

---

## Joaquín GARCÍA-HUIDOBRO

*La recepción de la doctrina aristotélica de lo justo natural y lo justo legal, en los comentaristas medievales de la Ética a Nicómaco*

Ciudad de México, Porrúa-UNAM, 2017

Una de las notas que han caracterizado a la filosofía de la segunda mitad del siglo XX fue el surgimiento de toda una serie de pensadores que reivindicaban su carácter de tradición-dependientes y proponían ese modelo tradicional como paradigmático para el pensamiento filosófico. Entre estos autores es posible citar a Alasdair MacIntyre<sup>1</sup>, Joseph Pieper<sup>2</sup>, Hans Georg Gadamer<sup>3</sup>, Joseph Boyle<sup>4</sup> y Giuseppe Abbà; este último autor ha escrito categóricamente que «ningún filósofo comienza a pensar desde cero; antes bien; se encuentra enfrentado a los problemas filosóficos que resultan planteados por la lectura que él ha hecho de las obras de otros filósofos [...] Esto, que vale para un filósofo individual, vale también para un conjunto de filósofos que adoptan, en tiempos diversos, la misma figura de filosofía moral elaborada por el fundador de una estirpe o escuela filosófica. Continuando su desarrollo, defendiéndola, corrigiéndola, modificándola bajo la presión de nuevos problemas, de nuevas objeciones, de nuevas críticas, de nuevas figuras, ellos dan vida a lo que se llama una *tradición de investigación*»<sup>5</sup>.

Ahora bien, este carácter de tradición-dependiente de la indagación filosófica debe ser entendido de modo adecuado, ya que de lo contrario, se abocará a la imposibilidad de realizar cualquier confrontación dialéctica entre las diferentes propuestas filosóficas: cada pensador permanecerá encerrado en su tradición de pensamiento y su horizonte de comprensión, y tanto el diálogo entre las diferentes tradiciones, como la valoración crítica de sus contenidos, resultará en absoluto imposible. Por lo tanto, y a los efectos de clarificar en qué sentido es preciso comprender el carácter tradicional de la empresa filosófica, se recurrirá a una esclarecedora distinción efectuada por el filósofo ca-

---

<sup>1</sup> MACINTYRE, A., *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, University of Notre Dame Press, Notre Dame-Indiana, 2006.

<sup>2</sup> PIEPER, J., «Tradición. Concepto y validez», en *Obras-III-Escritos sobre el concepto de filosofía*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2000, pp. 236-295.

<sup>3</sup> GADAMER, H.G., *Verdad y Método-I-Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1996.

<sup>4</sup> BOYLE, J., «Natural Law and the Ethics of Traditions», en AA.VV., *Natural Law Theory. Contemporary Essays*, R.P. George (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1994, pp. 3-30.

<sup>5</sup> ABBÀ, G., *Quale impostazione per la filosofia morale?*, LAS, 1996, Roma, p. 27.

nadiense Joseph Boyle, quien distingue entre tres modos diversos de concebir la dependencia de tradiciones filosóficas.

El primero de ellos se refiere al inevitable condicionamiento cultural de toda empresa intelectual o de pensamiento, algunas de cuyas principales expresiones son el lenguaje y los modos de expresión y argumentación recibidos, que condicionan de algún modo los problemas que se abordan, el modo de expresarlos y la presentación de las soluciones que se proponen. Este tipo de condicionamientos, que pueden denominarse «tradicional-culturales», resultan inevitables, pero de ningún modo impiden la crítica de las ideas desde principios universales o por parte de estudiosos pertenecientes a otras lenguas o culturas, aunque lo condicionen o lo modalicen.

El segundo modo en el que es posible hablar de dependencia de tradiciones de un pensamiento se aplica «a quienes están embarcados –afirma Boyle– en una empresa de investigación y se reconocen a sí mismos como desplegando un cuerpo de ideas que pensadores anteriores han originado y desarrollado pero dejado incompleto, al menos en los que hace a su aplicación a los problemas y desafíos, tanto internos como externos, a los que debe enfrentarse la teoría en un tiempo determinado»<sup>6</sup>. Desde este punto de vista, un filósofo puede considerarse como tomista, humeano o kantiano, en el sentido preciso de que elabora su propio pensamiento a partir y en el marco general de las ideas centrales de Aquino, Hume o Kant, pero sin que sea necesario – ni conveniente – que entienda su trabajo como la mera repetición o reformulación del sistema de esos pensadores; «antes bien –sostiene Boyle– estos filósofos ven su trabajo como aquél que consiste en concretar una nueva aplicación de ideas desarrolladas en la tradición, a acciones o tipos de acciones con las cuales originariamente la tradición no tuvo que lidiar, así como el desarrollo o desenvolvimiento de la propia tradición para hacerla apta para enfrentar los desafíos de otras perspectivas éticas»<sup>7</sup>.

Tampoco en este segundo caso de «dependencia de tradiciones» de pensamiento aparece como imposible la formulación de principios filosóficos universales, ya que, si bien las ideas se desarrollan desde una serie de supuestos filosóficos, estas ideas son propuestas de modo universal, es decir, suponen la posibilidad para todos los hombres de comprenderlas, compartirlas y aplicarlas. Por lo tanto, no existe incompatibilidad entre sostener que la formulación

---

<sup>6</sup> BOYLE, J., «Natural Law...», cit., p. 7.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

de las ideas filosóficas emerge en el marco de una tradición de investigación, y pretender que esos principios sean aceptables por todo el mundo.

Y la tercera forma, y la más radical, en que una filosofía puede considerarse dependiente de una tradición, es la sostenida por los denominados «comunitaristas»<sup>8</sup>, para quienes las concepciones de filosofía práctica «deben ser enraizadas en la experiencia ética viviente de personas que comparten un estilo de vida en común»<sup>9</sup>. Aquí ya no se trata de una tradición de investigación en filosofía moral, sino de una ética vivida por un conjunto de personas que comparte finalidades comunes, valores idénticos y una cosmovisión homogénea y que, por lo tanto, está comprometida en una empresa ética común. Para los autores comunitaristas, no es posible un conocimiento filosófico-práctico fuera de estas comunidades de vida moral y de virtudes éticas, y por lo tanto tampoco es posible una empresa intelectual con pretensiones de universalidad y menos aún el cotejo dialéctico entre las diferentes impostaciones de filosofía moral<sup>10</sup>.

Por todo esto, si se considera viable y se pretende tomar parte en una empresa filosófica que se enmarque en una tradición de pensamiento e investigación, pero que la vez resulte estrictamente filosófica, es decir, en términos de raíces y con pretensión de universalidad, es preciso dejar de lado la tercera de las versiones estudiadas e iniciar la búsqueda de aquellos criterios o principios que, aun trascendiendo los límites de las tradiciones de pensamiento e investigación, consideradas en el primero y segundo sentidos, alcancen la Universalidad necesaria como para hacer posible la valoración de las diferentes propuestas filosóficas. Es indudable que en la búsqueda de esos principios se habrá de partir desde una tradición de investigación determinada: la pretensión ilustrada de una filosofía sin supuestos es una mera ilusión. Pero a partir de esa tradición habrá de ordenarse a la búsqueda de una verdad que de algún modo la trascienda y la enriquezca, a la vez que haga posible los encuentros dialécticos en que consiste la empresa del saber filosófico.

Ahora bien, dentro de los intentos de elaboración de una filosofía tradición-dependiente, uno de los instrumentos más prolíficos y eficaces ha sido el que conforman los «comentarios» filosóficos. Iniciados ya en el período

<sup>8</sup> Sobre el comunitarismo contemporáneo, véase: AA.VV., *Rights and the Common Good: the Communitarian Perspective*, A. Etzioni (ed.), St. Martin Press, New York, 1995.

<sup>9</sup> BOYLE, J., «Natural Law...», cit., p. 9.

<sup>10</sup> Véase SANDEL, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 179 y *passim*.

griego clásico, alcanzaron un especial relieve durante la Edad Media, en la que se constituyeron, juntamente con las *questio*, los vehículos principales o de base de la meditación filosófica. Afirma agudamente en este punto Marie-Dominique Chenu, que «el comentario, o *lectio*, o *expositio*, permanece como el género literario de base, en teología como en las otras disciplinas, las letras, ciencias, filosofía, etc., como la comprensión intensiva de un texto recibido y leído en la fe, regulador decisivo de toda construcción ulterior [...]; sin embargo, y sin detrimento para este estatuto institucional y científico, antes bien, por el progreso mismo de esta explicación del texto, nace la *questio*. Ella nace en principio a flor del texto, espontáneamente, ante las dificultades literales o doctrinales que el texto presenta»<sup>11</sup>.

Estos comentarios, muchos de los cuales resultaban bastante más originales y personales de lo que a menudo se piensa, constituyeron el vehículo primordial de la elucubración y la docencia en filosofía, así como los prolegómenos para los estudios que se sistematizarían en las *Summas*. En ese sentido, Michel Villey, relevante historiador de la filosofía del derecho, ha puesto de relieve cómo el *Comentario* de Tomás de Aquino de la *Ética Nicomaquea* significó un cambio decisivo y positivo en la elaboración de las cuestiones *De iure* en la Segunda Sección de la Segunda Parte de la *Summa Theologiae*, respecto de las doctrinas sostenidas en la Primera Sección de esa misma parte, elaboradas antes de la redacción de su *Comentario*<sup>12</sup>.

Y estos mismos comentarios se conforman como las herramientas más útiles para la transmisión de los contenidos de la sabiduría filosófica de la antigüedad y para su adaptación al contexto cristiano en el que debían desarrollarse y enseñarse. En otras palabras, para la constitución, comunicación y propagación de la tradición cristiano-clásica de pensamiento e investigación. Ahora bien, transcurrido ya los siglos de esplendor del pensamiento cristiano-escolástico, y comenzado el surgimiento de la *via modernorum*, acunada con la eclosión de los estudios en ciencias naturales y exactas, tuvo su inicio el asalto contra la tradición de los comentarios filosóficos, y la pretensión de sustituir-

<sup>11</sup> CHENU, M.-D., *La théologie au douzième siècle*, Vrin, Paris, 1966, p. 337. Véase también: BAZAN, B.C., «Étude critique et doctrinale», en Anonymi, *Magistri Artium, Sententia super II et III De Anima*, Institut Supérieur de Philosophie-Peeters, Louvain-la-Neuve/Louvain/Paris, 1998, pp. 3-6.

<sup>12</sup> Véase VILLEY, M., *Questions de Saint Thomas sur le droit et la politique*, PUF, Paris, 1987, pp. 111-131; véase también: ID., *El pensamiento jus-filosófico de Aristóteles y de Santo Tomás*, trad. e introd. C.I. Massini-Correas, Ghersi, Buenos Aires, 1981, *passim*.

los por los modelos de la investigación científica moderna. Ha escrito en este sentido R.M. Medina Doménech, una militante científicista, que «uno de los elementos básicos de ese cambio fue el asalto a la Escolástica, a la exaltación de los clásicos, y una cotización del conocimiento por su utilidad práctica en aras del progreso en lugar de la contemplación, el comentario o la conservación. Narrativamente se trataba, pues, de oponer al discurso filosófico de la Escolástica, basado en el género literario del comentario y el principio de autoridad, una retórica de la experiencia inmediata, que concedía la máxima autoridad, precisamente, al suceso concreto narrado en primera persona, tiempo pasado y voz activa. La narrativa científica que se configuró en aquel período [la Edad Moderna] constituyó una herramienta de persuasión fundamental para convencer a la sociedad de la credibilidad de los resultado empíricos...»<sup>13</sup>.

Dicho en otras palabras, en el tránsito del Medioevo a la Edad Moderna, el modelo del comentario filosófico, instrumento de base y arquetípico del pensamiento clásico, fue siendo sustituido por la monografía filosófica, elaborada según el modelo del informe científico, y pensada como si no tuviera supuestos ni hubiera heredado nada. De todos modos, aunque paulatinamente desplazada del centro del trabajo filosófico, la tradición del comentario siguió vigente en las universidades de la modernidad, y aun en las contemporáneas, aunque en este último caso ya sin el sentido central de conservación y transmisión de un rico pensamiento filosófico recibido<sup>14</sup>.

En el libro que hoy presentamos<sup>15</sup>, Joaquín García-Huidobro realiza un estudio minucioso y erudito de los principales comentarios medievales de un texto clásico aristotélico, el referido a la división de lo justo, el objeto de la virtud de justicia, en natural y legal. Allí el autor pone de relieve la gran libertad intelectual de que gozaban los comentaristas medievales; Étienne Gilson ha destacado esta dimensión de libertad al escribir que «por poco que se los mire con cuidado, esos comentarios dejan la impresión de tal libertad que a menudo han sido acusados de infidelidad. Por lo demás, ¿cómo no habría de ser así, puesto que, tratándose del mismo texto, no dejan de contradecirse? [...]

<sup>13</sup> MEDINA DOMÉNECH, R.M., «Análisis del discurso científico», en AA.VV., *Interacciones ciencia y género*, M.J. Barral, C. Magallón et al. (eds.), Icaria, Barcelona, 1999, p. 110.

<sup>14</sup> Para un análisis del comentario contemporáneo, véase: GARCÍA NORRO, J.J. & RODRÍGUEZ, R., *Cómo se comenta un texto filosófico*, Síntesis, Madrid, 2007.

<sup>15</sup> GARCÍA-HUIDOBRO, J., *La recepción de la doctrina aristotélica de lo justo natural y lo justo legal, en los comentaristas medievales de la «Ética a Nicómaco»*, Porrúa-UNAM, Ciudad de México, 2017, 216 pp.

Inspirándose en Aristóteles y en Platón –continúa Gilson– declarando seguir sus principios, los filósofos cristianos extraen de esos principios consecuencias que ni Platón ni Aristóteles pensaron jamás; todavía más: consecuencias que no hubieran tenido cabida en sus sistemas sin arruinarlos»<sup>16</sup>.

De esta libertad de pensamiento e investigación se sigue que los comentarios no fueron simplemente una glosa o paráfrasis del texto aristotélico, sino que intentaron no sólo esclarecerlo y extraer las consecuencias obvias de su texto, sino que se constituyeron también en instrumentos de meditación y elucubración personal acerca del tema tratado. Esto se ve claramente en el trabajo de García-Huidobro, en el que se muestran las variedades, complejidad y riqueza argumentativa de los comentarios estudiados, que significaron, en su continuidad temporal y sistemática, un notable enriquecimiento, actualización y perfeccionamiento de una doctrina considerada perenne.

Por esto último, el libro de García-Huidobro, si bien tiene una intención predominantemente histórica –el mismo autor sostiene que se trata de lo que técnicamente se denomina un «supercomentario», o comentario de comentarios– no deja de tener un enorme valor filosófico-sistemático o doctrinal, es decir, el valor de una reflexión filosófica propia y especial, con un interés no sólo teórico-histórico, sino analítico y práctico-explicativo. Realizado de un modo preciso y riguroso, conforme a todos los cánones de la técnica filosófica e histórica, servirá seguramente como un vehículo de continuidad y enriquecimiento de la «tradición central de occidente» de que hablaba Isaiah Berlin<sup>17</sup>, al menos en el ámbito de la filosofía práctico-moral. Por ello, su lectura y estudio significarán seguramente una relevante contribución al desarrollo, enriquecimiento y difusión de la tradición del pensamiento realista práctico-moral en todas sus dimensiones, versiones y debates.

Carlos I. MASSINI-CORREAS  
 Universidad de Mendoza (Argentina)  
 Universidad Austral (Argentina)  
 carlos.massini@um.edu.ar

<sup>16</sup> GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid, 1981, p. 374.

<sup>17</sup> Véase GEORGE, R.P., *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*, Clarendon Press, Oxford, 1995, p. 19.