural integralmente considerado (Cfr. Lottin, 1948, II/I: 75). En este sentido la recuperación de la tradición del *ius* o *lex naturae* y su proyección en los poderes operativos humanos, permite al maestro de París otorgar a la naturaleza una *vis*, una fuerza, un poder eficiente intrínseco teleológicamente dispuesto, revelador de la destinación perfecta participada en ella por la acción creadora. De allí, que Guillermo de

²⁷ Cfr. Cicerón, *De officiis* I, 4, 11: “Principium generi animatum omni est a natura tributum ut se vital corpusque tueatur, declinat ea quae nocitura videantur, omniaque quae sint ad vivendum necessaria”.

²⁸ Cfr. Cicerón, *De officiis* III, 5, 23: “ratio, quae est lex divina et humana, cui parere qui velit omnes autem parebunt qui secundum naturam volent vivere”.

²⁹ He desarrollado en distintos estudios la pervivencia de la tradición ciceroniana sobre la *lex naturae*, como en: Corso de Estrada, 2015, vol. I: 63-79.

Auxerre afirme que “el derecho natural se halla inscripto en el corazón del hombre”³⁰ y que propusiera incluso una relectura de la formulación ciceroniana ya vertida: “vox naturae”,³¹ conforme a la exégesis: “Tulio dice que Dios es voz de la naturaleza”.³²

De modo paralelo, Felipe Canciller sustenta su teoría de la virtud en la conformidad entre *natura* y *ratio*, afirmando que “la razón, en tanto que es naturaleza, es cierto [principio] que inclina” a las disposiciones perfectivas del hombre.³³ Y afirma dicha tesis con el propósito de recoger y reelaborar en el contexto de su propia aretología, tesis ciceronianas del *De inventione Rhetorica*.³⁴ Pero Felipe Canciller también revela su conocimiento de componentes de la concepción de la “conservatio sui” y de la normatividad de la naturaleza que su recepción conlleva, cuando dice que la *natura* así considerada, “dicta” (*dictat*) que el hombre ha de “conservarse a sí y a su especie”.³⁵

Los escritos ciceronianos también han sido una vía de documentación significativa para la elaboración de Tomás de Aquino acerca de las inclinaciones de la naturaleza,³⁶ y si bien su tratamiento excede las posibilidades de este estudio, cabe observar que la línea de recepción y de relectura de la tradición ciceroniana acerca del *ius* y de la *lex naturae*, en sus supuestos cósmico-teológicos y antropológicos, cuenta con antecedentes pre-tomistas como los que he referido *supra*.

³⁰ Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, tract. XVIII, cap. IV: *Quomodo ius naturale scriptum sit in corde hominis*.

³¹ Cfr. nota al pie n. 11.

³² Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, XVIII, c.4: “propter hoc dicit Tullius quod Deum esse vox naturae”.

He desarrollado con detenimiento la postura de Guillermo de Auxerre, en: Corso de Estrada, 2014: 43-60.

³³ Felipe Canciller, *Summa de bono* II/II q.1; 536/2: “Ratio autem prout est natura quaedam est inclinativam ad habitum qui est virtus”. En relación con Felipe Canciller, cfr. Corso de Estrada, 2014.

³⁴ Cf. Cicerón, *De inventione Rhetorica* II, 53, 159: “virtus est habitus in modo naturae rationi consentaneus”.

³⁵ Felipe el Canciller, *Summa de bono* II 1026/ 65 y ss: “Natura ... dictat ... scilicet ad conservandum rem ipsius speciei”; Corso de Estrada, 2012: 67-94.

³⁶ He desarrollado el influjo de la concepción ciceroniana de naturaleza y de las inclinaciones naturales en: Corso de Estrada, 2008, en relación con los escritos del *corpus* ciceroniano citados por Tomás de Aquino, cfr. pp. 167-172.

De hecho, y de modo directo, cabe mencionar la posición al respecto del maestro Alberto Magno, quien se inserta en la línea de autores que, como Guillermo de Auxerre y Felipe Canciller, conciben la *natura* como portadora de una “fuerza que ha sido sembrada” (*vis insevit*), en el contexto de una reelaboración de la concepción de la Razón divina que, desde la lectura medieval, trasciende cabalmente el mundo y que, como Causa creadora, participa en la racionalidad humana la aptitud para el desenvolvimiento de un orden moral natural. Mas lo distintivo del influjo de la tradición ciceroniana en esta hermenéutica escolástica radica en que tal *ius* y tal *lex naturae*, conforme son concebidos en dicha tradición, son efecto de la obra creadora misma en la composición del mundo y que, bajo ese respecto, la naturaleza es portadora de los efectos de la racionalidad divina en él.

Tomás de Aquino ha conocido y citado numerosos escritos y sentencias ciceronianas a lo largo de su *corpus*: *De inventione Rhetorica*, *De officiis*, *Tusculanae disputationes*, *Paradoxa stoicorum*, *De natura deorum*, *De divinatione*, *De amicitia*, *De senectute*, *De republica*.³⁷ Y cabe observar que si bien el escolástico identifica a Cicerón como una vía de documentación sobre testimonios estoicos (Cfr. *Summa Theologiae* III q.15, a.4, ad 2; *In Ethicam* II, lec. 11, *passim*), también conoce que ello no conlleva su necesaria adhesión a las mismas.³⁸ Santo Tomás no menciona ciertos textos de notable significación para el conocimiento de la filosofía moral ciceroniana, como *De legibus* o *De finibus*.³⁹ Sin embargo y a partir de la recurrente cita de la sentencia ciceroniana del *De inventione Rhetorica*: “Derecho natural es el que no procede de la opinión sino cierta fuerza sembrada en la naturaleza”,⁴⁰ como de textos paralelos del *De officiis* (Cfr. Cicerón, *De officiis* I, 7, 22; III, 17, 71, *passim*), el escolástico recoge

³⁷ Cfr. algunas de las citas de Tomás de Aquino de las obras de Cicerón mencionadas *supra* en los pasajes que siguen: *In Sententias* I, dist. 42, q. 2, a. 5, c; II dist. 27, q. 1, a. 1, c; *Summa Theologiae* I, q. 103, a. 1, c; I-II, q. 55, a. 2, obj. 1; II-II, q. 29, a. 3, c; II-II, q. 47, a. 7, ob. 3; II-II, q. 145, a.3, obj. 3; *C Gentiles* III, 94; *De regimine principum* I, 8; cfr. también lo indicado en nota al pie n. 36.

³⁸ Así, por ejemplo, lo indica en *Summa Theologiae* I-II, q. 73, a. 2, c, donde precisa que con motivo de lo expuesto en *Paradoxa* III, Tulio sigue a los estoicos cuando sostuvieron que todos los pecados son iguales.

³⁹ M. Spanneut ha subrayado acertadamente esta falencia en (1984: 51).

⁴⁰ Cfr. la definición ciceroniana ya citada de *De inventione Rhetorica* II, 53, 161: “Naturae ius est, quod non pinio genuit, sed quaedam in natura vis insevit”.

a lo largo de diversas etapas de su vida, en su *In Sententias* (Cfr. Tomás de Aquino, *In Sententias* 4 dist. 33, q. 1, a. 1, ad. 1), en *Summa Theologiae* (Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 91, a. 3, c), en las Qq. Dd. *De malo* (Cfr. Tomás de Aquino, Qq. Dd. *De malo*, q. 13, a. 4, obj. 6.), en *Super Ethicam* (Cfr. Tomás de Aquino, *Super Ethicam* V, 12), la postura doctrinal de tradición ciceroniana.

Así podemos advertir que en el temprano *In Sententias* precisa, en el contexto de su explicación de lo que es *secundum naturam* con respecto al *ius* que: *ius naturae* se dice *multipliciter*. Y que hay un modo de predicación por el que “algo se dice derecho natural [*aliquid ius dicitur naturale*]: por [su] principio, porque [éste] se encuentra ínsito en la naturaleza”; y que es el modo como lo define Tulio en su *Rhetorica* (Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, dist. 33, q. 1, a. 4 ad. 4). En una línea teórica semejante, en *De Veritate* procede a justificar la connaturalidad del agente en relación con el fin de la operación, a partir de las *semina* de los principios del derecho natural.⁴¹ El maestro escolástico dice en *De veritate*: “nada puede ordenarse a algún fin a no ser que preexista en él cierta proporción con respecto al fin, de la cual proceda en él mismo el deseo del fin ... De ahí que en la misma naturaleza humana hay cierta incoación del bien que es proporcionado a su naturaleza”.⁴² Por lo que allí mismo afirma que “preexisten” (*praexistunt*) en el hombre “naturalmente” (*naturaliter*) –en relación con el orden práctico– ciertos “principios del derecho natural” (*principia quaedam iuris naturalis*), los que concibe, como Tulio Cicerón, “al modo de semillas de las virtudes morales” (*quasi semina quaedam virtutum moralium*)” (Tomás de Aquino, *De Veritate* q. 14, a. 2, c).

Pero una lectura del *corpus* de *Summa Theologiae*, nos permite detenernos en I-II, q. 91, a. 1, para considerar: *utrum sit aliqua lex aeterna* y, hallar en su desarrollo, el sustento cósmico-teológico de los pasajes precedentes, conforme a los cuales la naturaleza del hombre porta en sí, por efecto del *ius* intrínseco sobre el que expone Cicerón, principios

⁴¹ Cfr. en Tomás de Aquino, *De Veritate* q. 14, a. 2, esta formulación técnica de los espermas del lógos en lenguaje latino ciceroniano; cfr. Cicerón, *De finibus* IV, 7, 18; IV, 7, 18, *passim*.

⁴² Tomás de Aquino, *De Veritate* q. 14, a. 2, c: “Nihil autem potest ordinari in aliquem finem nisi praexistat in ipso quaedam proportio ad finem, ex qua proveniat in ipso desiderium finis; et hoc est secundum quod aliqua inchoatio finis fit in ipso ... Et inde est quod in ipsa natura humana est quaedam inchoatio ipsius boni quod est natura proportionatum”.

germinales de su propio finalismo perfectivo y, en definitiva, se halla connaturalmente dispuesta a su fin propio. En I-II, q. 91, Santo Tomás justifica la presencia de tal principio germinal perfectivo que, en este contexto, extiende a la totalidad del mundo creado. Allí, el escolástico establece como punto de partida teórico del *corpus*: “que el mundo es regido por la divina providencia”; esto es: “que toda la comunidad del universo es gobernada por la razón divina”.⁴³ Y que, por ello: “la razón misma del gobierno de las cosas en Dios tiene naturaleza de ley”.⁴⁴ De lo cual se sigue, según desarrolla en el mismo *locus* que: “todas las cosas que están sujetas a la divina providencia”,⁴⁵ participan de algún modo de la ley eterna, y explicita que la índole de tal gobierno se realiza debido a que “por su impresión” (*ex impressione eius*), los seres del mundo “tienen inclinaciones a sus propios actos y fines” (*habent inclinationes in proprios actos et finis*) (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 91, a. 2, c).

Esta exposición de *Summa Theologiae*, en la que no se cita a Tulio Cicerón, no parece sin embargo fuera del contexto de su concepción sobre el *ius* y la *lex*. De hecho, Tomás de Aquino revela tenerla en mente, también en *Summa Theologiae*, pero cuando trata algo antes *De gubernatione rerum*, y dice en I pars que: “el mismo orden cierto de las cosas demuestra de modo manifiesto el gobierno del mundo; del mismo modo como si alguien entrase en una casa bien ordenada, y apreciara por el orden mismo de la casa la naturaleza de quien la ha ordenado; como fue dicho por Aristóteles e introducido por Tulio en su *De natura deorum*”.⁴⁶ Y en el mismo *locus* explicita que el gobierno del mundo es

⁴³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 91, a. 1, c: “Manifestum est autem ... quod mundus divina providentia regatur” ... “quod tota communitas universo gubernatur ratione divina”.

⁴⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 91, a. 1, c: “ipsa ratio gubernationis rerum in Deo ... legis habet rationem”.

⁴⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 91, a. 2, c: “omnia quae divina providentia subduntur”

⁴⁶ 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 perpenderet, ut ab Aristotele dictum, ut Tullius introducit in libro *De natura deorum*”.

expresivo de la bondad divina en cuanto a la inclinación de las cosas que han sido creadas con respecto a su fin.⁴⁷

En la lectura de este significativo pasaje de Tomás de Aquino debe atenderse al *locus De natura deorum* II, donde Cicerón expone sobre los argumentos de la Stoa a favor de la existencia de la divinidad y de su providencia en el mundo y, de modo particular, al pasaje de *De natura deorum* II, 37, 95: donde Cicerón atribuye expresamente a Aristóteles haber sostenido la existencia de la divinidad a partir de la contemplación del mundo y de su orden, en un pasaje que expone la intención del texto que refiere Tomás de Aquino. Por consiguiente, para Tomás de Aquino la naturaleza porta un contenido que, ciertamente, no es la realidad divina misma, pero sí el efecto de su obra creadora y providente en su gobierno del mundo, la que en tanto es expresión de tal designio divino, es ley rectora de todo lo existente.

Por lo cual, me permito sostener que Tomás de Aquino ha aportado una renovada concepción de la tradición ciceroniana de la *lex naturae*, conforme a la que discierne como *lex aeterna* a la Razón divina rectora, supra-mundana, que en su causalidad creadora participa en la naturaleza, como Razón Suma, una racionalidad intrínseca que constituye un finalismo perfectivo, el que incoado en la naturaleza de los vivientes los mueve a su realización propia. Y bajo este respecto, la naturaleza gobernada por la Razón Suma, también recibe –en la participación de la racionalidad del mundo– la participación de un orden normativo, que se manifiesta en las inclinaciones que dimanen de los seres vivos en connaturalidad con su ser propio. Por lo que manifiestamente Tomás de Aquino también recoge, como sus antecesores (Guillermo de Auxerre, Felipe Canciller, Alberto Magno), junto al influjo de la tradición ciceroniana que nos ocupa, la relectura de la correspondencia entitativa entre: naturaleza, racionalidad y ley.

En este contexto, parece posible acceder al sustento filosófico del *Tractatus De legibus* de *Summa Theologiae*, en I-II pars, a.3, c., donde Tomás de Aquino sostiene que: “pertenece a la ley natural todo aquello a lo que el hombre se inclina naturalmente... De allí que todos los actos de las virtudes son de ley natural, pues la razón propia de cada

⁴⁷ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 103, a. 1, ad 1: “ad divinam bonitatem pertinet ut, sicut produxit res in ese, ita etiam eas ad finem perducatur. Quod est gubernare”.

[hombre] prescribe por naturaleza que obre virtuosamente".⁴⁸ Porque la *ley natural* (*lex naturalis*) que, en Tomás de Aquino –a diferencia de lo que acontece en Tulio Cicerón– sólo se predica de la "participación de la ley eterna en la criatura racional",⁴⁹ se manifiesta en las inclinaciones de la naturaleza del hombre, como participación de la *ratio summa* y *lex aeterna* en la especificidad de la condición del hombre y, por ende, se revela ante su racionalidad –germinalmente dispuesta a su conocimiento– como ley de la naturaleza que se proyecta como ley moral en la realización del arquetipo de sí mismo en que consiste la virtud.

Por lo que el escolástico recoge así de la tradición ciceroniana el principio moral matriz de la "conformidad con la naturaleza", y se inserta en la línea de autores medievales que aportaron su esfuerzo especulativo al desarrollo de los rasgos de una concepción de la naturaleza humana teleológicamente dispuesta a la realización de la perfección del orden moral natural. Por lo cual, como Tulio Cicerón, Tomás de Aquino apela a la naturaleza como principio del orden moral, porque la naturaleza porta en su finalismo un orden intrínseco perfectivo y, conjuntamente, normativo. De allí, que también sostenga en su tratado *De legibus* de la *Summa Theologiae*, que la ley humana –en tanto que expresión de disposiciones particulares de la razón práctica– debe tener origen en la ley natural, como dice Tulio en su *Rhetorica* (Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 91, a. 3, c). De este modo, parece pertinente subrayar que, el finalismo normativo de la ley natural, no parece poder justificarse a partir de la consideración de la ley natural en sí misma. La ley natural aparece presentada en el *corpus* de Tomás de Aquino, como acontece en el ciceroniano, en el contexto de una explicación orgánica de la naturaleza del mundo. Y bajo este respecto Tomás de Aquino también aporta una concepción totalizadora de la *natura*, conforme a la que las inclinaciones de la naturaleza revelan el designio de la participación de la Razón divina y, consecuentemente, su designio prescriptivo.

En relación directa con la teoría de la "conservatio sui", ya en su *In Sententias*, Tomás de Aquino predica el "instinctus naturalis" de la

⁴⁸ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 94, a. 3, c: "ad legem naturales pertinet omne illud ad quo homo inclinatur secundum summa naturam ... Unde secundum hoc, omnes actus virtutum sunt de lege naturali: dictat enim hoc naturaliter unicuique propria ratio, ut virtuose agat".

⁴⁹ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I-II, q. 91, a. 2, c: "participatio legis aeterna in rationali creatura lex naturalis dicitur".

inclinación natural de los animales y de los niños para preservar su propia condición y rechazar lo que es nocivo (Tomás de Aquino, *In Sententias* II, dist. 20, q. 2, a. 2, ad. 5. Pero en el mismo tratado *De legibus* de la *Summa Theologiae*, en el que me he detenido *supra*, con el objeto de examinar cuáles son los preceptos de la ley natural, designa como el primero de ellos, en concordancia con los testimonios que Cicerón y Séneca han vertido: la inclinación natural del hombre –común a todo viviente– a la *conservatio sui*. Pues sostiene, en concordancia doctrinal con su adhesión al papel de las inclinaciones de la naturaleza en la determinación del finalismo perfectivo que conviene al hombre: “Según el orden de las inclinaciones naturales es el orden de los preceptos de la ley natural”, y prosigue en su desarrollo que:

en primer lugar hay ínsita en el hombre una inclinación al bien según la naturaleza en lo que tiene de común con todas las otras substancias; según que, a saber: cualquier substancia apetece la conservación de sí, conforme a su naturaleza. Y según esta inclinación pertenecen a la ley natural estas cosas por las que la vida del hombre ha de ser conservada y es rechazado lo contrario.⁵⁰

Sin embargo, aun cuando en el pasaje de *Summa Theologiae* ciñe el objeto de la *conservatio sui* a lo que no es específicamente humano sino común al hombre con otras substancias, retoma con otros matices la naturaleza de la inclinación de la *conservatio sui* en el tratado *De iustitia* de la *Summa Theologiae* con una significación que se extiende incluso al ámbito moral. Pues allí, con motivo de la consideración del objeto de la gratitud incorpora a su propia filosofía moral, apelando a Séneca, el contenido del primer impulso conforme a la concepción de la *conservatio sui*. En ese *locus* expone, siguiendo un pasaje de *De beneficiis* V, 9, 1: “nadie es bienhechor de sí mismo, sino que se dispone por su naturaleza

⁵⁰ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 94, a. 2, c: “Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis: prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturales ea per qua evita hominis conservatur, et contrarium impeditur”.

–por la cual es movido– para que sea rechazado lo que le es nocivo y para que sea apetecido lo que le es beneficioso.⁵¹

Pasaje que, en efecto, refiere de un modo fundamental el *locus* indicado en el que Séneca también dice con mayor precisión que la moción de la naturaleza lleva al hombre, en primer lugar a obedecerla y, por ende, “al amor de sí” (*ad caritatem sui*) y, por consiguiente, a asumir el “cuidado sumo” (*summa cura*) de rechazar lo que es nocivo y apetecer lo beneficioso.⁵² Pero en el mismo *locus* Tomás de Aquino vuelve al tema con ocasión de indagar si la propuesta ciceroniana de la “vindicación” (*vindicatio*) como parte de la justicia es pertinente, según se afirma en *De inventione Rhetorica*.⁵³ Y allí mismo lo concede, sosteniendo que: “hay una inclinación especial en la naturaleza para rechazar lo que es nocivo”,⁵⁴ y debido a que: “las virtudes nos perfeccionan para seguir del modo debido las inclinaciones naturales, las que pertenecen al derecho natural”,⁵⁵ la vindicación ante la acción injusta del otro con respecto a nosotros no es equivalente a la venganza, sino a la virtud que consiste en “rechazar lo que causa perjuicio”.⁵⁶

Finalmente me permito sostener, ya en una consideración conclusiva y a partir del seguimiento de fuentes expuestas en la compulsa específica de pasajes de escritos ciceronianos y del *corpus* de Tomás de Aquino, que no parece posible sino afirmar un componente histórico-teórico significativo de tradición ciceroniana en la elaboración de Tomás de Aquino a propósito del finalismo perfectivo por el que el escolástico entrelaza naturaleza y vida moral.

⁵¹ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, q. 106, a. 3, c.: “nemo sibi ipsi beneficium dat, sed naturae suae paret, qua movet ad refutanda nociva et ad appetenda proficua”; cfr. el pasaje ya expuesto en nota al pie n. 18.

⁵² Cfr. el pasaje ya citado de Séneca, *De beneficiis* V, 9, 1; cfr. nota al pie n. 18.

⁵³ Cfr. el pasaje ya citado de *De inventione Rhetorica* II, 53, 161.

⁵⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 108, a. 2, c: “Est autem quaedam specialis inclinatio naturae ad removendum nocumenta”.

⁵⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, a. 2, c: “virtutes perficiunt nos ad prosequendum debito modo inclinationes naturales, quae pertinent ad ius naturale”.

⁵⁶ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 108, a. 2, c: “removendi nocumenta”.

Fuentes

- Cicerón, M. T. (1961). *Academicorum reliquiae cum Lucullo*. O. Plasberg (ed.), Stuttgart: Teubner.
- (1991). *De fato*. A. Yong (ed. y trad.), París: Les Belles Lettres.
- (1961). *De finibus bonorum et malorum*. T. Schiche (ed.), Stuttgart: Teubner.
- (1967). *De finibus bonorum et malorum*. J. Martha (ed. y trad.), París: Les Belles Lettres. (ed. revisada por C. Lévy, París: 1999).
- (1998). Sobre los fines y males extremos, L III. En V. Juliá, M. Boeri, y L. Corso de Estrada (eds.), *Las exposiciones antiguas de ética estoica*. L. Corso de Estrada (trad. anot. y est. prel.), Buenos Aires: EUDEBA.
- (1965). *De inventione Rhetorica*. E. Stroebel (ed.), Stuttgart: Teubner.
- (1968). *De legibus*. G. De Plinval (ed. y trad.), París: Les Belles Lettres.
- (2019). *Sobre las Leyes*. L. Corso de Estrada (trad., est. prel., notas y apéndices), Buenos Aires: COLIHUE-CLÁSICA.
- (1961). *De natura deorum*. W. Ax (ed.), Stuttgart: Teubner.
- (1965). *De officiis*. M. Testard (ed. y trad.), París: Les Belles Lettres.
- (1992). *De republica*. K. Ziegler (ed.), Stuttgart: Teubner.
- Diógenes Laercio. (1962). *Vite Dei Filosofi*. Marcelo Gigante (ed.), Bari: Laterza.
- Felipe el Canciller. (1985). *Philippi Cancellarii Parisiensis Summa de Bono*. N. Wicki (ed. y est. prel.), Berna: ed. A. Francke.
- Guillermo de Auxerre. (1985). *Summa aurea Magistri Guillelmi Altissiodorensis*. J. Ribaillier (ed.), París-Roma: Centre National de Recherches Scientifique-Collegi S. Bonaventurae ad Claras Aguas.
- Séneca, L. A. (1999). *De Beneficiis, Epistulae*. M. Rosenbach (ed., trad. y notas), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Tomás de Aquino. (1980). *Opera omnia*. R. Busa (ed.), Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Bibliografía

- Barnes, J. (1997). Antiochus of Ascalon. En M. Griffin y J. Barnes (eds.), *Philosophia Togata I. Essays on Philosophy and Roman Society*. (pp. 78-80). Oxford: Clarendon Press.
- Colish, M. (1985). *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*. Leiden: Brill.

- Corso de Estrada, L. (2008). *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA.
- (2012). Oikeiosis. Ciceronian Reading and XIII Century Receptions. En A. Vigo (ed.), *Oikeiosis and the Natural Basis of Morality. From Classical Stoicism to Modern Philosophy*. (pp. 67-94). Hildesheim: G. Olms.
- (2014). Finalismo y racionalidad de la naturaleza en las primeras *Summae* del siglo XIII. La tradición del 'ius naturale' en Guillermo de Auxerre y en Felipe Canciller. *Patristica et Mediaevalia*, 35, 43-60.
- (2015). *Natura ut ratio*. Componentes del finalismo de tradición estoica en Rabano Mauro, Felipe Canciller y Tomás de Aquino. En Fuertes Herreros- A. Poncela González (eds.), *De natura, La naturaleza en la Edad Media. Vol. I. J.* (pp. 63-79). Ediciones Húmus, Gabinete de Filosofía Medieval-Publicaciones Salamanca.
- (2016). El binomio naturaleza-racionalidad. La concepción ciceroniana sobre las inclinaciones naturales en la *Summa de bono* de Felipe Canciller. En A. Setaioli (ed.), *Apis Matina*. (pp. 158-166). Trieste.
- Doyle Sánchez, D. (2014). *La doctrina estoica de la oikeiosis. Reconstrucción sistemática de la fundamentación de la moral en el estoicismo*. Hildesheim: G. Olms.
- Dörrie, H. (1987). *Die geschichtlichen Wurzel des Platonismus. Text, Übersetzung, Kommentar*. Stuttgart: Fromman Holzboog.
- Engberg-Pedersen, T. (1990). *The Stoic Theory of Oikeiosis. Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*. Aarhus: University Press.
- Ernout, A. y Meillet, A. (1959). *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. París: Librairie C. Klincksieck.
- Glucker, J. (1978). *Antiochus and the Late Academy*. Gottingen: Vandenhoeck-Ruprecht.
- Lévy, C. (1993). La Nouvelle Académie a-t-elle été antiplatonicienne? En M. Dixsaut (ed.), *Contre Platon 1*. (pp. 139-156). París.
- Lories, L. (1998). *Le sens común et le jugement du phronimos. Aristote et les stoïciens*. Louvain: J. Vrin.
- Lottin, O. (1949). *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles. Problèmes de morale II. Vol. III*. C. J. Duculot (ed.), Louvain-Gembloux: Abbaye du mont.
- Magnaldi, G. (1991). *L'oikeiosis peripatetica in Ario Didimo en el 'De finibus' di Cicerone*. Firenze: Casa Editrice Le Lettere.

- Pembroke, S. (1971). Oikeíosis. En A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*. Londres: The Athlone Press.
- Pesce, D. (1977). *L'etica stoica nel terzo libro del de finibus*. Brescia: Paideia.
- Radice, R. (2000). *Oikeíosis, Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*. Milano: Vita e Pensiero.
- Schofield, M. y Striker, G. (eds.) (2007). *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*. Cambridge: University of Cambridge Press.
- Spanneut, M. (1984). Influences stoïciennes sur la pensée morale de saint Thomas D'Aquin. *Studi Tomistici*. (pp. 59-79). Vaticano.
- Verbeke, G. (1983). *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.