



Tópicos (México)

ISSN: 0188-6649

Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía

Svensson, Manfred

Los primeros comentadores protestantes de la *Ética a Nicómaco*
(1532-1599) y el problema de la mutabilidad de la ley natural

Tópicos (México), núm. 61, 2021, Julio-Diciembre, pp. 11-37
Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía

DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v0i61.1170>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323069872001>

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

redalyc.org
UAEM

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.v0i61.1170>

The First Protestant Commentators of the *Nicomachean Ethics* (1532-1599) and the Problem of Natural Law's Mutability

Los primeros comentadores protestantes de la *Ética a Nicómaco* (1532-1599) y el problema de la mutabilidad de la ley natural

Manfred Svensson

Universidad de los Andes, Chile

msvensson@miiuandes.cl

<https://orcid.org/0000-0002-9896-1752>

Recibido: 04 – 04 – 2019.

Aceptado: 06 – 06 – 2019.

Publicado en línea: 23 – 06 – 2021.



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

Abstract

The article presents a general introduction to the commentaries on the *Nicomachean Ethics* written by Protestant authors during the 16th century. A unilateral view of the intellectual history of this period, caused by Luther's anti-Aristotelianism, is thus corrected. The article attends to the way in which these authors address the natural law text of EN V, 7, particularly their discussion of the peculiarly Aristotelian thesis about the mutability of natural law.

Keywords: Protestantism; Aristotle; *Nicomachean Ethics*; natural law.

Resumen

El artículo ofrece una introducción al conjunto de los comentarios a la *Ética a Nicómaco* escritos por autores protestantes durante el siglo XVI. Se corrige así la unilateral impresión que el antiaristotelismo de Lutero ha dejado sobre la historia intelectual del periodo. Exponemos el modo en que estos comentadores tratan la idea de lo justo por naturaleza en EN V, 7, y en particular la singular tesis aristotélica sobre la mutabilidad de lo justo natural.

Palabras clave: protestantismo; Aristóteles; *Ética a Nicómaco*; ley natural.

1. Introducción

Según una común narrativa, la Reforma protestante habría traído consigo el abrupto ocaso de la tradición aristotélica como marco compartido de la formación universitaria.¹ Dicha narrativa ha tenido tono de denuncia en la apologética católica, pero ha existido también como expresión de moderno triunfalismo protestante. Pero sea como lamento o como celebración, este relato contrasta de modo severo con lo que sabemos respecto de la continuidad de la tradición aristotélica durante los trastornos religiosos del siglo XVI. Su adopción como estándar científico y como obra determinante del currículum está fuera de toda duda (Freedman, 1985). Ya en 1983 Charles Schmitt corrigió de modo enfático la generalizada impresión sobre el período de la post-Reforma, postulando que, entre 1550 y 1650, la tradición del comentario habría sido más fuerte entre los protestantes (cfr. Schmitt, 2004, pp. 46–47). A la luz del conocimiento que hoy tenemos de las variadas formas del aristotelismo en el catolicismo tempranomoderno, no sólo en Europa (Lines, 2005), sino también en América (Aspe, 2018), dicha afirmación puede considerarse exagerada. Pero sí cabe decir que en el siglo XVI hay un conjunto variado y numeroso de tradiciones confesionales y supraconfesionales de comentario aristotélico. Según una célebre observación de Charles Lohr, los comentarios a Aristóteles entre 1450 y 1650 exceden en número a los comentarios de todo el milenio que va de Boecio a Pomponazzi (cfr. Lohr, 1991, p. 49). Podemos precisar esta afirmación señalando que, incluso limitándonos a los comentarios protestantes del siglo XVI, nos encontramos en dicho período con más comentarios que la suma de los estudiados por Joaquín García-Huidobro en su reciente obra sobre el conjunto de los comentaristas medievales de la *Ética* (García-Huidobro, 2018).

La identificación de los comentaristas relevantes en el campo protestante ha provenido ante todo de los grandes estudiosos del Renacimiento del siglo XX, como los mencionados Schmitt (2004) y Lohr

¹ La investigación para este artículo fue realizada gracias al proyecto Fondecyt Regular nr. 1170628: “De Felipe Melanchthon a Johannes Eisenhart. La distinción entre lo justo legal y lo justo natural en los tempranos comentarios protestantes a *Ética a Nicómaco* V, 7 1134b18-1135a5”. Por sus comentarios agradezco a José Antonio Poblete y a Joaquín García-Huidobro.

(1988 y 1991). Este origen en la historiografía del Renacimiento ha tenido por efecto la integración de estos comentadores protestantes en una aproximación no confesional a la historia del periodo, con los evidentes beneficios que esto trae consigo. En efecto, el intento por enmarcar este fenómeno dentro de un marco confesional y nacional, por el que Peter Petersen había presentado una historia del aristotelismo “en la Alemania protestante”, apenas incluyó a una décima parte de los autores que aquí consideraremos (Petersen, 1921). Pero, si bien la aproximación desde la perspectiva de la historia intelectual del Renacimiento presenta obvias ventajas, ella ha significado que en dicha discusión no sea incorporada la cuestión de la medida en que estos comentadores protestantes se preguntaron por la legitimidad de esta continuidad entre ellos y el pasado. La respuesta a esa pregunta había que buscarla entre los historiadores de la teología, que al menos desde el siglo XIX y en adelante fueron ciegos a estas continuidades. Hoy podemos, sin embargo, constatar importantes cambios en el estudio de la Reforma, los cuales permiten integrar estas visiones. Estos cambios pueden ser sintetizados en términos de mayor acentuación de la continuidad en dos direcciones: la continuidad entre la Reforma y su pasado medieval, y la continuidad entre la Reforma y el gradual establecimiento de un pensamiento institucionalizado en la Escolástica protestante (Svensson, 2016a). La situación presente nos permite cruzar de modo provechoso el trabajo de los historiadores de la teología y de los estudiosos del Renacimiento con miras a comprender cuánto hay de distintivo en la temprana recepción protestante de Aristóteles.

Son varias las razones por las que resulta pertinente concentrar este estudio en la *Ética a Nicómaco*. La principal de ellas es que en esta obra se habían concentrado las primeras críticas de Lutero a Aristóteles. Mientras que en su escrito *A la nobleza de la nación alemana* aconseja el estudio de la *Lógica*, la *Retórica* y la *Poética* (WA, 6, 457-458),² en la *Disputación sobre la naturaleza y la gracia* (popularmente conocida como *Disputación contra la teología escolástica*) escribe que “la *Ética* completa de Aristóteles es el mayor enemigo de la gracia” (WA, 1, 226). En efecto, las críticas de Lutero a Aristóteles bien pueden ser enmarcadas en la tradición de antiaristotelismo agustiniano que existe desde el siglo XIII; pero, en esa temprana versión, las críticas se concentraban en asuntos

² Citamos la obra de Lutero (WA, volumen y página) según *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe* (1883-2009).

de filosofía teórica —eternidad del mundo, resurrección del cuerpo, conocimiento de singulares por parte de Dios—, mientras que en Lutero la crítica se concentra de modo casi exclusivo en las tensiones que la tradición agustiniana podría tener con la dimensión práctica del aristotelismo. En particular, el acento recae en la oposición que Lutero ve entre la concepción de justificación que encuentra en Pablo y Agustín, y la noción aristotélica de que uno pueda volverse justo por la repetición de actos justos (Svensson, 2016b). Según la radicalidad con la que fueran entendidas algunas posiciones características del protestantismo, la *Ética* podía resultar un libro incluso más difícil de aceptar que lo imaginado por el mismo Lutero. Desde el trasfondo agustiniano que aquí hemos esbozado se podría haber objetado tanto la concepción de “justicia” como la de “libertad” contenidas en la obra. Puede haber también tensiones entre el pesimismo antropológico de la tradición agustiniana y el lugar que en la *Ética* ocupa la felicidad (Zumkeller, 1963). Si la *Ética* superó estos escollos y fue objeto de recepción fecunda entre los primeros protestantes, *a fortiori* cabría esperar una positiva recepción del resto del *corpus* aristotélico.

El presente estudio se limita a los más tempranos comentarios protestantes al texto aristotélico, en concreto a aquellos cuya primera edición alcanzó a publicarse durante el siglo XVI. Si se extiende la mirada al siglo siguiente, hasta el ocaso del género del comentario como herramienta pedagógica, se llega a contar con casi medio centenar de comentarios a la *Ética* por parte de autores protestantes. Dada la centralidad que la recepción de la *Ética a Nicómaco* ocupa en la cultura occidental, procurar cubrir el vacío que hay en lo que respecta a estos comentadores es una justificación suficiente para nuestro estudio. Limitándonos aquí al siglo XVI, periodo en el que veintiún comentarios son publicados, se procurará combinar una visión de conjunto con un intento por identificar rasgos distintivos de algunos comentaristas. Esto se hará con peculiar atención al modo en que en estos comentarios es recibida la comprensión de lo justo por naturaleza, otra materia en que ha habido disputas respecto del papel desempeñado por el protestantismo. Nuestra investigación presta, por último, especial atención al modo en que estos comentadores consideran la peculiar tesis aristotélica respecto de la mutabilidad de lo justo natural.

Para presentar de un modo satisfactorio estos problemas, se atenderá a los distintos contextos universitarios de los que nacen estos textos y a los nexos entre sus respectivos autores. Como bien ha escrito

Merio Scattola, si se quiere alcanzar una adecuada comprensión del papel que ha ocupado la idea de ley natural en el siglo XVI, no basta con saltar de cumbre en cumbre; una imagen mucho más reveladora se alcanza cuando se atiende a lo que ocurre en los valles, atendiendo a los cientos de profesores que usaron este texto como el vehículo de sus enseñanzas filosófico-morales (Scattola, 1999, p. 5). En la clasificación que así presentamos adquiere, sin embargo, una particular importancia la pregunta por la medida de la influencia de Felipe Melanchthon sobre estas primeras generaciones de comentadores. El presente artículo por una parte ofrece un panorama general del alcance de dicha influencia, cuya importancia es ampliamente admitida. Por otra parte, se muestra que esta influencia no es la del creador de una escuela, sino la de un inspirador que mueve a sus correligionarios a enfrentar las preguntas del texto aristotélico. Por último, nos parece pertinente finalizar esta introducción destacando que los comentarios aquí considerados reflejan ciertas singularidades del siglo XVI. Con frecuencia se alude a la recepción que habría tenido la obra de Francisco Suárez entre los escolásticos protestantes, como si éste fuese el tipo de indicio que debamos buscar para confirmar la vitalidad del aristotelismo entre ellos. Pero la recepción de Suárez naturalmente tiene lugar no en el siglo XVI, sino en el siglo siguiente; e incluso entonces es casi inexistente en los comentarios a la *Ética* (un pensador católico mucho más relevante en este sentido sería Francisco Piccolomini). Como se podrá ver, durante el siglo XVI los comentadores protestantes de Aristóteles mantienen una independencia mucho mayor respecto de sus contemporáneos católicos, aunque el común cultivo de las fuentes antiguas y medievales les permite mantener también así un universo intelectual compartido.

2. Melanchthon y los otros aristotelismos protestantes

Como hemos señalado, dirigiremos a continuación nuestra atención a un amplio conjunto de comentarios del siglo XVI. En su revisión general del aristotelismo protestante, Petersen añadía a Melanchthon apenas el nombre de Camerarius como comentador de la *Ética* (cfr. Petersen, 1921, pp. 109–127). El elenco se amplió sustancialmente, como hemos señalado, por las investigaciones de Schmitt y Lohr, pero seguía tratándose de catálogos que no ofrecían descripción alguna del tipo de comentarios en cuestión. En otro lugar (Svensson, 2019) he ofrecido un panorama más acabado de esta tradición de comentarios a la *Ética* hasta su ocaso a fines del siglo XVII. Aquí consideraré sólo la primera mitad de

dicha historia, y excluiré cuatro de los veintiún comentarios que emanan de instituciones protestantes durante el siglo XVI. Las exclusiones son de dos tipos. Por una parte, excluyo los comentarios de Talon Omer y Pedro Mártir Vermigli. A pesar de la enorme importancia del segundo (cuya obra tiene, en el siglo XVI, una influencia comparable a la de Calvino), estos dos comentarios se limitan a los primeros libros, omitiendo así el libro V, en el que se encuentra la discusión sobre la justicia. Por otra parte, excluyo los comentarios de Simon Simonius y Justus Velsius, que, si bien proceden de territorios protestantes, fueron expulsados de dicha cultura por acusaciones de herejía. Nuestro objeto son los autores que formaron, pues, parte del *mainstream* de la cultura protestante y que usaron sus comentarios al libro V para la reflexión sobre las perennes preguntas en torno a la idea de algo justo por naturaleza.

Los autores cuyos comentarios consideraremos son, en consecuencia, los siguientes (las fechas señaladas a continuación son las de nacimiento y muerte, junto con la de la primera edición o impresión del comentario a la *Ética* de cada autor): Felipe Melanchthon (1497-1560, 1529), Johannes Lonicerus (1499-1569, 1540), Otto Werdmüller (1511-1547, 1545), Jacob Schegk (1511-1587, 1550), Andreas Hyperius (1511-1564, 1553), Theodor Zwinger (1533-1588, 1566), Joachim Camerarius (1500-1574, 1570), Víctor Strigelius (1524-1569, 1572), Samuel Heiland (1533-1592, 1579), Wilhelm Hilden (1551-1587, 1585), John Case (1546-1600, 1585), Owen Günther (1532-1615, 1585), Wilhelm Scribonius (1550-1600, 1586), Matthias Bergius (1536-1592, 1591), Theophilus Golius (1528-1600, 1592), Rudolph Goclenius (1547-1628, 1598) y Carl Bang (*fl.* 1596-1599, 1599). Una mirada atenta a esta lista permite constatar con facilidad dos hechos que hablan de recepción pareja. El primero de ellos es cronológico: al menos por lo que respecta al siglo XVI, estamos ante una recepción que no tiene altos y bajos, sino que se desarrolla de modo similar en cada década de la centuria. El segundo hecho es de naturaleza confesional: estamos ante una bastante pareja distribución de los autores entre el mundo calvinista (al que pertenecen Werdmüller, Vermigli, Case, Zwinger, Hyperius, Goclenius, y Strigelius al final de su vida) y el mundo luterano (los restantes). Parte de la explicación para esta similar recepción se encuentra desde luego en la situación *de facto*: dado el lugar central del *corpus* aristotélico en las instituciones educacionales de todas las tradiciones confesionales, lo extraño sería la ausencia de tales comentarios. Pero a esto se suma la fuerte influencia que Melanchthon,

a pesar de su trabajo en el centro del luteranismo, continuaría ejerciendo sobre pensadores de tradición calvinista (Frank y Selderhuis, 2005).

Existen razones de sobra para continuar considerando a Melanchthon como la figura más influyente —aunque no necesariamente la más preclara— del temprano aristotelismo protestante. Melanchthon había llegado a la Universidad de Wittenberg con un considerable entusiasmo por Aristóteles, entusiasmo que incluía el proyecto de una edición de las obras del Estagirita por parte de círculos de humanistas alemanes (cfr. Kuropka, 2002, p. 24). Entre 1519 y 1525, sin embargo, la influencia de Lutero lo alejó de Aristóteles (cfr. Scheible, 2010, p. 147). Con todo, no se trata de un rechazo de la filosofía, pues la enseñanza de Aristóteles es reemplazada durante este periodo por la del *De officiis* de Cicerón. La vuelta a Aristóteles a partir del año siguiente incluye ya en 1528 un interés por la *Ética*, según revela una carta a Joachim Camerarius. Ahí declara el propósito de publicar una edición enmendada de ésta, a la que añadiría “escolios que ayuden a los lectores en tan oscura y enigmática disputación” (CR, 1, 983).³ En 1529 publica el primero de sus comentarios a esta obra, el cual, tal como los restantes, consistiría sólo en tales escolios, no en una versión del texto aristotélico (cfr. Kuropka, 2002, pp. 24–29). En dicha versión de 1529 estas *Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis* cubren sólo los libros I y II. A partir de 1532, la obra incluye los libros III y V, el quinto con mayor detención que el tercero. Cabe notar, por cierto, que un año antes publicó un comentario que explica exclusivamente el libro V, aunque dicho texto no es recogido por las ediciones de sus obras y su existencia fue por primera vez notada por Kuropka (2002, pp. 239-242). En 1535 publica un comentario a estos mismos cuatro libros, que se publica con un comentario a los primeros tres libros de la *Política*, y en 1545 publica una versión totalmente nueva de los cuatro libros. La versión definitiva de los libros I, II y III es publicada en 1546, mientras que el libro V sigue reteniendo la atención de Melanchthon hasta una última revisión en 1560, el año de su muerte. Como se puede apreciar, los libros seleccionados revelan una evidente finalidad práctica: quedan fuera tópicos como la primacía de la vida intelectual (libro X) o la discusión de las virtudes intelectuales (libro VI). Como algunos estudiosos han notado, incluso la descripción de Melanchthon como aristotélico es poco útil: Aristóteles

³ Citamos la correspondencia de Melanchthon, así como su comentario a la *Ética*, según la edición del *Corpus reformatorum* (CR, volumen y columna).

le sirve para el planteamiento de problemas, pero con frecuencia son otras las tradiciones que le sirven para resolverlos (cfr. Frank, 1995; para una caracterización general de la aproximación de Melanchthon a estos tópicos, cfr. Frank, 2017). Pero, al margen de cuán estricto fuese su aristotelismo —en algunos sentidos más sustantivo que lo sugerido por Frank—, aquí nos importa subrayar su enorme significado para la formación de una tradición aristotélica en el seno del protestantismo, una tradición que a su vez supo mantener de él la natural independencia que adquiriría al enfrentarse a las grandes obras de la tradición filosófica antigua.

Ya hemos mencionado el caso de Joachim Camerarius. Aquí nos encontramos no ante un discípulo de Melanchthon, sino ante un par: Camerarius, un poco más joven que Melanchthon, se encontraba entre los principales filólogos del siglo XVI en el Sacro Imperio (según algunos, inferior sólo a Erasmo). En 1521 había llegado desde Erfurt para continuar en Wittenberg sus estudios, y, como muchos otros estudiantes, fue acogido por Melanchthon en su propio hogar. En 1525 ya dirigía el Egidiengymnasium de Núrnberg, y una década más tarde sería llamado a la Universidad de Tübingen. Ahí participaría en una profunda reforma de la universidad, reforma que contaría con la colaboración de Melanchthon. Cabe notar que, tras la adhesión del territorio a la Reforma, los estatutos universitarios de 1535 habían ordenado enseñar la ética y la política con base en los escritos bíblicos en lugar de textos paganos. Tras menos de un año de desempeño en la Facultad de Artes, Camerarius ya había logrado revertir dicha medida, quedando estipulado desde 1536 el deber de enseñar estas disciplinas con base en Aristóteles (cfr. Hofmann, 1982, p. 124). Pero no es en Tübingen, sino durante su periodo final como profesor en Leipzig (desde 1541 a 1574), que Camerarius completa su propio comentario a *EN*. Publicado de modo póstumo en 1578 (Lohr erróneamente consigna una edición de 1570), este comentario todavía sería utilizado en el siglo XIX.

Si Camerarius es un par, autores como Werdmüller, Strigelius, Bergius y Günther pueden ser contados más propiamente como discípulos de Melanchthon. Cabe notar que éstos pasan por Wittenberg a lo largo de la extensa carrera de aquél: Werdmüller (sobre cuyo comentario puede verse Baschera, 2014) realizó su maestría en artes bajo Melanchthon entre 1536 y 1538; Strigelius, entre 1542 y 1544, mientras que Bergius y Günther la realizan en la segunda mitad de la década siguiente. Sus respectivos comentarios a la *Ética* están además separados

por cuatro décadas e ilustran tanto la dispersión confesional como geográfica de la influencia melanchthoniana (terminarían enseñando en Zúrich, Heidelberg, Núrnberg y Helmstedt, respectivamente). Del último de estos lugares, de hecho, emanarían comentarios a *EN* hasta fines del siglo XVII. En Tübinga, en tanto, nos encontramos con una tradición local considerable (Toste, 2012) y con cierta independencia de Melanchthon. Es cierto que éste influye ahí desde 1534, y es cierto también que Camerarius se desempeñaría en Tübinga por algunos años. Pero el más destacado comentador de la Facultad de Artes, Jacob Schegk, es de los pocos profesores que, perteneciendo a ella desde antes de la adopción de la Reforma y el inicio de la influencia melanchthoniana, continuó ejerciendo cargos de autoridad por el resto de su carrera.⁴ Schegk escribe también el prólogo al comentario de Samuel Heiland, otro profesor de larga trayectoria en la Facultad de Artes. Dicho comentario sería además objeto de una interesante excepción en Wittenberg. Una reforma al currículum de la Facultad de Artes en Wittenberg en 1605, cuyo propósito era el reemplazo de los comentarios por el exclusivo estudio de las fuentes, tuvo que hacer una excepción con el comentario de Heiland, cuyo uso siguió así siendo permitido (cfr. Kathe, 2002, pp. 216–217).

Los comentaristas que no hemos tocado aún comentan en general la *Ética* como parte de sus labores académicas en otras instituciones. Lonicerus, por lo pronto, publica ya en 1540 (apenas una década después de la fundación de la Universidad de Marburgo como primera universidad protestante) un comentario en el que no hay huella del maestro de Wittenberg (con quien dos décadas antes había colaborado en ediciones de otros autores griegos). También Hyperius realiza su trabajo en Marburgo, mientras que comentarios como los de Golius y Vermigli se originan en Estrasburgo. Hilden se desempeña en Leipzig y en el Gymnasium de Berlín (Noack y Splett, 2009), Scribonius en el Gymnasium de Korbach y Zwinger como humanista en Basilea. Mientras que Hyperius y Vermigli son relevantes ante todo para la historia de la teología del siglo XVI, los restantes autores son de confesión protestante, pero concentraron sus labores en las facultades de artes liberales y en la educación gimnasial. Con todo, debemos enfatizar que estas facultades se encontraban estrechamente vinculadas: un eminentísimo profesor de la

⁴ El principal historiador de dicha facultad, Norbert Hofmann, yerra al afirmar que Schegk no comentó la *Ética a Nicómaco* (cfr. Hofmann, 1982, p. 138).

Facultad de Artes de Marburgo, Rudolph Goclenius (a quien se suele atribuir la creación de los términos “psicología” y “ontología”), publicó en 1598 su “supercomentario”, el cual une el incompleto comentario de Vermigli con el de Hyperius, junto a las glosas marginales del mismo Goclenius. Por último, cabe notar que también en Wittenberg esta tradición persiste de un modo singular, aunque investigaciones previas la han dado por acabada. En efecto, dado que los manuales de Melanchthon fueron relegados a la educación escolar, y la cátedra de ética no volvió a ser fuerte durante el resto del siglo XVI, la tradición parecía haber acabado ahí tempranamente (cfr. Kathe, 2002, pp. 134-219). Pero un comentario del danés Carl Bang (ignorado por Lohr), publicado en 1599, nos muestra su sostenida presencia, que sería además continuada en el siglo siguiente. Puede ser pertinente notar, además, que en dicho comentario Melanchthon es el único autor contemporáneo de Bang al cual se hace referencia expresa (cfr. Bang, 1599, cap. 3 [texto no paginado]). En sus prólogos, los comentadores posteriores suelen, en efecto, ser enfáticos respecto del papel que había desempeñado Melanchthon para ellos (cfr. Bergius, 1591, p. 15; Strigelius, 1572, p. 4; Werdmüller, 1545, p. 25), un hecho que contrasta con la total ausencia de referencias a Lutero.

Generaciones más tarde, Leibniz elogiaría los textos de Melanchthon como “pequeños sistemas a partir de las partes de la filosofía, acomodados a las verdades de la revelación y útiles en la vida civil” (Leibniz, 2015, Discurso preliminar, secc. 12.). Bien cabe decir que, en sus líneas generales, este espíritu es el que caracteriza también al conjunto de los comentaristas influenciados por Melanchthon. Sin embargo, esta influencia es recibida de modos que llevan a tipos muy variados de comentario. El de Werdmüller, por ejemplo, posee una estructura bastante atípica: se encuentra dividido en dos libros, de los cuales sólo el segundo es una suerte de síntesis y comentario de la *Ética*. El primero, en cambio, es una selección de sentencias clásicas de dicha obra, cuya explicación sirve de introducción a la disciplina. Se trata de un comentario erudito, en el que sentencias de los salmos ilustran en hebreo las tesis aristotélicas; al mismo tiempo, esa erudición se encuentra atravesada por el espíritu de utilidad pública que menciona Leibniz: se discute en detalle la utilidad de la ética para cada una de las disciplinas, desde la religión hasta la medicina (cfr. Werdmüller, 1545, pp. 96-207). La mayor parte de estos comentarios, en efecto, refleja marcadamente su propio origen y fin pedagógico. El comentario de Golius posee una catequética

estructura de preguntas y respuestas. El prólogo al de Heiland, escrito por su decano, Georg Liebler, describe aptamente el conjunto al decir que esta obra puede ser considerada “tanto epítome como comentario” (Heiland, 1579, *prol.*). Con todo, hay significativas diferencias entre los comentadores: algunos procuran acercarse más a la síntesis pedagógica, otros al comentario erudito (aunque ninguno pierde de vista la finalidad práctica). Así, en comentarios como los de Heiland, Golius o Lonicerus prima el objetivo pedagógico, mientras que la erudición se acentúa en los de Scribonius, Hyperius, Vermigli, Günther, Strigelius y Schegk. Un grupo aparte lo conforman aquellos autores que comparten tanto el afán pedagógico como el científico, pero cuya erudición es más filológica que filosófica, como puede verse en Bergius, Zwinger y Camerarius.⁵ Esta clasificación debe, con todo, hacerse con muchos matices: el afán pedagógico no se pierde de vista tampoco en los más eruditos, y entre los más pedagógicos hay algunos que son arrastrados por sus intereses predilectos a reflexiones sin directa relevancia práctica; además, entre los que tienen una considerable preocupación filológica, como Camerarius, ésta no eclipsa las filosóficas. Pero la clasificación es posible. En el comentario de Schegk, por ejemplo, se llega con prisa a problemas metafísicos de primera magnitud, como la diferencia entre ser bueno *per se* o serlo por participación (cfr. Schegk, 1550, p. 422). Günther, por su parte, reconoce explícitamente en su prólogo que lo ha guiado más el cultivo del ocio que el afán exhortativo (cfr. Günther, 1585, ep. dedic.).

Antes de abordar el modo en que se comenta *EN V, 7*, cabe aquí detenernos en la visión general de la ética aristotélica que transmiten estos comentadores. La historia de la disciplina es frecuentemente relatada desde su comienzo socrático (con la imagen ciceroniana de Sócrates como quien baja la filosofía a la ciudad), hasta su punto culminante en Aristóteles.⁶ ¿Pero en qué sentidos se entienden estos autores a sí mismos como aristotélicos? Ninguno de ellos manifiesta dudas respecto

⁵ Deufert (2011, p. 36, n. 114) observa, por ejemplo, que Bergius usa nueve traducciones completas y cuatro incompletas, la mayoría de su propio siglo. Esta atenta preocupación por las traducciones se vuelve importantísima una vez que se pone en contexto de disputa con los ramistas: ellos buscan un saber altamente esquematizado, mientras que autores como Bergius y Giffen están preocupados tanto por la fidelidad al texto como por la elegancia.

⁶ Estas discusiones se encuentran típicamente en los prólogos y en las discusiones sobre el carácter de la filosofía práctica a propósito del primer libro

de la suprema utilidad de Aristóteles para la enseñanza de la ética, una primacía que es compatible con una variada presencia de otras fuentes. Cicerón es la principal, aunque, así como Werdmüller interactúa con Ulpiano, los comentadores con más interés filosófico, como Schegk, lo hacen con Platón. La presencia de esta literatura no es poco común entre los comentaristas de épocas previas, pero el eclecticismo es claramente más acentuado en el siglo XVI (Blank, 2008; Schneider, 1997). No se trata, con todo, de una acrítica amalgama de posiciones incompatibles entre sí. Si la apelación de Melanchthon a las nociones comunes puede mostrar una entusiasta aproximación al estoicismo, Camerarius inicia su comentario afirmando que la ética se habría visto corrompida por el rechazo estoico de la partición aristotélica del alma (Camerarius, 1578, p. 6). Predomina, pues, un marco aristotélico dentro del cual son integradas otras voces antiguas para plantear o resolver problemas, y en esa resolución las preferencias de los comentadores pueden ser muy distintas unas de otras. Hay, pues, una extendida aceptación de una comprensión aristotélica de la filosofía práctica, de su distinción aristotélica respecto de la filosofía teórica, de su tripartición en política, ética y economía, y de la resultante caracterización de la ética (para estos puntos, cfr. Bergius, 1591, p. 4; Camerarius, 1578, p. 2; Günther, 1585, pp. 1 y 19-20; Vermigli, 1582, p. 4; Heiland, 1579, p. 1; Hyperius, 1586, p. 14 y Werdmüller, 1545, p. 24). Familiarizados ya con esta tradición, evaluaremos el modo en que estos autores se apropián de una materia específica dentro de esta concepción aristotélica, la noción de lo justo natural tal como se encuentra en los comentarios a EN V, 7.

3. La ley natural y su mutabilidad

Al dirigirnos a la pregunta por lo justo natural planteada en el libro V, no estará de más partir señalando que la presunción de un quiebre con la tradición iusnaturalista en el temprano protestantismo se encuentra hoy completamente desacreditada. Tal como el presunto quiebre respecto de Aristóteles, la ruptura imaginada respecto de la teoría de la ley natural es denunciada en una amplia literatura católica y celebrada en cierta literatura protestante. Pero tanto la literatura de denuncia como la de celebración arrancaban de la especulación sobre las implicaciones que, se imaginaba, la Reforma *tendría que haber tenido* respecto de la teoría

de EN. A modo de ejemplo, cfr. Bergius (1691, pp. 4-7) y los prólogos y epístolas dedicatorias en la obra de Heiland, Scribonius e Hyperius.

de la ley natural.⁷ Muy distintas son las conclusiones a las que se llega al simplemente considerar las fuentes y ver la omnipresencia de la reflexión sobre la ley natural en la literatura jurídica y política, en los tratados polémicos y en la reflexión teológica sistemática. Como señala una reciente revisión de la literatura al respecto, “la narrativa de quiebre protestante respecto de la ley natural ha sido definitivamente superada” (Ballor, 2012, p. 195). Hoy no es este hecho el que requiere de mayor esclarecimiento, sino las tesis específicas que eran defendidas respecto de la ley natural.

Cabe notar que el interés de estos comentadores por el libro quinto y el problema de la ley natural ahí tratado suele encontrarse ya en las introducciones a sus respectivos comentarios. Este tipo de introducciones se volverían, como ha notado Horst Dreitzel, un elemento típico del comentario protestante cfr. (Dreitzel, 2009, p. 333), y en aquéllas típicamente se plantean preguntas respecto de la articulación entre el naciente protestantismo y las preguntas filosófico-morales de la obra aristotélica; nos muestran así que hay conciencia de potenciales tensiones, pero también que hay confianza en que éstas pueden ser resueltas. El más común marco para tal resolución es la distinción entre ley y evangelio. Ésta no es aquí una distinción entre el antiguo y el nuevo pacto, sino entre los imperativos divinos y los indicativos que nos revelan lo ya hecho por Dios a favor del hombre. Según Lutero, saber distinguir de este modo ley y evangelio es el arte que hace a un teólogo; como señala Melanchthon en el prólogo a su comentario, la filosofía moral entraña precisamente con tal distinción: al obligar a mostrar el carácter no salvífico que tiene la enseñanza moral aquí ofrecida, ella “ilustra los géneros de doctrina” (CR, 16, 277).⁸ Las razones para tal presencia de un tópico no central para Aristóteles son

⁷ Este tipo de deducción a partir de una mal explicada comprensión de la “corrupción total” puede, por ejemplo, verse en Hervada (1987, pp. 198–205).

⁸ Existe una amplia discusión sobre la medida en la que las principales autoridades tempranas del protestantismo coinciden o no con la tripartición del propósito de la ley (delator, político y didáctico) elaborada por Melanchthon. Baste aquí con notar que dicha discusión no resulta relevante para el enfoque adoptado en el presente artículo, pues ni Melanchthon ni los restantes comentadores acuden a esta tripartición cuando discuten la ley en sus comentarios a Aristóteles. Para efectos de estos comentarios sí cabe, pues, sostener que hay un simple esquema de relación entre ley y evangelio al margen

múltiples: a lo largo de su recepción en el contexto cristiano, la ética de virtudes que se encuentra en Aristóteles ya había sido recibida en un marco en el que la ley desempeña un papel significativo; en el mundo tardomedieval, la misma teología moral había tenido un giro desde la reflexión en torno a los pecados capitales hacia el decálogo. En el contexto de la Reforma, se añade el hecho de que la reflexión filosófico-moral es tratada de la mano del contraste entre ley y evangelio: al concebir la relación entre filosofía moral y cristianismo a partir de este binomio ley/evangelio, no es extraño que, dentro de la filosofía moral, la ley adquiera una significativa preponderancia. Así puede verse en el prólogo de Melanchthon, quien, tras señalar la mencionada distinción como primera utilidad de la filosofía moral, menciona la enseñanza de la ley natural como la segunda (cfr. CR, 16, 278-179). Conviene, con todo, situar esto en la proporción debida. Si se compara el comentario de Melanchthon con el texto de Aristóteles que está discutiendo, la ley es objeto de discusión especialmente detenida, al presentarse tanto en el prólogo de la obra como al comentar el libro V. Pero Melanchthon y los restantes comentadores que aquí estudiamos conservan una equilibrada discusión sobre las virtudes y de los restantes tópicos de la ética aristotélica.

En los restantes comentadores puede constatarse esta misma aproximación y, así, no es de extrañar que la reflexión sobre la ley desempeñe un papel mayor al que tendría en un comentario a Aristóteles que carezca de esta inspiración (cfr. Heiland, 1579, p. 3; Scribonius, 1589, ep. dedic.; Vermigli, 1582, pp. 8-9 y Strigelius, 1572, pp. 21-22). Werdmüller, por ejemplo, abre su definición de la ética señalando que ella se ocupa de las virtudes, pero no pasa una línea sin estar ya en la consideración de la ley (cfr. Werdmüller, 1545, p. 24). De hecho, entre los autores que aquí estamos considerando, este fenómeno se da con menor intensidad (o no se da en absoluto) en aquéllos que, como Zwinger o Case, responden de modo más significativo a un impulso humanista que a uno protestante. Zwinger, por ejemplo, no toca el tópico, mientras que Case (1616, p. 374) alude a la distinción entre ley y evangelio, pero sin ofrecer una explicación típicamente protestante de ella. A lo anterior, por último, cabe añadir que, siendo el texto enseñado en la Facultad de Artes, su enseñanza podía ofrecerse como preparación

de aquellos variados usos que, en sus obras teológicas, los autores en cuestión pueden dar a la ley.

no sólo para la Facultad de Teología, sino también para la de Derecho. Algunos comentarios son de hecho explícitos en su declaración de estar ilustrando “respecto de las fuentes del derecho civil” (Hilden, 1585, ep. dedic.), “para quienes quieren ascender a la Facultad de Derecho” (Scribonius, 1589, ep. dedic.). Werdmüller dedica su undécimo capítulo completo a este carácter propedéutico de la ética.

¿Pero qué tesis respecto de la ley natural puede encontrarse en estos textos? Responderemos a esta pregunta concentrándonos en la singular tesis aristotélica sobre la mutabilidad de lo justo natural. Recordemos que, en *EN* V, 7, Aristóteles limita la inmutabilidad al mundo supralunar, de modo que lo justo natural entre los hombres se ve delimitado tanto respecto de lo justo legal como respecto de dicha absoluta inmutabilidad de lo divino (*EN* V, 7, 1134b 25-30). Esta tesis ha generado una larga discusión en la tradición de comentarios, que no sólo ha tenido que lidiar con la dificultad intrínseca del pasaje (y de los oscuros ejemplos con que Aristóteles ilumina su tesis), sino además con la compatibilidad entre esta tesis y el contexto cristiano en que ha sido recibida. Nuestro conocimiento de lo justo natural es algo que los tempranos comentadores protestantes en general dan simplemente por sentado, por ejemplo, con alusiones generales a la existencia de las *notitiae* como gobernadoras de la acción. Así ocurre ya en Melanchthon, quien articula la aproximación estoica con una idea originalmente desarrollada por Guillermo de Auxerre, y común en los comentarios medievales a *EN*: invoca la fuerza de la evidencia de los principios teóricos para mostrar la necesidad de unas *notitiae* equivalentes en el orden práctico (cfr. García-Huidobro, 2018, p. xxvii). Pero es característico de su comentario el modo exclusivo en que afirma la dependencia de lo justo natural respecto de tales nociones (cfr. CR, 16, 385). Cree tener que elegir entre estas nociones impresas y las inclinaciones de la naturaleza humana y, ante tal disyuntiva, responde que “es más acertado comprender como ley las nociones impresas por Dios, en lugar de los afectos” (CR, 16, 385). Melanchthon participa así de una tradición preocupada por afirmar que el derecho natural es una realidad específicamente humana, en contraste con ciertos textos jurídicos romanos en que se afirma la ley natural como algo que nos es común con los restantes animales (*Dig.* 1.1.1.3). La unilateralidad de Melanchthon en este punto puede estarlo alejando de Aristóteles, pero tal lectura se explica porque está leyendo a Aristóteles contra los juristas romanos. En otras materias, como la identificación entre ley natural e *ius gentium*, se inscribe más bien en la

larga tradición armonizadora (como lo harán también la mayor parte de los comentaristas que lo siguen). Entre éstos, algunos recurrirían al mismo paralelo entre principios prácticos y teóricos, otros apelarían de modo general a las *notitiae*, sumarían referencias implícitas o explícitas al capítulo 2 de Romanos, y añadirían argumentos en torno a la fuerza inmediata que posee la regla de oro (como lo sostiene Case, 1616, p. 376). Así, no es extraño encontrar expresas identificaciones entre el *ius naturale* y el *ius gentium* (Werdmüller, 1545, p. 96 y 276), o entre éstos y la *lex divina* o *aeterna* (Hyperius, 1586, p. 248). Naturalmente, bajo tales condiciones es difícil pensar la idea de una ley natural mudable.

Aunque se trata de una posición minoritaria, en efecto, algunos comentadores optarían por negar de modo tajante la mutabilidad de la ley natural. Esta posición puede encontrarse, por ejemplo, en una disputación sobre el libro V que Strigelius publicó en 1563, una década antes de su comentario a la obra completa (Strigelius, 1563, propositio XXI). Pero, al publicar su comentario, Strigelius ya había dejado atrás dicha posición (cfr. Strigelius, 1572, p. 426). El otro caso en que la tesis de la mutabilidad es negada es el de Camerarius, y lo hace de un modo que ilustra bien cómo la identificación de lo justo por naturaleza con la ley divina vuelve difícil la adopción de la tesis aristotélica. Pues Camerarius se aproxima aquí a Aristóteles marcando su clara preferencia por una posición socrática que para él se caracteriza por la disposición a reconocer las leyes naturales —“venerar a Dios, cuidar a los padres, no ser cónyuges entre padres e hijos, o recibir un beneficio recordándolo y con gratitud”— sin más como divinas (Camerarius, 1578, p. 231). Así, su discusión de EN V, 7 está fuertemente centrada en rechazar la comprensión del *ius gentium* como un caso de ley positiva. Un poco más adelante refuerza esto con la obra de Sófocles: “Antígona dice que no puede seguir el edicto que prohíbe enterrar a Polinises, pues sería contrario a la ley divina” (Camerarius, 1578, p. 232). En contraste con estas otras voces antiguas que identifican la ley natural y la divina, reconoce Camerarius, “Aristóteles no quiere hablar de lo divino como lo hacía Sócrates. Y dice no hablar de las cosas divinas, sino de las cosas que ocurren en la sociedad política de los hombres” (Camerarius, 1578, p. 232). Estas palabras revelan que para Camerarius está clara su diferencia respecto de Aristóteles. Sin embargo, como es común entre los comentaristas, intenta salvar la posición de Aristóteles lo más posible, sugiriendo que éste en realidad no afirmaría la existencia de tal derecho natural mudable. Las palabras de Aristóteles al respecto serían

más bien una descripción aristotélica de un error cometido por quienes no siguen esta ley: "Es como si Aristóteles quisiera decir lo siguiente, que el derecho de gentes y las leyes naturales no son en modo alguno mudables, aunque a algunos, no siguiéndolas, les parezca así y las juzguen tales" (Camerarius, 1578, p. 232). Este tipo de explicación había sido sugerida también por Miguel de Éfeso en el siglo XII (cfr. García-Huidobro, 2018, pp. 12–13), aunque no hay aquí referencia alguna a tal antecedente medieval.

Pero la identificación entre ley natural y ley divina es por supuesto problemática desde la perspectiva aristotélica, que entiende lo justo natural y lo justo legal como subdivisiones de lo justo político y que además afirma la existencia de mutabilidad en el orden de lo justo natural. Autores como Golius (1597, p. 207) y Schegk (1550, pp. 484–485) comprenden bien cuán central es el hecho de que se trata de una subdivisión de lo justo político. Pero el problema de la mutabilidad presenta, desde luego, un desafío mayor. Así, no es de extrañar que en Schegk la mutabilidad sea afirmada, pero más bien como una concesión dentro de un argumento destinado ante todo a afirmar la inmutabilidad del derecho natural. En cuanto natural, esta ley es para él tan inmutable como la naturaleza (*ius naturae ut ipsa natura est immutabilis*; Schegk, 1550, p. 486). Schegk suma a este argumento pasajes tanto de *Edipo rey* como de *Antígona*, que como hemos visto fue aducida también por Camerarius para defender dicho punto (su temporal condición de colegas en Tübingen puede explicar esta coincidencia, pues en la historia previa de comentarios a este pasaje sólo Averroes lo había vinculado con Antígona). A un nivel, por tanto, Schegk considera lo justo por naturaleza como inmutable. ¿Cómo lo compatibiliza con la tesis sobre la mutabilidad que reconoce como aristotélica? Es, de hecho, otro pasaje de la filosofía clásica el que le permite resolver dicho punto. Schegk se refiere a un pasaje del *Protágoras* platónico en el que Hipias —conocido por su crítica a las convenciones que nos apartan de lo natural— alude a la ley como "tirano de los hombres" (*Protágoras*, 337d1-3). El contexto es, pues, de clásica contraposición sofística entre *physis* y *nomos*. Es la crítica de esta comprensión de la relación entre lo justo natural y convencional lo que lleva a Schegk a introducir el problema de lo justo natural mudable. Habría entonces según Schegk una ley natural inmutable, pero ésta subsistiría en nosotros no como un fuego puro al margen de toda convención, sino sólo como llama o brasa (*cuius igniculi et fomites in nobis utcunque supersunt*; Schegk 1550, p. 486).

Parece muy plausible leer tal formulación como una alusión al ejemplo invocado por Aristóteles, según el cual lo natural tendría que ser como el fuego, que quema igualmente en todas partes (*EN* V, 7, 1134b 25). En el caso del hombre habría, según Schegk, algo de ese fuego, pero reducido a una llama menor. El derecho “político o humano”, por su parte, sería mudable por necesidad de los tiempos, las personas y otras causas (Schegk, 1550, p. 486).

El resto de los comentadores que tocan este punto —Werdmüller, Hyperius, Heiland, Günther, Scribonius— sostienen de un modo u otro la posición aristotélica. La mayoría de ellos simplemente la expone de modo breve como parte de su comentario del texto aristotélico, sin desarrollar propiamente una discusión al respecto. Melanchthon y Strigelius ofrecen desarrollos algo más extensos. La dificultad del libro V le era especialmente clara al primero de ellos. Antes de comentar por primera vez dicho libro, escribe a Camerarius pidiendo consejo: “te envío el quinto de la *Ética*, para que lo leas y, te lo ruego, me hagas ver si algo debe ser rendido de otra manera” (CR, 2, 589, solicitud que repite en CR, 2, 595). Se refieran estas inquietudes al problema de la mutabilidad de la ley natural o no, Melanchthon claramente ha lidiado de modo detenido con el problema. En su discusión, introduce el problema usando la terminología de la indiferencia. El mismo texto aristotélico daba pie para ello, al describir como justo legal aquello que originalmente es indiferente que sea de un modo u otro (*EN* V, 7, 1134b 22). Melanchthon cruza esta afirmación con otra tesis del pasaje aristotélico. Aristóteles afirma, en efecto, que entre los hombres existe lo justo natural aunque al mismo tiempo todo sea cambiante, y esta singular tesis sobre una justicia natural que al mismo tiempo concede la mutabilidad de lo humano es explicada por Melanchton con recurso a la indiferencia: “Algunas cosas son absolutamente indiferentes [*adiaphora*], otras no son absolutamente indiferentes, sino que poseen ciertas causas probables en la naturaleza, que conducen a los hombres más a una parte que a la otra, aunque pueda ocurrir lo uno o lo otro sin grave corrupción de la naturaleza” (CR, 16, 393). En esta afirmación se encuentra contenido el núcleo de su explicación. Junto con las cosas naturales absolutamente inmutables, por una parte, y las absolutamente indiferentes, por otra, habría algunas que “tienen causas muy graves que, sin embargo, no son necesarias y pueden ser ocasionalmente modificadas por la autoridad de leyes establecidas” (CR, 16, 393). Ejemplos de materias graves que, sin embargo, están sujetas a la mutabilidad y así a la voluntad del

magistrado, serían las prohibiciones de la poligamia y de la usura (CR, 16, 393-394). Éstas son materias en las que al magistrado, velando por “la tranquilidad de la vida en común entre los hombres, por la cual ante todo ha de velar”, le es lícito introducir determinaciones que “se alejan un poco de la naturaleza” (CR, 16, 394). Pero, según indica dicha formulación, estamos entonces no ante una explicación que preserve la idea de algo justo natural mudable, sino ante la afirmación de que a veces es lícito apartarse de lo justo natural (y, en consecuencia, de la razón misma). No se trata, con todo, de una formulación común en los escritos de Melanchthon, sino de una posición que parece introducirse sólo a causa de la dificultad del pasaje aristotélico que comenta.

Tal como Melanchthon, Strigelius ofrece una explicación de los grados de la ley natural en que los niveles mudables son explicados con la misma naturalidad que los inmutables. Ley natural inmutable habría ahí donde “dado lo opuesto, se destruye la naturaleza humana” (Strigelius, 1572, p. 426). Así ocurre, por ejemplo, con la prohibición de dañar al inocente. Si de la acción no se sigue algo semejante, podría pues hablarse aún de ley natural, pero de una con menor necesidad. La vulneración de las normas naturales mudables llevaría a una deformación, pero no a una destrucción de la naturaleza humana. Con esto, sin embargo, estamos también en otro sentido en una posición, comparable a la que hemos visto en Melanchthon, en que aceptar lo justo natural mudable parece significar más bien que a veces es lícito alejarse de lo justo por naturaleza. El único ejemplo que Strigelius ofrece en su escueta síntesis, en efecto, es el divorcio, que sólo menciona como ilustración, sin comentario ulterior (cfr. Strigelius, 1572, p. 426). Varios ejemplos ofrecidos por otros comentadores sugieren la misma posición. Hyperius, por ejemplo, introduce aquí el concepto de *permissio* para explicar mutaciones como las que admiten la poligamia o la usura (cfr. Hyperius, 1586, p. 251). También Werdmüller escribe que “algunas cosas naturales son mutables, como el hecho de que la usura sea ilícita” (1545, p. 276). Estos comentadores están, pues, aprovechando las palabras de Aristóteles sobre la mutabilidad de la ley natural para tratar más bien lo que la tradición precedente trata como dispensa. En cualquier caso, Hyperius afirma que, tratándose de cambios menores (*mutatio exigua*), no puede describirse estos actos como si fuesen *contra natura* (cfr. Hyperius, 1586, p. 251), y esa *mutatio exigua* contrasta con la máxima variedad que exhibiría el derecho positivo.

Esto nos lleva, finalmente, a preguntar por las causas que estos autores asignan a la mutabilidad de la ley natural. Ya hemos visto que Schegk alude a la mutabilidad de lo justo natural como algo que se da por necesidad de los tiempos, las personas y otras causas (cfr. Schegk, 1550, p. 486); pero el mismo Schegk alude más adelante al carácter imperfecto de nuestra naturaleza, que exige tal adaptación (cfr. Schegk, 1550, p. 487). Se trata de dos modos distintos en que podía recibirse la tesis aristotélica: no se trata sólo de la adaptación a una realidad práctica con alta variación, sino también al carácter pecaminoso del hombre. Entre los tempranos comentadores protestantes no parece primar de modo claro ninguna de estas explicaciones. Heiland, por ejemplo, sólo menciona la corrupción humana para explicar la mutabilidad de la ley natural (cfr. Heiland, 1579, p. 120). Günther, en cambio, considera la posibilidad de un cambio en lo justo por naturaleza en respuesta al hecho de que a veces nace un *monstrum* (Günther, 1585, p. 16), pero también escribe algo más adelante sobre la corrupción de una sociedad completa como causa para tal mutación (cfr. p. 18). Hyperius, por su parte, se limita a aludir a circunstancias por las que “sin pecado” lo justo por naturaleza “sufre alguna modificación” (Hyperius, 1586, p. 250), y Scribonius se refiere a las contadas situaciones en que una ley inferior tiene que ceder a una superior, como en el clásico ejemplo platónico según el cual no se restituye el arma a un loco (cfr. Scribonius, 1589, p. 31). Bang ofrece la que quizás sea la más original explicación al sugerir que los deberes respecto de los hombres ocasionalmente mudan, mientras que los deberes hacia Dios permanecen inalterables. Pero esta original lectura del texto aristotélico no es presentada más que en una línea (cfr. Bang, 1599, *ad EN V, 7*).

En su discusión sobre la mutabilidad de lo justo natural, los comentadores medievales no habían realizado alusión alguna al carácter caído del hombre como explicación de ésta; en ese sentido, bien cabe decir que aquí estamos ante un elemento que parece vincularse con la tradición teológica desde la que escriben los comentadores que hemos tratado. Con todo, es igualmente llamativo que sólo dos de estos comentadores realicen una observación de este tipo. De lo que, en cambio, no hay rastro alguno, es de comentadores que por la caída consideren de algún modo imposibilitado nuestro conocimiento de lo justo por naturaleza. En el caso de Strigelius, de hecho, la discusión sobre la ley natural se inicia como una discusión respecto de la conservación de la imagen de Dios en el hombre. Su preocupación por el tópico no resulta sorprendente, pues

había estado involucrado en una controversia intraluterana respecto del sentido preciso en que se afirmaba la corrupción del hombre (para esta aún insuficientemente estudiada controversia, cfr. Dingel, 2008). En su comentario a la *Ética* lo aborda de modo escueto y equilibrado: el conocimiento de esta ley sería un lente que nos permite ver tanto la existencia de esta imagen como nuestra condición caída (cfr. Strigelius, 1572, pp. 427–429). Camerarius, pocos años antes, había tratado el mismo punto en el prólogo de su comentario. Ahí es enfático respecto de la subsistencia de la imagen y respecto del carácter divino de la razón. Ya hemos visto su defensa de la identidad entre ley divina y ley natural, identidad que se funda precisamente en esta concepción de la razón como algo tenido en común con Dios (cfr. Camerarius, 1578, p. 14). Lo que se sigue de la caída, entonces, no es que debamos dudar de la razón o de la ley natural; se sigue más bien que debemos reducir las esperanzas que ponemos en la espontaneidad, reconociendo la necesidad de instrucción (cfr. Camerarius, 1578, p. 15). Son conocidas las referencias de Lutero al carácter diabólico de la razón. Eric Hutchinson ha subrayado con razón que es igualmente frecuente la referencia entre los tempranos protestantes al carácter divino aquélla (Hutchinson, 2018). La discusión sobre la ley natural, como podemos constatar, fue siempre un lugar privilegiado para dicha afirmación.

4. Conclusión

Articulados por la dialéctica protestante entre ley y evangelio y nutridos del humanismo renacentista, los comentaristas que hemos discutido muestran escasa continuidad visible con la tradición medieval. Pero a pesar de la ausencia de recepción expresa del Medioevo, el elenco de problemas al que los protestantes se enfrentan en su lectura de la *Ética* es en buena medida idéntico con el enfrentado por los comentadores medievales. El espíritu continuista con el que el temprano protestantismo recibe tanto el legado aristotélico como la teoría de la ley natural es, en efecto, algo que se encuentra cada vez más firmemente asentado. El papel que corresponde a Melanchthon en una y otra de estas materias, por otra parte, es con toda razón enfatizado. No en vano el *praeceptor Germaniae* fue designado por Dilthey como el moralista de la Reforma. Pero, como hemos visto, no sólo debe advertirse que la enseñanza de Melanchthon es acompañada por la de otros maestros, sino que es recibida y desarrollada en variadas combinaciones a lo largo del siglo XVI por lo que respecta tanto a la forma de los comentarios como

a las tesis sostenidas. Las diferencias entre estos comentadores, por otra parte, no parecen pender en caso alguno de diferencias confesionales —no hemos visto variación alguna que penda del carácter luterano o calvinista de un autor—, sino simplemente de las distintas tradiciones filosóficas de las que beben y de la dificultad misma del texto aristotélico en torno a cuya recepción los hemos comparado. Los autores discutidos nos recuerdan la vitalidad de la tradición aristotélica en el siglo XVI y la medida en que el aparentemente rutinario género del comentario siguió siendo lugar para el desarrollo de originales interpretaciones.

Bibliografía

- Aspe, V. (2018). *Aristóteles y Nueva España*. Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Ballor, J. (2012). Natural Law and Protestantism—A Review Essay. *Christian Scholar's Review*, 41(2), 193–209.
- Baschera, L. (2014). Shaping Reformed Aristotelianism: Otto Wermüller's Evaluation of the Nicomachean Ethics in *De Dignitate, usu et methodo philosophiae moralis* (1545). En L. Baschera, B. Gordon, y C. Moser (eds.), *Following Zwingli. Applying the Past in Reformation Zurich*. (pp. 209–231). Ashgate.
- Bergius, M. (1591). *Aristotelis Ethicorum, sive de moribus, ad Nicomachum libri decem*. Apud heredes Andreae Wecheli, Claudiom Marnium et Joannem Aubrium.
- Blank, A. (2008). Justice and the Eclecticism of Protestant Ethics, 1580–1610. *Studia Leibnitiana*, 50(2), 223–238.
- Camerarius, J. (1578). *Ethicorum Aristotelis Nicomachiorum explicatio accuratissima*. Andreas Wechel.
- Case, J. (1616). *Speculum quaestionum moralium in universam Aristotelis philosophi summi ethicen*. Ex officina typographica Egenolfi Emmolii, impensis Petri Kopffii.
- Deufert, D. (2011). *Matthias Bergius (1532-1592): antike Dichtungstradition im konfessionellen Zeitalter*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dingel, I. (2008). The Culture of Conflict in the Controversies Leading to the Formula of Concord (1548–1580). En R. Kolb (ed.), *Lutheran Ecclesiastical Culture: 1550-1675*. (pp. 15–64). Brill.
- (2009). Von Melanchthon zu Pufendorf. Versuch über Typen und Entwicklung der philosophischen Ethik im protestantischen Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung. En M. Mulsow

- (ed.), *Spätrenaissance-Philosophie in Deutschland 1570-1650. Entwürfe zwischen Humanismus und Konfessionalisierung, okkulten Traditionen und Schulmetaphysik.* (pp. 321–398). Max Niemeyer Verlag.
- Frank, G. (1995). *Die theologische Philosophie Philipp Melanchthons (1497–1560).* Benno.
- (2017). Praktische Philosophie. En G. Frank (ed.), *Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch.* (pp. 457–468). De Gruyter.
- Frank, G. y Selderhuis, H. J. (2005). *Melanchthon und der Calvinismus.* Frommann-Holzboog.
- Freedman, J. (1985). Philosophy Instruction Within the Institutional Framework of Central European Schools and Universities During the Reformation Era. *History of Universities*, 5, 117–166.
- García-Huidobro, J. (2018). *La recepción de la doctrina aristotélica de lo justo natural en los comentaristas medievales de la Ética a Nicómaco.* UNAM-Porrúa.
- Goclenius, R. (1598). *Meditationes ethicae sive Aristotelis Ethicorum Nikomacheion perspicua ac perquam erudita, cum moribus sacris, id est, in sacra pagina descriptis, collata explicatio Nikolaus Erben.*
- Golius, T. (1597). *Epitome doctrinae moralis.* Typis Josiae Rihelis Haredum.
- Günther, O. (1585). *Aristotelis Stageritae Ethicorum ad Nicomachum libri X.* Lucius.
- Heiland, S. (1579). *Ethica ad Nicomachum libri decem, in gratiam et usum studiosorum breviter et perspicue per quaestiones expositi.* Georg Gruppenbach.
- Hervada, J. (1987). *Historia de la ciencia del derecho natural.* EUNSA.
- Hilden, W. (1585). *Succinctae et breves e textu Aristotelis desumptae quaestiones ethicae.* Typis ac impensis autoris.
- Hofmann, N. (1982). *Die Künstlerfakultät an der Universität Tübingen. 1534–1601.* J. C. B. Mohr.
- Hotson, H. (2007). *Commonplace Learning. Ramism and its German Ramifications. 1543–1630.* Oxford University Press.
- Hutchinson, E. (2018) Reason Diabolical, Reason Divine: Philosophy, Classical Humanism, and the Scripture Principle in Philip Melanchthon and Niels Hemmingsen. En J. Minich (ed.), *Philosophy and the Christian: The Quest for Wisdom in the Light of Christ.* (pp. 214–149). Lincoln, The Davenant Press.
- Hyperius, A. (1586). *In Aristotelis Ethica Nicomachica annotationes haud inutiles.* Ex officina Oporiniana.

- Kathe, H. (2002). *Die Wittenberger philosophische Fakultät. 1502-1817.* Böhlau Verlag.
- Kuropka, N. (2002). *Philipp Melanchthon: Wissenschaft und Gesellschaft.* Mohr Siebeck.
- Leibniz, G. W. (2015). *Ensayos de teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal.* T. Guillén Vera, (ed.). Comares.
- Lines, D. A. (2005). Moral Philosophy in the Universities of Medieval and Renaissance Europe. *History of Universities*, 20(1), 38–80.
- Lohr, C. (1988). *Latin Aristotle Commentaries II. Renaissance Authors.* Leo S. Olschki Editore.
- (1991). The Sixteenth-Century Transformation of the Aristotelian Division of the Speculative Sciences. En D. Kelley y R. Popkin (eds.), *The Shapes of Knowledge from the Renaissance to the Enlightenment.* (pp. 49–58). Kluwer Academic Publishing.
- Lonicerus, J. (1540). *Librorum Aristotelis. De physica auscultatione, De generatione et corruptione, De longitudine et brevitate vitae, De vita et morte animalium, De anima. Compendium.* In officina Christiani Egenolphi.
- Lutero, M. (1883). *Werke. Kritische Gesamtausgabe. 1. Band.* Hermann Böhlau.
- (1886). *Werke. Kritische Gesamtausgabe. 6. Band.* Hermann Böhlau.
- Melanchthon, P. (1834a). *Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis.* En K. G. Brettschneider y H. E. Bindseil (eds.), *Corpus Reformatorum.* Vol. 16. 28 volúmenes. C. A. Schwetschke.
- (1834b). *Philippi Melanthoris epistolae, praefationes, consilia, iudicia, schedae academicae.* En K. G. Brettschneider y H. E. Bindseil (eds.), *Corpus Reformatorum.* Volúmenes 1-10. 28 volúmenes. C.A. Schwetschke.
- Noack, L. y Splett, J. (2009). Hilden, Wilhelm. En *Bio-Bibliographien. Brandenburgische Gelehrte der Frühen Neuzeit. Mark Brandenburg mit Berlin-Cölln 1506-1640.* (pp. 268–273). Akademie Verlag.
- Petersen, P. (1921). *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland.* Felix Meiner.
- Scattola, M. (1999). *Das Naturrecht vor dem Naturrecht.* Max Niemeyer Verlag.
- Schegk, J. (1550). *Jacobi Scheggii Schorndorffensis in reliquos naturalium Aristotelis libros commentaria planè philosophica, nunc primum in lucem edita: videlicet, in libros IIII De caelo. De ortu & interitu lib. II. Meteoron lib. IIII. De sensu & sensili I. De memoria & recordatione I. De somno*

- & evigilatione I. De insomniis I. De prædictionibus in somno I. De motu animalium I. De longa & brevi vita, *item de adolescentia & senecta, vita & morte I. De causa continente. Item, ejusdem in X. libros ethicorum annotationes longe doctissimæ.* Ioannes Hervagius.
- Scheible, H. (2010). Aristoteles und die Wittenberger Universitätsreform. Zum Quellenwert von Lutherbriefen. En H. Scheible, *Aufsätze zu Melanchthon.* (pp. 125–151). Mohr Siebeck.
- Schmitt, C. (1983). *John Case and Aristotelianism in Renaissance England.* McGill-Queen's University Press.
- _____. (2004). *Aristóteles y el Renacimiento.* Universidad de León.
- Schneider, U. (1997). Eclecticism and the History of Philosophy. En D. Kelley (ed.), *History and the Disciplines. The Reclassification of Knowledge in Early Modern Europe.* (pp. 83–101). University of Rochester.
- Scribonius, W. (1589). *Ethica ex Aristotele et aliis summis philosophis repetita.* Johann Wechel.
- Strigelius, V. (1563). *Disputatio de Iusticia ex Libro Quinto Ethicourm Aristotelis ad Nicomachum Proposita.* In officina Voegeliana.
- _____. (1572). *Aristotelis Stagiritae ad filium Nicomachum, de vita et moribus scripti libri X.* Ioannes Steinman.
- Svensson, M. (2016a). *Reforma protestante y tradición intelectual cristiana.* CLIE.
- _____. (2016b). Un caso de antiaristotelismo agustiniano. Lutero y la recepción de Aristóteles en la Reforma protestante. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 50, 41–59.
- _____. (2019). Aristotelian Practical Philosophy from Melanchthon to Eisenhart. Protestant Commentaries on the *Nicomachean Ethics* 1529–1682. *Reformation and Renaissance Review.* DOI: <https://doi.org/10.1080/14622459.2019.1653539>.
- Toste, M. (2012). The Teaching of Moral Philosophy in Sixteenth-Century Protestant Universities and Aristotle's Nicomachean Ethics: The Case of Tübingen. En S. Lorenz, U. Köpf, J. Freedman y D. Bauer (eds.), *Die Universität Tübingen zwischen Scholastik und Humanismus.* (pp. 299–335). Jan Thorbecke Verlag.
- Vermigli, P. M. (1582). *In Aristotelis ethicorum ad Nicomachum librum primum, secundum ac initium tertii, clarissimi et doctissimi viri D. Petri Martyris Vermilii, Florentini, sacrarum literarum in Schola Tigurina quondam professoris, commentarius doctissimus.* Christopher Froschower.

- Werdmüller, O. (1545). *De dignitate, usu et methodo philosophiae moralis.*
Hieronymus Curio.
- Zumkeller, A. (1963). Die Augustinertheologen Simon Fidati von Cascia
und Hugolin von Orvieto und Martin Luthers Kritik an Aristoteles.
Archiv für Reformationsgeschichte, 54, 15–37.