

UN CASO DE ANTIARISTOTELISMO AGUSTINIANO: LUTERO Y LA RECEPCIÓN DE ARISTÓTELES EN LA REFORMA PROTESTANTE

Manfred Svensson

Universidad de los Andes, Santiago de Chile
msvensson@uandes.cl

Abstract

Considering the various critiques against Aristotle that one can find in early modern thought, the article asks to what extent any specifically Protestant critique is discernible. Luther's complaints are explained as a specific Reformation variation of some critiques against Aristotle typical of late-medieval Agustinianism. Finally, the influence of this position on Melanchthon is considered.

Key Words: Aristotle, Luther, Melanchthon, Late-medieval Agustinianism.

Resumen

Considerando la variedad de críticas a Aristóteles que se encuentra entre autores de la modernidad temprana, el artículo pregunta por la existencia de una crítica característicamente protestante. Las objeciones de Lutero son así explicadas como una variante reformacional de un tipo de crítica a Aristóteles común en el agustinismo tardomedieval. Finalmente, se evalúa los efectos de esta posición en Melanchthon.

Palabras clave: Aristóteles, Lutero, Melanchthon, agustinismo tardomedieval.

Recibido: 14 - 05 - 2015. Aceptado: 15 - 08 - 2015.

1. Introducción

¿Existe un antiaristotelismo de la Reforma protestante? La respuesta afirmativa goza de cierta general aceptación. El caso de Lutero puede ser el más elocuente, pero para otros reformadores la caracterización como antiaristotélicos también ha sido usual. La pregunta por su aristotelismo o antiaristotelismo se enmarca, por supuesto, en un conjunto más amplio de preguntas respecto de la relación de la Reforma con la tradición intelectual precedente y con la modernidad. Así, lo común es que el antiaristotelismo de los reformadores sea acentuado por quienes destaquen el quiebre de la Reforma con la tradición intelectual precedente (por ejemplo MacIntyre, 1984, 165-167). Su aristotelismo, por el contrario, tiende naturalmente a ser acentuado por quienes destacan la continuidad con la misma o, por ponerlo en términos más elocuentes, por quienes afirman (laudatoria o críticamente) el papel de la Reforma no en poner término a la Edad Media sino en revitalizar sus preguntas —y algunas de sus respuestas— por un siglo y medio (Troeltsch, 2001, 257). Después de todo, a la Reforma sigue una escolástica protestante respecto de la cual hay un similar elenco de preguntas por su ubicación respecto de otros fenómenos en la historia de las ideas: o bien se considera a la escolástica protestante como una “recaída” en un modo de pensar ajeno a la Reforma, o bien —algo más plausible— se la considera como el desarrollo, la institucionalización de ciertas intuiciones de la Reforma, institucionalización que permite continuidad y discontinuidad tanto respecto de la Reforma como respecto de la tradición intelectual precedente (Muller, 1987-2003).

En esa escolástica protestante Aristóteles desempeña obviamente diversos papeles. Para ella Aristóteles es “el Filósofo” tanto como lo es para la escolástica medieval, aunque tal como en el medioevo eso signifique niveles y tipos muy distintos de apropiación de la obra del Estagirita (Pleizier y Wisse, 2011). A veces significa apelación sustantiva al mismo, otras veces trivial —como quien remite a una enciclopedia a quien busca conocer el sentido de un término. Tanto en esta escolástica como en la Reforma que la precede hay por supuesto críticos de Aristóteles y críticas a Aristóteles también por parte de quienes lo ven con simpatía. La cuestión que me interesa aquí es la naturaleza de esas críticas: habiendo en los siglos XVI y XVII ya varios tipos de

antiaristotelismo, interesa ver en qué medida hay alguno particular de la Reforma. Un escolástico protestante de primera importancia, como John Owen, puede, por ejemplo, presentar sus ocasionales críticas a Aristóteles apoyándolas con referencias a Agrícola, Erasmo y Vives —difícilmente un elenco de autores distintivo del protestantismo (Owen, XIV, 315-316). Entre los estudiosos contemporáneos ocasionalmente se encuentra algo similar. En su importante artículo sobre la tradición peripatética, “De Aristóteles a Leibniz”, Ingemar Düring menciona el lugar de Aristóteles en la Reforma en una línea en la que nombra a Lutero junto a Vives y Nizolio como representantes del fiero rechazo del humanismo al Aristotelismo “degenerado” de la escolástica (1968, 209). La impresión que da un texto como el de Düring —ilustrativo de una amplia literatura—, es elocuente: no solo se ignora el aristotelismo de la Reforma, sino que su antiaristotelismo es presentado como simple reflejo o paralelo del antiaristotelismo de ciertos humanistas.

En lo que sigue busco abordar este problema con especial atención puesta en Lutero. Al respecto son tres las tesis principales que interesa transmitir en este capítulo. En primer lugar, que su antiaristotelismo es de una naturaleza tal que si bien no puede ser tenido por exclusivamente protestante (pues tiene algo de genéricamente agustiniano), contrasta con otros antiaristotelismos del periodo. En segundo lugar, que no obstante estar este antiaristotelismo de Lutero conectado con aspectos centrales de la Reforma, el rechazo de Lutero por Aristóteles constituye no la norma, sino la excepción dentro del temprano protestantismo. Tras considerar su trasfondo medieval y las principales preocupaciones de Lutero, lo pondremos en ese mayor contexto, al contrastarlo con la figura de Melanchthon. En tercer lugar, sin embargo, el carácter paradigmático que suele atribuirse al aristotelismo de Melanchthon será aquí matizado, atendiendo a la huella que la posición de Lutero dejó en la obra de su colega y estrecho colaborador.

2. Martín Lutero y el antiaristotelismo tardomedieval

Que Martín Lutero puede ser contado entre los antiaristotélicos es algo de lo que no cabe ninguna duda, aunque participa, como a nadie ha de extrañar, de ocasionales referencias positivas a Aristóteles y parte del lenguaje de éste se encuentre asumido sin conflicto por el reformador alemán. Hay además en Lutero una reiterada pretensión de no solo haber leído a Aristóteles, sino de haberlo entendido mejor

que sus antecesores medievales. Él habría entendido a Aristóteles mejor que tomistas y otros, y si solo tuviera tiempo para explicarlo mostraría el absurdo de intentar armonizarlo con Platón como lo hace Pico della Mirandola —aunque, precisa, tampoco el Aristóteles bien entendido sería compatible con el cristianismo (WA Br 1, 157).¹ Como en tantos otros tras él, Lutero es generoso en epítetos respecto del Estagirita. Éste sería un “embaucador” (*fabulator*), un “filósofo rancio” (*rancidus philosophus*), según escribe Lutero varios años antes de iniciarse la Reforma (WA 9, 23 y 43). El conocedor de Aristóteles fácilmente se encoge de hombros ante las afirmaciones de Lutero, concluyendo que no hay modo de llevar una discusión seria sobre esta base: es difícil discutir con quien rara vez pasa del insulto al argumento. Como contraparte, está la disposición de no pocos estudiosos de Lutero que, viendo a éste presumir de conocimiento de Aristóteles, y viendo que de dicho conocimiento se desprende un juicio negativo sobre el Estagirita, no pueden sino dar por sentada la validez de dicho juicio. *Lutherus dixit*. ¿Cómo mediar entre estas posiciones? ¿Es simple ignorancia lo que hay en Lutero? ¿O hay algo de juicios fundados, pero oscurecido por su característica exageración? ¿O debemos de hecho inclinarnos por una matizada pero sustantiva defensa de sus declaraciones? En algunos casos el contexto permite responder a estas preguntas más fácilmente que en otros. Cuando Lutero escribe, por ejemplo, que el Espíritu Santo es más que Aristóteles (WA 6, 511), esto puede parecernos una aclaración innecesaria. Con todo, es un tipo de afirmación que adquiere algún sentido cuando se considera que al frente Lutero tiene no la matizada apropiación de Aristóteles de los grandes escolásticos, sino a polemistas de la corte papal como Prierias escribiendo que la verdad de Aristóteles deslumbra más que el sol, y que ninguna falsedad ha sido hasta ahora encontrada en él (Janz, 1989, 18). Pero ese tipo de explicación con atención al contexto no siempre se encuentra a la mano, obligándonos a dar cuenta de modo más detenido de la posición de Lutero.

“Aristóteles es a la teología lo que las tinieblas son a la luz” (WA 1, 226). Una afirmación como ésta puede ser leída de diversos modos y podría estar enraizada en distintas tradiciones. No es extraño que una parte de la literatura vea aquí indicios para pensar en una tradición

¹ WA 6, 508; WA Br 1, 157. Para las obras de Lutero y Melanchthon se citará usando las abreviaciones WA (*Weimarer Ausgabe*), MWA (*Melanchthons Werke in Auswahl*) y CR (*Corpus Reformatorum*).

antiaristotélica de Lutero a Hobbes, como parte de una general influencia de la Reforma sobre la conformación del pensamiento moderno. Pero tal conclusión resulta precipitada: en el siglo XVI hay ya más de un tipo de antiaristotelismo, y solo con conciencia de esas múltiples alternativas puede trazarse la genealogía de posiciones posteriores. En efecto, en este punto de la historia uno ya encuentra al menos dos modos frecuentes de enfrentar la influencia que Aristóteles ha tenido sobre la teología: algunos resaltan la insuficiencia de Aristóteles, el carácter parcial que otorga el conocimiento natural y la necesidad de una revelación que supla esa carencia (así puede leerse las posiciones de Escoto y el Cusano); otros, en tanto, se concentran no en la insuficiencia de Aristóteles, sino en la pérdida de la (presunta) simpleza del cristianismo primitivo por la adopción de una sofisticada filosofía (cuéntese aquí a Valla y Erasmo). Pero hay una tradición más, a saber, aquella tradición agustiniana con particular conciencia de sus tensiones respecto de sus contemporáneos aristotélicos. Es un tipo de antiaristotelismo de larga data, pero que de modo particular se intensifica al tener como contraparte el aristotelismo radical en los años 70 del siglo XIII. Naturalmente es posible encontrarse con combinaciones de estas tradiciones. Pero lo característico de la tradición agustiniana no es, por ejemplo, el lamento por la pérdida de la sencillez del mensaje cristiano.

Quien dirige la mirada a dicho antiaristotelismo agustiniano, efectivamente encuentra cierto espíritu, y no solo cierto espíritu sino también fórmulas específicas que podrían haber sido abrazadas por Lutero. Así, por ejemplo, en Absalón de san Víctor y su disyunción entre una teología fundada en Cristo y una teología fundada en Aristóteles (PL 211, 370). La condena (sin matices) de 1277 por parte de Tempier, o las *Collationes* (más sofisticadas) de Buenaventura, representarían así hitos que nos vuelven menos excepcional al monje del siglo XVI.² Ya Grabmann (1936, 63-101) llamaba la atención sobre la considerable continuidad con que puede ser seguida dicha tradición de crítica a Aristóteles. Pero cabe, dentro del agustinismo tardomedieval, precisar algo más el tipo de trasfondo inmediato al que responde Lutero. Adolar Zumkeller (1963) ha llamado la atención sobre la obra de dos agustinos

² Véase *Collationes in Hexaemeron* VI, 2-5 para un texto en el que si bien Aristóteles es tenido por causa de virtualmente todos los errores filosóficos presentes, la irrestricta condena de los aristotélicos radicales es continuamente rastreada a lo que Aristóteles “parece” decir.

—Fidati de Cascia y Hugolín de Orvieto— cuya obra Lutero conoció y que lo habrían influenciado. En ambos se encuentra una crítica a la influencia de la filosofía sobre la teología muy similar en tono a la de Lutero, en el caso de Hugolín de Orvieto anclada al nombre de Aristóteles. Datando el comentario de Hugolín sobre las *Sentencias* de principios del siglo XV, Lutero lo habría leído a comienzos alrededor de 1514.

Puede disputarse exactamente qué autores son los que transmiten de modo más decisivo esta tradición a Lutero, pero en cualquier caso hay una extensa y variada tradición agustiniana de crítica a Aristóteles que parece indudablemente influenciarlo.³ La conciencia de ese hecho puede volver comprensibles afirmaciones que de otro modo parecerían ser simplemente embarazosas. A mediados de los años treinta, por ejemplo, Lutero ya no solo critica el aristotelismo de Tomás, sino que lo acusa de averroísmo (WA 25, 219 y 43, 92). Podría objetarse con facilidad a Lutero el no estar tomando siquiera noticia de la oposición de Tomás a los averroístas en la última etapa de su carrera. Pero aunque tal objeción venga plenamente al caso, cabe notar que la crítica de Lutero goza de cierta plausibilidad dentro de esa tradición que en parte consideró a Tomás como tocado por la condena de 1277. La adhesión a Aristóteles, podría oírse decir a esta tradición, lleva quíerose o no a las tesis por todos rechazadas.

Bien cabe señalar, por cierto, que en esto la tradición agustiniana es simplemente un caso —si bien uno particularmente acentuado y en una tradición de amplia continuidad— de problemática relación de una tradición religiosa con tesis aristotélicas. Después de todo, un conjunto más o menos estable de problemas —eternidad del mundo, resurrección del cuerpo, conocimiento de singulares de parte de Dios— resultaba no menos problemático para autores como Al-Ghazali en el islam y para diversos autores cristianos fuera de la tradición agustiniana. Pero con la tradición agustiniana estamos ante una tradición teológico-filosófica algo más robusta, y también ante cierta ampliación del elenco de tópicos que son evaluados críticamente. Ahora bien, la posición de Lutero en esta

³ El énfasis bien puede aquí caer sobre lo variada de la misma, que se nutre no solo de un fuerte impulso antipelagiano, sino también de una mayor inclinación al estudio histórico-crítico de los textos de Agustín. Para una introducción al estado de nuestro conocimiento de este agustinismo tardomedieval véase Saak (2013, 58-67).

tradición agustiniana bien puede ser descrita como un asumir la misma, pero ampliando de modo particularmente enfático la preocupación por la filosofía práctica de Aristóteles. “La Ética completa de Aristóteles es el mayor enemigo de la gracia”, reza una característica tesis de 1517 (WA 1, 226).

Hay, por cierto, pasajes dispersos en los que se refiere a problemas como la eternidad del mundo o la idea de un Dios que solo se conoce a sí mismo (así, por ejemplo, en las críticas del *De servo arbitrio* a la impassibilidad del Dios aristotélico que solo se conoce a sí mismo, WA 18, 706 y 785); hay también en la producción temprana de Lutero un importante texto que recapitula el conjunto de dichos tópicos clásicos del antiaristotelismo agustiniano. La temprana *Disputación de Heidelberg*, en efecto, cuenta con una serie de tesis teológicas, y otra serie de tesis filosóficas. En estas últimas, uno encuentra un Lutero que hace exégesis filosófica de tesis filosóficas, que amplía su preocupación por el aristotelismo a la serie de problemas teóricos propios del agustinismo medieval, y que ofrece en reemplazo de Aristóteles un antídoto no teológico sino filosófico: Platón. Con todo, dicho importante texto no fue —increíblemente— objeto de publicación alguna hasta ser editado por Junghans (1979), por lo que podemos aquí dejarlo de lado como un texto que ciertamente merece consideración detenida para la comprensión de Lutero y su relación con la filosofía, pero que no es relevante para la impronta que dejaría sobre el resto del protestantismo (para análisis del mismo véase Dieter (2001, 431-631).

También el agustinismo tardomedieval tiene preocupaciones de tipo práctico, por cierto. Cuando Lutero escribe que “es un error pretender que la comprensión aristotélica de la felicidad no es incompatible con la doctrina católica”(WA 1, 226), estamos ante una afirmación que perfectamente podría provenir del cardenal Tempier (véase, por ejemplo, las tesis condenadas 22 y 157). En Hugolín de Orvieto, asimismo, uno encuentra objeciones respecto del carácter puramente temporal de la felicidad buscada por Aristóteles, de un tenor similar al encontrado en Lutero. Con todo, la objeción estándar de Lutero es otra: Aristóteles explica la justicia diciendo que la adquirimos por la realización de actos justos; pero no es así: es solo siendo justificados que puede emanar de nosotros la justicia. Afirmaciones en este sentido pueden ser encontradas desde los más tempranos escritos de Lutero. Así, por ejemplo, en las lecciones sobre Romanos, anteriores al inicio formal de la Reforma en 1517. Explicando la expresión “la justicia de

Dios" (*Rm.* 1:17), escribe ahí que esta lleva dicho nombre precisamente "por contraste con la justicia de los hombres, que nace de las obras". Así, continúa Lutero, "la define Aristóteles en el libro tercero de la *Ética*, pues según él la justicia nace de los actos" (*WA* 56, 172). Esta toma de posición, en diversas formulaciones, es recurrente; sabemos, además, que entre las primeras tareas académicas del joven Lutero estuvo el comentar la *Ética*, el texto al que está refiriendo (*WA Br* 1, 17). Uno de los elementos que particularmente llama la atención es el hecho de que con frecuencia, al objetar esta posición de Aristóteles, Lutero lo hace mediante un contraste explícito con Agustín, citando pasajes del *De spiritu et littera* —el más temprano de los textos antipelagianos de Agustín y el de más decisiva influencia en la Reforma (*WA* 56, 172; 1, 364 y *WA Br* 1, 70). Si uno se enfoca en estos pasajes, la inclinación a leer esto dentro de la entonces ya larga historia de tensiones entre la obra de Aristóteles y la de Agustín parece justificada, y salta a la vez a la vista lo centrales que son las objeciones de Lutero a Aristóteles para su propio proyecto. Se trata de algo vinculado al núcleo mismo del movimiento reformador.

Pero surgen aquí varios puntos a tener en cuenta si queremos captar el alcance y la motivación de la crítica de Lutero a la comprensión aristotélica de la adquisición de virtudes. Como en todas las materias, cabe preguntarse qué hay de crítica a Aristóteles y qué de crítica a la apropiación teológica del mismo en el medioevo. No es poco frecuente que la cuestión sea tratada de modo indiferenciado, y Lutero mismo guarda cierta responsabilidad por ello. Si hoy resistimos la tentación de identificar a Aristóteles y Tomás de Aquino, por ejemplo, Lutero hace bastante por fomentarla. En *La cautividad babilónica de la iglesia* nos habla —a propósito de la transubstanciación— de su descubrimiento de "qué iglesia es ésta que toma tales determinaciones, a saber la tomista, la de Aristóteles" (*WA* 6, 508). El joven Lutero puede haber pasado un mal rato enseñando la *Ética*, pero es esta asociación con la teología medieval lo que hace que Aristóteles siga estando en su mente por el resto de su vida. Así, en 1518 escribe de un Aristóteles de cuatro cabezas (*quadriceps Aristoteles*) que se expresa en tomistas, escotistas, albertistas y modernos (*WA* 1, 509). Cabe, pues, afirmar que Lutero no tiene ningún interés independiente por Aristóteles, y que por tanto como regla cabe esperar que sus críticas al mismo vayan dirigidas en realidad a su adopción medieval. Pero eso obliga a preguntarse si acaso la crítica a Aristóteles, así como la fórmula Lutero, es aplicable a la escolástica como un conjunto o a alguno de sus principales representantes.

A esa pregunta bien cabría responder que la posición aristotélica se encuentra tan modificada por la concepción tomista de hábitos infusos, que teólogos protestantes de ortodoxia impecable como John Owen pudieron seguir la misma huella (Cleveland, 2013, 69-120). La crítica de Lutero solo tendría sentido, aparentemente, si se dirigiera con exclusividad a Aristóteles (y si Lutero asume que en esto fue recibido sin modificación sustantiva por los escolásticos). Pero la posición de Aristóteles, como entre los estudiosos de Lutero lo ha destacado Theodor Dieter, no está suficientemente descrita con la afirmación de que el hábito es fruto de ejercitación. Respecto del origen de la virtud hay aquí, después de todo, una serie de problemas de cuyo planteamiento Aristóteles se hace cargo. Por lo pronto, está la gran dificultad de pensar cómo el que se ha vuelto injusto podría luego dejar de serlo. Aristóteles lo aborda en medio de su discusión sobre la voluntariedad del vicio en el libro III de la *Ética a Nicómaco*. Si bien volverse licencioso o injusto, escribe ahí, es voluntario, “no es por la simple voluntad que alguien dejará de ser injusto y se volverá justo” (*EN III*, 5 1141a 12-15). La idea de que “el principio” está en el agente es literalmente una concepción acerca del principio de la acción: arrojada la piedra, no es fácil ver cómo recobrarla. Esos son textos aristotélicos con los que alguien educado por el libro VIII de las *Confesiones* de Agustín podría sentirse perfectamente cómodo. Desde luego la manera en que Aristóteles plantea la cuestión está lejos de la noción de pecado original, noción según la cual todos estamos en la posición del licencioso o el injusto que Aristóteles describe; pero está no menos lejos de la idea de que siempre esté en nuestra mano el reorientar nuestra vida: “una vez que han llegado a serlo [licenciosos, injustos], ya no les es posible no serlo” (*EN III*, 5 1141a 21-22). Es más, si bien en Aristóteles efectivamente hay una prioridad temporal de la operación sobre el hábito, en el libro II de *EN* destaca el hecho de que en rigor el acto virtuoso solo puede ser llamado tal cuando proviene de la disposición virtuosa: “las acciones se llaman justas y moderadas cuando son tales que un hombre justo y moderado podría realizarlas” (*EN II*, 4 1105b 5-7). No es, pues, que en Aristóteles tengamos la posición según la cual nos volvemos justos por realizar actos justos y en Lutero la alternativa opuesta; Lutero convierte más bien en alternativa —simple prioridad del acto o del hábito— lo que en Aristóteles no es tal: hay un sentido fuerte en el que Aristóteles puede decir que solo del que ya es justo salen actos justos.

No es inconcebible que bajo condiciones de recepción distintas un Lutero hubiese podido citar esa posición a su propio favor. Pero como ha notado Theodor Dieter, si bien en Aristóteles algunos de estos puntos son problematizados, lo mismo no vale para todos sus comentaristas tardomedievales. En Buridan y Gabriel Biel, por lo pronto, una simple remisión a la capacidad del libre albedrío para corregir el vicio basta para solucionar lo que en Aristóteles tiene un carácter algo más aporético (Dieter, 2001, 175-193). Viniendo de una tradición agustiniana, y enfrentando a *ese* Aristóteles, no hay mucho que extrañarse del resultado.

3. Melanchthon

Parece claro que las afirmaciones de Lutero respecto de Aristóteles se enmarcan en una medida sustantiva en su preocupación por el currículo universitario. Una relativamente extensa muestra de esta preocupación se encuentra en su escrito *A la nobleza de la nación alemana* de 1520, donde se lee sobre el reinado de este “ciego maestro pagano” sobre la sagrada Escritura y la fe cristiana, y sobre la reforma de las universidades como la principal tarea que podría acometer un papa o un emperador. La propuesta de Lutero en ese escrito es la abolición de la *Física*, *Metafísica*, el *De anima* y la *Ética*, mientras aconseja estudio “abreviado” de la *Lógica*, la *Retórica* y la *Poética* (WA 6, 457-458). Una célebre carta al superior de los agustinos, Johannes Lang, a comienzo de 1517, suele ser citada como indicio de la fuerza que en Wittenberg habría cobrado la posición de Lutero: “Bajo la ayuda de Dios nuestra teología y Agustín hacen grandes progresos y predominan en nuestra universidad. Aristóteles decae paso a paso y se encamina a ruina eterna” (WA Br 1, 99). Pero hay abundantes motivos para corregir la influencia que esta carta sigue ejerciendo sobre las descripciones del periodo (como Lindberg, 2009, 63 y McGrath, 2005, 61), donde se cita como fiable descripción de hechos. Como lo ha mostrado Heinz Scheible en un estudio sobre la evolución del currículum filosófico de la universidad de Wittenberg durante los primeros años de la Reforma, la afirmación de la carta de Lutero constituye más una expresión de sus deseos que una descripción de hechos. En realidad, el plan de estudios del año siguiente incorpora a Aristóteles más fuertemente que hasta entonces: a la exposición de varias de sus obras mayores en vía tomista y escotista se suma desde entonces su exposición en formato humanista (Scheible, 2010, 130-141). Incluso textos que hasta

ese momento habían recibido un trato menor o nulo, como la *Metafísica*, son explícitamente incorporados al programa. En palabras de Scheible, “precisamente en el momento en que Lutero lanza en Heidelberg una invectiva contra Aristóteles, en Wittenberg fueron creadas tres cátedras más dedicadas al mismo” (103). Es evidente que la mente tras la reforma universitaria de dicho año no es Lutero. Pero tampoco es Melanchthon, sino el consejero de Federico el Sabio, Georg Spalatin.

Pero eso ya nos vuelve conscientes de la diversidad que reina en Wittenberg, y constituye un adecuado punto para pasar a considerar a Melanchthon. Este, en efecto, es con frecuencia citado como el ejemplo principal de aristotelismo protestante. Con todo, antes de considerar la legitimidad de dicho énfasis, conviene notar que hay un temprano antiaristotelismo de Melanchthon. Este se da bajo influencia de Lutero, quien desde luego causó gran impresión en su más joven colega. La formación inicial de Melanchthon había sido en Tubinga de 1512 a 1518, bajo un cruce de humanismo y *via moderna*. Y aquí importa destacar que ambos movimientos, en la forma en que los encontró en Tubinga, lo movían al aprecio por Aristóteles. En efecto, si atendemos a la mejor información que tenemos al respecto, la biografía de Melanchthon redactada por su amigo Joachim Camerarius, en Tubinga Aristóteles era identificado de modo principal con la *via moderna*. En la descripción que Camerarius hace de la querrela de las vías en el ambiente en que se educó Melanchthon (reproducida por Oberman, 1989, 424) una vía, la de aquellos que “reales sunt nominati” es descrita por su adhesión a Platón o a alguna variante de su concepción (*veluti Platoniam de Ideis...*); la otra vía, “más bien seguidora de Aristóteles”, sería la de los llamados “nominales” o “moderni”. Ahí mismo, Melanchthon es descrito por Camerarius como alguien que si bien adhiere a la segunda de estas vías, buscaba una conciliación entre ambas. Este Aristóteles de la *via moderna* tiene por supuesto varios rostros, y poco sabemos de las influencias principales sobre Melanchthon. Pero es un aristotelismo poco dado a la especulación metafísica. No es extraño que si bien Melanchthon comentaría más adelante casi la totalidad del corpus aristotélico, nunca comentara la *Metafísica* —a pesar, como hemos visto, de su inclusión en el currículum wittenbergense por parte de Spalatin. Junto a ello, es un Aristóteles al que se acude por su contribución a la precisión científica (Oberman, 1989, 43-46). En Melanchthon este trasfondo se percibe, por ejemplo, en un elogio de por vida a Aristóteles como maestro del método. Si eso es lo que recibe de cercanía a Aristóteles a través de la vía

moderna, hay otro tanto a destacar por el lado de la participación del joven Melanchthon en el movimiento humanista alemán. Melanchthon mismo había sido partícipe, se ha por lo general asumido, de un proyecto no concretado de edición del corpus aristotélico. En mayo de 1518 escribe a otro joven colega diciéndole que está trabajando “por la reinstauración de lo aristotélico” (*ad instauranda aristotelica*), pues lo que se escribe del filósofo griego en Alemania es indigno del peripato (CR 1, 26). Que de hecho se tratara de un proyecto de edición, y no de un proyecto de interpretación, ha sido objeto de cierta discusión. Como ha sugerido Maurer (1967, vol. 1) “ad instauranda Aristotelica” puede significar el deseo de ofrecer una buena interpretación humanista, como las que circulaban ya en Francia o en Italia. Se trata, en cualquier caso, de una expresión inequívoca de entusiasmo de parte del joven Melanchthon por Aristóteles.

Este es el estado de su interés por Aristóteles hasta llegar a Wittenberg, y todavía se puede encontrar en su lección inaugural en dicha universidad en 1518, *De corrigendis adolescentiae studiis* (CR 11, 15-25).⁴ Pero tras poco tiempo ahí, la crítica de Lutero lo gana, y durante 1519-1522 no se queda detrás de éste en el tenor de sus críticas a Aristóteles. El detalle de este proceso ha sido detalladamente establecido por Nicole Kuroпка (2002, 24-29). Hacia 1520 el nombre de Aristóteles desaparece incluso de los manuales de dialéctica redactados por Melanchthon, donde antes ocupaba un importante lugar. La crítica a la influencia negativa que Aristóteles habría tenido sobre la teología conduce, pues, aunque sea por un brevísimo período, a un rechazo generalizado de su obra. Pero el rechazo de Aristóteles durante este periodo lo lleva a buscar una alternativa que también sea filosófica. Así es como Cicerón empieza a desempeñar no sólo el papel que naturalmente desempeñaba en la retórica, sino que a comienzos de 1524 Melanchthon comienza a dar lecciones sobre el *De officiis*, que constituye así un reemplazo transitorio de la filosofía moral aristotélica. Tal es la situación hasta comienzos del año 1526; en ese momento Aristóteles retoma el lugar que ocupaba en los tratados de dialéctica, y el año siguiente ya está ofreciendo lecciones sobre la *Ética a Nicómaco*.

⁴ La traducción alemana del *De corrigendis* perpetúa, sin embargo, la impresión de que lo proyectado sería algo así como una edición crítica de Aristóteles. Véase “Wittenberger Anttrittsrede” en *Melanchthon Deutsch I* (1997, 51).

Detengámonos algo en este Melanchthon antiaristotélico. Los *Loci Communes* de 1521 —la primera teología sistemática producida por un luterano— constituyen un buen lugar para evaluar el carácter de la primera reacción, negativa, de Melanchthon respecto de Aristóteles. Conviene tomar nota de cuán central esto parece en el proyecto de Melanchthon en dicho período. En la epístola dedicatoria de la obra señala que ésta tiene dos propósitos fundamentales: enseñar a los jóvenes qué deben buscar en las Escrituras y mostrarles a qué tipo de alucinaciones llegan quienes guían su teología por Aristóteles en lugar de Cristo (*MWA* II/1, 17). Tal contraposición entre las enseñanzas de Aristóteles y las de Cristo es repetida también en el primer capítulo de la obra, donde además añade que esta corrupción de la iglesia reciente por Aristóteles sería análoga a la corrupción de la iglesia antigua por Platón. A diferencia de Lutero, Platón no parece ser concebido por Melanchthon como alternativa.

Tal como en el caso de Lutero, un primer comentario muy sencillo que parecería poder hacerse sobre estas dos primeras referencias a Aristóteles en la obra, es que dicen relación no con lo que Aristóteles sería per se, sino con lo que sería una teología guiada por el mismo. Pero esta explicación no puede extenderse al conjunto de la obra. En efecto, de las seis menciones a Aristóteles o al aristotelismo en los *Loci* de 1521, dos se refieren, si bien de modo general, a la filosofía de Aristóteles. La primera de ellas se encuentra en medio de una enumeración de diversos vicios de filósofos. De la mayoría de ellos Melanchthon nombra alguna virtud para luego señalar que se encuentra oscurecida por la vanagloria. Con todo, de Aristóteles no nombra virtud alguna, sino que señala que toda su filosofía se encuentra caracterizada por un “afán de disputa” (*libido rixandi*) tal, que ni siquiera permite contarle entre los autores de la “filosofía exhortativa” o “edificante” (*paraeneticæ philosophiæ*, *MWA* II/1, 36.) La segunda mención que aquí nos interesa se encuentra en el capítulo *de lege*, en concreto la discusión sobre cómo conocemos la ley moral. Lo que sostiene Melanchthon aquí, y que mantendrá de por vida en sus textos de filosofía y teología moral, es que así como hay principios teóricos de los que depende todo nuestro proceder cognitivo, tiene que haberlos prácticos. Pero tras afirmar esta tesis, termina señalando que no le interesa si acaso ella coincide o no con la filosofía de Aristóteles

(*id ut conveniat cum Aristoteles philosophia, non laboro*).⁵ “¿Qué nos puede interesar la opinión de este disputador” (*ille rixator*, MWA II/1, 36)? Pero aunque la afirmación de independencia respecto de Aristóteles en este punto sea justificada —ese paralelismo no se encuentra en él—, se trata de una doctrina que Melanchthon con toda probabilidad ha recibido de la tradición de comentarios al Estagirita.

Abandonada poco después esta reticencia respecto de Aristóteles, la obra de Melanchthon como comentador del mismo es ingente. Todas las obras mayores de Aristóteles, excepción hecha de la *Metafísica*, son no solo comentadas por Melanchthon en los años siguientes, sino que se trata además de comentarios frecuentemente revisados y reeditados por él mismo. A eso cabe sumar la incorporación de Aristóteles en sus propias obras. Cabe notar, por cierto, que esto no puede ser razonablemente explicado como simple adhesión a las tareas asignadas por el curriculum. Por una parte, porque desde 1525 Melanchthon contaba con un estatuto especial por el que enseñaba lo que le pareciera, por otra parte porque incluso comenta obras de Aristóteles —como la *Política*— que hasta después de su muerte no fueron incorporadas al curriculum wittenbergense. ¿Pero a qué aristotelismo arriba Melanchthon tras esta temprana adhesión a las críticas más acérrimas de Lutero? Aquí conviene cierta cautela ante la tendencia a describirlo sin más como aristotélico (Frank, 1995, 16-23). La suya es una obra altamente ecléctica, y Aristóteles muchas veces es favorecido por motivos más pedagógicos que sustantivos. El comentario a Aristóteles con frecuencia le sirve para simplemente ordenar los *loci* que deben ser objeto de discusión. Está lejos de proceder haciendo cuidadosa exégesis de Aristóteles. No cabría decir, por otra parte, que “bautiza” a Aristóteles en el sentido de hacer como si fuera compatible sin más con el cristianismo. Pero tampoco purga sus comentarios a Aristóteles de preocupaciones teológicas; por el contrario, los enmarca con toda claridad en un marco teológico —la distinción entre ley y evangelio— destinado a enfatizar su limitada validez.

Veamos brevemente cómo trata Melanchthon aquello que para Lutero resultaba problemático. Al comentar *EN III, 5* sobre la voluntariedad del vicio y la posibilidad de salir del mismo por obra de

⁵ MWA II/1, 56. Cabe tomar nota que en el furibundo tratado contemporáneo contra la Sorbona utiliza exactamente la misma expresión. MWA I, 148 *quod cum Aristotelis philosophia non convenit lex, non laboramus*.

la simple voluntad, Melanchthon introduce el capítulo diciendo que aquí el Estagirita inserta una discusión sobre el libre albedrío que puede ser explicada con facilidad por los que han sido rectamente instruidos en la doctrina cristiana. Melanchthon ocupa el pasaje, de hecho, para una presentación sumaria del estado postlapasario del hombre y de la gracia como remedio. Lo que hace a partir de ahí no es rechazar de modo sumario a Aristóteles como lo haría Lutero y como poco antes lo hizo él mismo, pero tampoco apunta al reconocimiento que hace Aristóteles de los problemas presentes en la adquisición de la virtud. En lugar de eso, presenta la doctrina de Aristóteles como si fuese una doctrina solo sobre la realización de actos externos: “aquí hay que advertir que Aristóteles habla sobre las acciones civiles” (CR 16, 310), escribe. Esta puede ser una fatal incomprensión de Aristóteles, pero es una incomprensión que se arrastra desde su propio periodo antiaristotélico. Si nos dirigimos una vez más a los *Loci* de 1521, encontraremos ahí la raíz de este tipo de exposición de Aristóteles. La sección sobre el libre albedrío en dicha obra afirma, de hecho, que Aristóteles habría sido el responsable de introducir la idea de una *voluntas*. “Si hubiésemos preferido el término bíblico corazón al aristotélico voluntad, habríamos evitado los más crasos errores”, escribe Melanchthon. “Aristóteles, continúa, llama voluntad a la elección en cuestiones externas, una libertad sumamente engañosa” (MWA II/1, 29). Así, mientras Lutero le imputa a Aristóteles la idea de que una transformación interior del sujeto puede darse por la repetición de actos externos sea cual sea el estado interior precedente, Melanchthon le imputa no pretender modificación de disposición interior alguna (una posición que los restantes aristotélicos protestantes parecen seguir tan poco como al antiaristotelismo de Lutero). El aristotelismo y antiaristotelismo en Wittenberg se encuentran, pues, en una relación que no es de simple antagonismo.

4. Consideraciones finales

El antiaristotelismo de Lutero, con todo lo que tiene de afirmaciones gruesas y malentendidos, representa no un antiaristotelismo cualquiera, sino una variante muy específica: es una de las formas que toma el antiaristotelismo del agustinismo tardomedieval. Así, si algunos de los controversialistas católico-romanos del siglo XVI reconducían el conjunto de los errores de Lutero a su rechazo de Aristóteles (como lo ha hecho notar Bagchi, 1991, 73-76), él mismo difícilmente puede haber

tenido alguna duda de la catolicidad de su crítica al mismo. Y puestos en el marco de las preguntas que mencioné en la introducción sobre el lugar de la Reforma en la tradición intelectual, bien cabe preguntarse si esta conclusión no obliga a replantear la discusión: el antiaristotelismo puede ser indicio de modernidad —o todo lo contrario.

En segundo lugar, hay que preguntarse en qué medida el antiaristotelismo de Lutero es representativo del temprano protestantismo. No es fácil determinar el lugar de una personalidad abrumadora como Lutero dentro de un conjunto de movimientos de reforma. Y ocurre que el antiaristotelismo de Lutero ni siquiera resulta paradigmático para su propia universidad, ni para su entorno más cercano. Junto a él se encuentra Melanchthon, quien si bien cede por un breve tiempo ante la impresión causada por Lutero, luego vuelve a comentar profusamente a Aristóteles, presentándolo como la filosofía menos sofística que las nacientes universidades protestantes tendrían a la mano (CR 11, 278-284). Uno de los hechos más llamativos de la relación entre Lutero y Melanchthon es que, a pesar de toda la virulencia del antiaristotelismo de Lutero, no haya rastro de objeciones suyas al quehacer de su joven colega como difusor de Aristóteles.

Pero así como no corresponde tomar el antiaristotelismo de Lutero como representativo del luteranismo o el protestantismo en general, la misma afirmación vale para el aristotelismo de Melanchthon. Su obra como organizador de varias jóvenes universidades protestantes, así como la redacción de sus propios comentarios a Aristóteles, evidentemente dejó una huella significativa en la recepción de Aristóteles en el mundo protestante, como atestigua nadie menos que Leibniz en el discurso preliminar de su *Teodicea*. Pero del mismo modo que él se comporta con independencia respecto del antiaristotelismo de Lutero, hay también entre los hombres más cercanos a Melanchthon —como el ya citado Camerarius— una visible independencia respecto de él. Tanto más hay que afirmar esa independencia en la recepción de Aristóteles en el mundo protestante allende las fronteras luteranas. En una universidad calvinista como Heidelberg, donde una generación más tarde enseña un gran porcentaje de discípulos de Melanchthon, los alumnos estudian la obra de Aristóteles de la mano de los comentarios del jesuita Francisco Toledo y de Theodor Zwinger, un calvinista discípulo de Petrus Ramus (Selderhuis, 2012). Pedro Mártir Vermigli constituye asimismo un elocuente ejemplo de un contemporáneo con un trasfondo de agustinismo tardomedieval similar a Lutero, pero que adhiere a la Reforma sin que

su aristotelismo pase por crisis alguna en el proceso. Como ha señalado Charles Schmitt respecto de la tradición de comentarios a Aristóteles, “casi se puede decir que desde 1550 hasta 1650 la tradición era más fuerte entre los protestantes que entre los católicos” (2004, 46-47). Pero no se trata necesariamente del aristotelismo de Melanchthon. Así como es necesario especificar el tipo de antiaristotelismo que se encuentra en la Reforma, la variedad de aristotelismos presentes en ella es algo sobre lo que estamos lejos de poseer un panorama razonable.⁶

Bibliografía

- Bagchi, D. (1991). *Luther's Earliest Opponents: Catholic Controversialists 1518-1525*. Minneapolis: Fortress.
- Cleveland, Ch. (2013). *Thomism in John Owen*. Farnham: Ashgate.
- Dieter, Th. (2001). *Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*. Berlín y Nueva York: Walter de Gruyter.
- Düring, I. (1968). Von Aristoteles bis Leibniz. En Moraux, P. (Ed.) *Aristoteles in der neueren Forschung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Dowdell, V. (1942). *Aristotle in Anglican Religious Thought*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Frank, G. (1995). *Die theologische Philosophie Philipp Melancthons (1497-1560)*. Leipzig: Benno.
- Grabmann, M. (1936). Aristoteles im Werturteil des Mittelalters. En *Mittelalterliches Geistesleben II*. München: Max Hüber Verlag.
- Janz, D. (1989). *Luther on Thomas Aquinas. The Angelic Doctor in the Thought of the Reformer*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Junghans, H. (1979). Die probationes zu den philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation Luthers im Jahre 1518. En *Luther Jahrbuch*, 46, 10-59.
- Kuropka, N. (2002). *Philip Melancthon: Wissenschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr Siebeck, Tübingen.
- Lindberg, C. (2009). *The European Reformations*. Oxford: Blackwell.
- Luther, M. (1883-). *Werke. Weimarer Ausgabe*. Weimar: Böhlau.

⁶ Un estudio sobre el conjunto del temprano aristotelismo protestante no se ha hecho en un siglo (Petersen, 1921), e incluso ése se limitaba a Alemania; el estudio de Dowdell (1942) sobre el aristotelismo anglicano hasta el siglo XIX necesariamente es más limitado en su información sobre el desarrollo temprano.

- Maurer, W. (1967). *Der junge Melanchthon*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- McGrath, A. (2005²). *The Intellectual Origins of the European Reformation*. Oxford: Blackwell.
- MacIntyre, A. (1984). *After Virtue*. Notre Dame: Notre Dame University Press.
- Melanchthon, Ph. (1834-1860). *Opera quae supersunt Omnia en Corpus Reformatorum* vols. 1-28. Bretschneider C. B., Bindseil, H. E. (Eds.) Halle-Braunschweig: C. A. Schwetschke.
- (1951-1975). *Melanchthons Werke in Auswahl*. Stupperich, R. (Ed.) Stuttgart-Bad Cannstatt: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- (1997). *Melanchthon Deutsch I*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig.
- Muller, R. (1987-2003). *Post-Reformation Reformed Dogmatics* 4 vols. Grand Rapids: Baker Academic.
- Oberman, H. (1989³). *Werden und Wertung der Reformation*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Owen, J. (1850-1855). *The Works of John Owen*. Goold, W. (Ed.) Londres: Johnstone and Hunter.
- Petersen, P. (1921). *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland* Leipzig: Meiner Verlag.
- Pleizier, Th., Wisse, M. (2011). "As the Philosopher says": Aristotle. En *Introduction to Reformed Scholasticism*. van Asselt, W. (Ed.) Grand Rapids: Reformation Heritage Books.
- Saak, E. (2013). The Augustinian Renaissance. Textual Scholarship and Religious Identity in the Later Middle Ages. En *Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*. Pollmann, K. (Ed.) vol. 1. Oxford: Oxford University Press.
- Scheible, H. (2010). *Aufsätze zu Melanchthon*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schmitt, Ch. (2004). *Aristóteles en el Renacimiento*. León: Universidad de León, Secretariado de Publicaciones.
- Selderhuis, H. (2012). Die Heidelberger Artistenfakultät zur Zeit der Schüler Melanchthons. En *Philosophie der Reformierten*. Frank, G. y Selderhuis, H. (Eds.) Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog.
- Troeltsch, E. (2001). *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, en E. Troeltsch, *Kritische Gesamtausgabe vol. VIII*. Berlín y Nueva York: Walter de Gruyter.
- Zumkeller, A. (1963). Die Augustinertheologen Simon Fidati von Cascia und Hugolin von Orvieto und Martin Luthers Kritik an

Aristoteles. En *Archiv für Reformationgeschichte* 1963 (54), pp. 15-37, especialmente 28-29.

