

Derecho natural en los comentarios latinos a la *Ethica Nicomachea*

Natural Law in the Latin Commentaries to the *Ethica Nicomachea*

ALFONSO HERREROS

SEBASTIÁN CONTRERAS *

Sumario:

1. Introducción
2. Mutabilidad del derecho natural: 3 teorías
3. Saber práctico
4. La equidad como encarnación del derecho natural
5. ¿El derecho natural como derecho divino?
6. Un límite a la variabilidad del derecho natural: el mal intrínseco
7. Conclusión

* *Alfonso Herreros es Magíster y Licenciado en Filosofía, Bachiller en Teología. Actualmente cursa un Doctorado en Filosofía en la Universidad de Múnich. Ayudante de investigación en Universidad de los Andes (Chile).*

ajherrerros@miuandes.cl

Sebastián Contreras es Doctor en Filosofía. Profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad de los Andes (Chile).

sca@miuandes.cl

Recibido: 20 de julio de 2021.

Aceptado para su publicación: 25 de diciembre de 2021.

Este trabajo se enmarca en el proyecto FONDECYT 1180510.

Resumen: El artículo examina la doctrina del derecho natural en once comentarios latinos y sus precedentes árabes y bizantinos a la *Ethica Nicomachea*. Nuestro estudio se centra en el aporte más significativo al derecho natural realizado por Aristóteles, esto es, la mutabilidad de lo justo por naturaleza. El artículo sistematiza las tres estrategias empleadas por los comentaradores para explicar esta variabilidad de lo natural, que nosotros, según nuestra clasificación, hemos llamado estrategia “normativa”, “ontológica” y “hermenéutica”. Asimismo, el artículo expone la lógica de la *epikeia*, gracias a la cual lo justo natural se puede adaptar a cada situación. Finalmente, nos referimos a los límites de la mutabilidad de lo justo natural, tanto en relación con la permanencia de los principios debida a su origen divino como en la intrínseca valoración moral de ciertos actos.

Palabras claves: derecho natural, comentarios a la *Ethica*, filosofía del derecho, ética escolástica, recepción de Aristóteles.

Abstract: The article examines the doctrine of natural law in 11 Latin commentaries and their Arabic and Byzantine precedents to the *Nicomachean Ethics*. Our study focuses on Aristotle’s most significant contribution to natural law, i.e., the mutability of what is just by nature. The article systematizes the three strategies used by the commentators to explain this variability of the natural, which we, according to our classification, have termed as “normative,” “ontological” and “hermeneutic.” Subsequently, the article exposes the logic of *epikeia*, thanks to which the just natural can be adapted to each situation. Finally, we refer to the limits of the mutability of the natural just, both in the permanence of principles given their divine origin and in the intrinsic moral evaluation of certain acts.

Key words: natural law, commentaries on the *Ethics*, philosophy of law, scholastic ethics, reception of Aristotle.

1. Introducción

Desde el siglo pasado, contemplamos un renovado interés por el iusnaturalismo en la filosofía práctica medieval, especialmente en el

tomismo.¹ Ciertamente, la reflexión escolástica sobre el derecho natural se funda en filósofos, teólogos y juristas de la Antigüedad. En el contexto de esas fuentes, ¿cuál es el peso de Aristóteles? *Prima facie*, quizá muy menor, pues el derecho natural aparece en reducidas líneas del corpus aristotélico y, de hecho, juega un rol menor en su filosofía práctica.² No es nuestro objetivo demostrar lo contrario. Ahora bien, el breve tratamiento aristotélico sobre lo justo natural no echa por tierra su rica recepción. Entonces, ¿qué argumentos de la *Ethica* son adoptados por el iusnaturalismo escolástico?

Para responder con precisión esta pregunta, el presente artículo se concentrará en los comentarios a la *Ethica Nicomachea* de autores latinos de los siglos XIII-XVI, además de sus precedentes bizantinos y árabes.³ Estudiar sus comentarios nos permite entender cómo estos

1 Cfr. por ejemplo John Finnis, *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*, Founders of Modern Political and Social Thought (Oxford/New York: Oxford University Press, 1998); Terence Irwin, *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study. Volume I: From Socrates to the Reformation* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2007), 545-570 (esp. 558-560); 689-95; 746-49; Jean Porter, "Law", en *The Cambridge Companion to Medieval Ethics*, ed. Thomas Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 172-93.

2 Anthony Celano, *Aristotle's Ethics and Medieval Philosophy. Moral Goodness and Practical Wisdom* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), esp. 5-7 para una observación general sobre la relación entre el iusnaturalismo medieval y Aristóteles; Alejandro G. Vigo, "¿Supone la noción de derecho natural un planteamiento necesariamente religioso? Apuntes sobre la noción de ley natural, en perspectiva histórica sistemática", en *Derecho global. Positivismo, iusnaturalismo y razonabilidad del derecho*, ed. Carlos Fidalgo (Navarra: Aranzadi, 2018). Es posible realzar el valor de la justicia natural en Aristóteles con una más amplia interpretación de su filosofía política. Cfr. por ejemplo Marco Zingano, "Natural, ethical, and political justice", en *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, ed. Marguerite Deslauriers y Pierre Destrée (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 199-222.

3 Para una panorámica histórica sobre los comentarios antiguos y medievales a la *Ética*, cfr. 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*, Doctrina Jurídica 799 (Ciudad de México: Porrúa; UNAM, 2017), XI-XXXV. Nuestro artículo muestra naturalmente varias similitudes con este libro, si bien se han desarrollado de modo relativamente independiente. Nuestro artículo se distingue porque categorizamos los autores por tipo de interpretación, no cronológicamente.

autores interpretaban el texto de la *Ethica* y cuáles fueron los aportes específicos de Aristóteles. Hemos examinado 11 comentarios latinos representativos de Europa occidental.

Proponemos que el aporte iusnaturalista más claramente atribuible a Aristóteles es la mutabilidad del derecho natural. El interés por esta doctrina resulta evidente, considerando que el derecho natural parece una teoría de lo universalmente justo, esto es, válido siempre y en todas partes. En el artículo, examinamos la variabilidad de lo justo natural y sus implicancias epistemológicas dentro de los dos primeros capítulos. Luego, estudiaremos la epiqueya como manifestación más clara de la variabilidad en el derecho natural reconoce la necesidad de encontrar lo justo particular, según lo descubra la epiqueya. Finalmente, veremos que el derecho natural requiere límites, examinados en la cuarta y quinta secciones, tanto en sus fuentes (el permanente origen divino de la ley natural) como en algunas aplicaciones (los absolutos morales).

2. Mutabilidad del derecho natural: tres teorías

Aristóteles abre el pasaje de E 7 (1134 b 18-35)⁴ aclarando que la justicia política es en parte natural y en parte legal. Lo justo político natural, explica, “tiene la misma fuerza en todas partes y no [tiene su fuerza] por la opinión”, mientras que lo justo político legal es derecho en la medida en que ha sido puesto por la autoridad. Aristóteles, de acuerdo con la experiencia común, nota que la justicia política cambia en todas partes, incluso la justicia natural. Algunos, viendo que lo justo político cambia, piensan que se trata de un orden totalmente convencional, pues lo natural es, se dice, en todas partes lo mismo, a la manera que el fuego arde igualmente en Grecia y en Persia. Sin embargo, responde Aristóteles, quizá entre los dioses no cambie en absoluto, pero entre los hombres “hay algo [justo] por naturaleza, si bien toda [justicia] cambia”. En este contexto nota que, por ejemplo, la mano derecha suele ser la más fuerte, pero pueden darse casos de personas ambidiestras.

4 Hemos seguido la traducción presentada en Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, trad. Julio Pallí Bonet, Biblioteca Clásica Gredos 89 (Madrid: Gredos, 1985), la cual hemos confrontado con el texto crítico en Aristotelis, *Ethica nicomachea*, ed. Ingram Bywater (Oxford: Oxford Clarendon Press, 1890).

La posibilidad de conocer lo justo natural, incluso si siempre cambia, corresponde a la epistemología de la ciencia práctica, según se anuncia en EN I 3(1094 b 11-27). Ahí se advierte que “Lo honesto, justo y bueno varían tanto, que parecen ser por convención y no por naturaleza. Por ello, debemos contentarnos con mostrar la verdad toscamente y en grandes líneas y llegar a conclusiones válidas para la mayoría de las veces y de acuerdo con su objeto”. En otras palabras, el reconocimiento de algo justo por naturaleza resulta totalmente compatible con su variabilidad. De ahí que “la investigación de las cosas honestas y justas, las cuales la [ciencia] política examina debe adecuarse justamente a su materia: no todo permite la misma exactitud”. La falta de exactitud no cierra las puertas para el conocimiento de lo justo y lo honesto por naturaleza.

Estos dos textos han ofrecido a los comentaristas medievales una ocasión para tratar la noción de derecho natural. ¿Cómo explicar la variabilidad de lo justo, si la naturaleza se contrapone a lo convencional?⁵ La afirmación de la variabilidad de lo justo natural confunde a algún intérprete que sencillamente no entiende las afirmaciones de Aristóteles.⁶ Mas, la mayoría de los comentaristas medievales aceptan la mutabilidad y presentan ingeniosas estrategias para explicarla. Presentaremos un análisis de esas diversas aproximaciones, si bien no se excluyen necesariamente entre sí y varios autores combinan reflexiones de uno y otro tipo.

5 Para lo que sigue, cfr. con 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*, 182–86.

6 Un ejemplo de la dificultad e incomprensión de esta doctrina aristotélica se encuentra en Egidio Romano. Este, comentando el pasaje de la *Retórica* sobre el derecho no escrito, el cual viene identificado con el derecho natural, dice que este es igual en todas partes, como el fuego. Cfr. *Rethorica Aristotelis cum comentariis* (Venetiis, 1515), 42v b – 42r a, <http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb10139011-1>.

Egidio Romano, O.S.A. (ca. 1250-1316) redactó su comentario a la *Retórica* hacia 1272-1273. Es el comentario en la tradición latina más antiguo a este texto aristotélico que conservamos hoy. Cfr. Costantino Marmo, “Logic, Rhetoric, and Language”, en *A Companion to Giles of Rome*, ed. Charles F. Briggs y Peter S. Eardley, Brill’s Companions to the Christian Tradition 71 (Leiden & Boston: Brill, 2016), 212–54.

La primera estrategia, que podemos llamar “normativa”, considera la variación del derecho natural como una variación *negativa* en la condición del objeto de la justicia natural. Según esta, *el derecho natural cambia pues los individuos se alejan de la norma natural*. Esta interpretación se apoya en el oscuro pasaje EN V 7 1135 a 3-5, donde Aristóteles dice que lo justo “humano” no es igual en todas partes, a diferencia de lo justo natural, al modo como las constituciones varían en todas partes, si bien *una sola es la mejor*. Si una es la mejor constitución, el resto no son otra cosa que acomodados. En el caso de las repúblicas, dirá Case,⁷ estas concesiones hacia una situación inferior son muchas veces necesarias para evitar un derrumbe de la sociedad.⁸ La misma interpretación lleva a Alberto Magno,⁹ entre otros, a leer el ejemplo del ambidiestro como un error de la naturaleza, que, en una situación defectuosa, hace lo mejor que puede.¹⁰ Miguel de Éfeso,¹¹ por

7 John Case (1540/41?–1600), primero fellow y después enseñante privado en Oxford, publicó su comentario a la *Ética* en 1585. Se caracteriza por su formato didáctico, que incluye diagramas al final de cada capítulo. Cfr. Edward A. Malone, “Case, John”, en *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2008).

8 Iohannes Casus, *Speculum moralium quaestionum in universam ethicen Aristotelis*, Oxoniæ, Iosephi Barnesii, 1585, lib. 5, cap. 7, 225.

9 Alberto Magno, O.P. (1200?-1280), redactó dos comentarios a la *Ética*. El primero de ellos, *Super ethica commentum et quaestiones*, que fue redactado hacia el 1250-1252, combina la interpretación del texto en lecciones con cuestiones. El segundo comentario, el *Ethica*, que fue escrito hacia el 1262, se limita a la exposición lineal del texto. Cfr. Martin J. Tracey, “Albert’s Moral Thought”, en *A Companion to Albert the Great: Theology, Philosophy, and the Sciences*, ed. Irvn M. Resnick, Brill’s Companions to the Christian Tradition 38 (Leiden and Boston: Brill, 2013), 347–79.

10 Albertus Magnus, *Ethica*, ed. Augustus Borgnet, Editio Parisiensis, Opera Omnia, VII (Paris: Vivés, 1891), lib. 5, tract. 3, cap. 3, 370, col. a-b; Pedro de Osma, *Comentario a la Ética de Aristóteles*, ed. José Labajos Alonso, Bibliotheca Salmanticensis 184 (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1996), lib. 5, tract. 3, cap. 2, 421.

11 La emperatriz Ana Comneno (1083-ca.1050) comisionó comentarios a las obras de Aristóteles, probablemente enfocándose en los textos de los cuales no se conservaban comentarios griegos antiguos. De la *Ética*, Miguel de Éfeso (c.1120) comentó los libros V, IX y X. Eustratio de Nicea (ca.1050-ca.1120) los libros I y VI. Cfr. Linos G. Benakis, “Aristotelian Ethics in Byzantium”, en

su parte, explica que, en los sujetos según la naturaleza y no perversos, el derecho es inmóvil (como los dioses).¹² En cambio, en los malos y perturbados, el derecho cambia.¹³ Lo bueno es tal para lo bueno según la naturaleza, pero no absolutamente para todos. En efecto, para el enfermo — dicen Miguel y Buridan—¹⁴ resulta perjudicial lo que para el hombre sano es nutritivo.¹⁵ De este modo, añade Alberto, la naturaleza no pierde su esencia, pero su operación se puede ver impedida y, por lo mismo, modificada, o, de acuerdo con el texto árabe de la *Ethica*,¹⁶ pueden darse movimientos acordes a la naturaleza y movimientos contrarios a ella.¹⁷

Medieval Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics, de Charles Barber y David Jenkins, *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters* 101 (Leiden and Boston: Brill, 2009), 63–69.

12 Michaelis Ephesii, *In librum Quintum Ethicorum Nicomacheorum Commentarium*, ed. Michael Hayduck, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, XXII.3 (Berlin: Academiae litterarum regiae borussicae, 1901), 47, lín. 16-23.

13 Michaelis Ephesii, *In librum Quintum Ethicorum Nicomacheorum Commentarium*, 47, lín. 3-7.

14 Jean Buridan (fl.1328-1358), maestro de artes en la universidad de París, comentó la *Ética* en fecha incierta. El comentario llega hasta la cuestión 6 del libro X. Cfr. John Kilcullen, “Jean Buridan, Questions on Book X of the Ethics”, en *Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts. Volume II: Ethics and Political Philosophy*, ed. Arthur Stephen McGrade, John Kilcullen, y Matthew Kempshall (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 498–586.

15 Michaelis Ephesii, *In librum Quintum Ethicorum Nicomacheorum Commentarium*, 47, lín. 7-16; Albertus Magnus, *Super ethica commentum et quaestiones*, ed. Wilhelm Kübel, *Alberti Magni opera omnia* 14 (Aschendorff: Münster, 1968), lib. 5, lectio 11, 360, lín. 16-78; Johannes Buridan, *Quaestiones in decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum* (Oxoniae: Hen. Cripps, Ed. Forrest, Hen. Curtaeyne & ioh. Wilmot, 1637), lib. 5, q. 19, 439; q. 27, 464.

16 La *Ética* fue estudiada por autores árabes como Al-Kindī y Al-Fārābī y muchos otros posteriores. La única traducción árabe medieval a la cual tenemos acceso es esta, cuyo manuscrito data al 1222, pero cuya texto podría remontarse al siglo IX. Cfr. Douglas M. Dunlop, “Introduction”, en *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, ed. Anna A. Akasoy y Alexander Fidora, *Aristoteles Semitico-Latinus* 17 (Leiden: Brill, 2005).

17 Albertus Magnus, *Super ethica commentum et quaestiones*, lib. 5, lec. 11, 356, lín. 66-69; 357, lín. 29-35; Aristóteles, *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, Leiden, Brill, 2005, 320-324.

Si la naturaleza se acomoda, también lo hará el saber práctico, sostiene Case, pues los principios de la acción, a saber, la voluntad, el apetito y el intelecto pueden verse impedidos en su operación.¹⁸ Por ello, según esta perspectiva, lo natural es propiamente lo mejor, mientras que otras formas son concesiones.¹⁹ Ahora bien, la degradación puede ser total y llegar a conclusiones totalmente erróneas, dice Alberto refiriéndose a la eutanasia.²⁰

Una segunda estrategia, que podríamos denominar “ontológica”, considera la mutabilidad constitutiva de los entes naturales. Según esta, *el derecho natural cambia porque los entes naturales son en cuanto tales mutables*. Aristóteles explica en *Physica* II 5 (196 b 9-197 a 7) que lo natural es lo que ocurre o siempre o al menos la mayoría de las veces. En el más antiguo de los comentarios conservados, Aspasio²¹ explica que el saber práctico tiene por objeto las acciones humanas, sobre las cuales podemos discutir lo que ocurre la mayoría de las veces, mientras que la necesidad o es mínima o derechamente no existe. La nobleza de una acción depende de circunstancias como el quién o el cuándo²². Por su parte, Eustratio²³ dirá que la filosofía práctica tiene por objeto las cuestiones de la vida, consistentes en las acciones y operaciones de los hombres, que no siguen una necesidad absoluta, sino que ocurren conforme a los parámetros de la normalidad (y lo normal es lo que

18 Casus, *Speculum moralium quaestionum in universam ethicen Aristotelis*, lib. 1, cap. 3, 8-9.

19 Michaelis Ephesii, *In librum quintum Ethicorum Nicomacheroum Commentarium*, 47, lín. 23-31.

20 Albertus Magnus, *Ethica*, lib. 5, tract. 3, cap. 3, 369, col. a.

21 Sabemos poco del peripatético Aspasio (alrededor del 100 d.C.), que llega a nosotros en una compilación con los escoliastas y comentaristas bizantinos. Para una evaluación general de su valor, cfr. Jonathan Barnes, “An introduction to Aspasius”, en *Method and Metaphysics. Essays in Ancient Philosophy I*, ed. Maddalena Bonelli (Oxford: Clarendon Press, 2011), 212-61.

22 Aspasius, *On Aristotle Nicomachean Ethics 1-4, 7-8*, trad. David Konstan, *Ancient Commentators on Aristotle* (London & New York: Bloomsbury, 2006), 6, lín 32 - 7, lín. 14.

23 Cfr. n. 10.

sucede de un mismo modo en la mayoría de los casos).²⁴ La exactitud del arte manual depende de la materia sobre la cual se imprime la forma. Así, no es lo mismo una escultura de bronce que una de mármol. De la misma manera, la forma de lo justo y honesto cambiará según la materia de la acción.²⁵ Alberto dirá, siguiendo Aristóteles, que todo lo que comprende la naturaleza humana es mutable por la misma mutabilidad del ente natural.²⁶ Concedido todo esto, no se debe exagerar la mutabilidad. Como explica Pedro de Osma,²⁷ todo el derecho cambia, incluso el natural, pero no completamente (*non omne quidem*), o sea, que puede cambiar en alguna parte, pero no en la totalidad.²⁸ Desde esta perspectiva, lo justo natural cambiará acordemente a los cambios naturales, pero, a diferencia de la interpretación anterior, no se trata de una degradación.

Una tercera aproximación, que podría etiquetarse como “hermenéutica”, distingue entre un núcleo permanente del derecho natural y sus variadas aplicaciones. Según esta, *el derecho natural propiamente tal —es decir, su núcleo— no cambia, sino que cambia la aplicación*. Alberto explica que lo justo natural es lo que por su sustancia tiene vigor y equidad para todos, pues es principio de las acciones honestas en la naturaleza humana.²⁹ Esto justo natural se determina según ciertos modos específicos por la costumbre y apropiación de la ley, que es también

24 Eustratius Niceae y Michaelis Ephesii, *In Ethica Nicomachea Commentaria*, ed. Gustavus Heylbut, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, XX (Berlin: Academiae litterarum regiae borussicae, 1892), lib. I, 18, lín. 30-40.

25 Eustratius Niceae y Michaelis Ephesii, *In Ethica Nicomachea Commentaria*, lib. I, 19, lín. 16-32.

26 Albertus Magnus, *Ethica*, lib. 5, tract. 3, cap. 3, 370, col. a.

27 Pedro de Osma (ca. 1428 - 1480), profesor primero de artes y después de teología en Salamanca, comentó le *Ética* en sus lecciones, las cuales fueron corregidas y editadas en 1496 por un discípulo suyo. Cfr. Ana Cebeira, “Introducción”, en *Pedro Martínez de Osma. Comentario a la Ética de Aristóteles (1496)*. Selección, Serie de Pensamiento español 18 (Pamplona: Eunsa, 2002), 7–83.

28 Pedro de Osma, *Comentario a la Ética de Aristóteles*, lib. 5, tract. 3, cap. 2, 419–20.

29 Albertus Magnus, *Ethica*, lib. 5, tract. 3, cap. 3, 368 col. b.

justo natural en cierto sentido.³⁰ Alberto, apoyado en Cicerón, indica que la costumbre determina lo justo, si bien esta se basa en los principios inmutables naturales.³¹

Tomás de Aquino³² propone una formulación más sistematizada de esta aproximación. Santo Tomás (seguido por Oresme en este punto³³) explica que la naturaleza, idéntica para todos, origina ciertos primeros principios prácticos que dirigen la acción, como que el mal debe ser evitado, que a nadie debe dañarse injustamente o que robar está mal.³⁴ Desde estos primeros principios prácticos —que son de derecho natural—, es posible concluir otros principios de la razón práctica más determinados, los cuales son a su vez parte del derecho natural, válidos siempre y en todas partes, pues se extraen con fuerza lógica de los principios. En cambio, por simple especificación, surgen primeros principios prácticos que no se siguen por necesidad y que pertenecen, por tanto, al derecho convencional. Por lo demás, añadirá después Pedro de Osma, esto es válido no solo para la justicia, sino también para las demás virtudes: cada virtud se funda en una honestidad común que se

30 Albertus Magnus, *Super ethica commentum et quaestiones*, lib. 5, lec. 11, 357, lín. 76 – 358, lín. 41; Albertus Magnus, *Ethica*, lib. 5, tract. 3, cap. 3, 366, col. b – 367, col. a.

31 Albertus Magnus, *Ethica*, lib. 5, tract. 3, cap. 3, 368 col. a-b.

32 Tomás de Aquino, O.P. (1225-1274) comentó la *Ética* probablemente hacia el 1271-1272, durante su segundo periodo como profesor de teología en París. Cfr. Jörn Müller, Tobias Hoffmann, y Matthias Perkams, “Introduction”, en *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, ed. Tobias Hoffmann, Jörn Müller, y Matthias Perkams (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 1–12.

33 Nicole Oresme (c.1322-1382). Por orden del rey Carlos V de Francia, ha traducido la *Ética* al francés, añadiendo a esta breves comentarios. La traducción fue publicada hacia 1370. Cfr. Albert Douglas Menut, “Introduction”, en *Maistre Nicole Oresme: Le livre de Ethiques d’Aristote* (Nueva York: G.E. Stecuert & Co. Publishers, 1940), 3–91.

34 Tomás de Aquino, *Sententia Libri Ethicorum*, Opera omnia iussu Leonis XIII M. edita 47 (Roma: Ad Sanctae Sabinae, 1969), lib. 5, lec. 12, núm. 3. En términos más sencillos, la idea es retomada en Nicole Oresme, *Le livre de Ethiques d’Aristote*, ed. Albert Douglas Menut (Nueva York: G.E. Stecuert & Co. Publishers, 1910), lib. 5, cap. 15, 303–305.

manifiesta según las diversas costumbres de cada pueblo³⁵ (siendo que en todas las virtudes hay elementos que son comunes a todos los hombres, *i.e.* naturales, y elementos convencionales, *i.e.* legales, tenemos que, por ejemplo, beber más de lo debido siempre es antinatural, pero que la medida precisa de lo que se debe beber ha de estar sujeta a la convención o el contexto).³⁶

Como ejemplo de esta teoría tomista, se tiene que el derecho natural ordena castigar al ladrón. Sin embargo, el derecho natural nada dice acerca de la pena que corresponderá imponer a cada ladrón en cada caso y en cada sociedad. La norma que ordena castigar al ladrón es una conclusión del primerísimo principio que manda hacer el bien y evitar el mal. En cambio, la norma que define la pena debida para cada caso es una determinación del derecho natural (en ciertos contextos Tomás equipara la determinación al proceso de construcción; una *determinatio* es, de este modo, una *constructio*).³⁷

Tomás, así como el comentario anónimo de París,³⁸ añaden que la determinación puede darse erróneamente, o sea, que puede ir en contra del derecho natural, caso en el cual las leyes positivas o determinadas se tornan injustas.³⁹ Finalmente, Tomás se hace cargo de los puntos señalados por la interpretación “ontológica”. En nosotros, que somos corruptibles, hay ciertamente algo por naturaleza que se da la mayoría

35 Pedro de Osma, *Comentario a la Ética de Aristóteles*, lib. 5, tract. 3, cap. 2, 416.

36 Sebastián Contreras, “Pedro de Osma and the Rehabilitation of Aristotelian Practical Philosophy in the 15th Century”, *Cauriensia*, 16 (2021), pp. 289-299.

37 Tomás de Aquino, *Sententia Libri Ethicorum*, lib. 5, lec. 12, núm. 8.

38 El comentario del autor desconocido editado por Costa llega hasta parte del libro V de la *Ética*. El editor lo data al tiempo entorno a la condena del averroísmo del 1277 en París. Cfr. Iacopo Costa, ed., “Introduction”, en *Anonymi Artium Magistri Questiones super Librum Ethicorum Aristotelis (Paris, BnF, lat. 14698)*, *Studia Artistarum* 23 (Turnhout: Brepols, 2010), 13–121.

39 Tomás de Aquino, lib. 5, lec. 12, n. 9. En esto, es seguido por el comentario del manuscrito BnF lat. 14698. Cfr. Iacopo Costa, ed., *Anonymi Artium Magistri Questiones super Librum Ethicorum Aristotelis (Paris, BnF, lat. 14698)*, *Studia Artistarum* 23 (Turnhout: Brepols, 2010), q. 4, lín. 55-65.

de las veces, así que las reglas naturales pueden mutar en pocos casos. Además, las razones de lo mutable son inmutables, esto es, lo que pertenece a la “razón de hombre” no muta, aun si lo que sigue la naturaleza —como las disposiciones, acciones y movimientos— cambia. Así también, lo que pertenece a la misma razón de justicia permanece: lo que le sigue cambia en la menor parte de las veces.⁴⁰ Esta explicación encontrará un importante eco, incluso en la formulación literal de la explicación, en Brito,⁴¹ Burley⁴² y Buridan.⁴³

3. Saber práctico

Si lo justo natural cambia, ¿es posible conocerlo científicamente? Por una parte, Alberto defiende la unidad de esta ciencia más allá de las variaciones individuales por la referencia de las acciones hacia un único fin, que es la felicidad, lo que da cierto marco de unidad a las acciones.⁴⁴ Por otra parte, Eustratio explica que ni el saber práctico-moral ni el técnico pretenden afirmaciones apodícticas, sino que se contentan con decir lo que sea válido la mayoría de las veces, ya que, como enseña

40 Tomás de Aquino, *Sententia Libri Ethicorum*, lib. 5, lec. 12, n. 11; núm. 13–14.

41 Brito (fl.1300) fue maestro de artes y teología. Compuso su comentario a la *Ética* alrededor del 1297. Cfr. Iacopo Costa, “Introduzione”, en *Le “questiones” di Radulfo Brito sull’ «Etica Nicomachea»*, *Studia Artistarum* 17 (Turnhout: Brepols, 2008), 21–168.

42 Walter Burley (1275-1344) estudió artes en Oxford y teología en París. Su comentario fue escrito entre el 1333 y el 1345. Cfr. Iacopo Costa, “The Ethics of Walter Burley”, en *A Companion to Walter Burley. Late Medieval Logician and Metaphysician*, de Alessandro D. Conti, *Brill’s Companions to the Christian Tradition* 41 (Leiden & Boston: Brill, 2013), 321–46.

43 Radulphus Brito, *Le “questiones” di Radulfo Brito sull’ «Etica Nicomachea»*, ed. Iacopo Costa, *Studia Artistarum* 17 (Turnhout: Brepols, 2008), lib. 5, qq. 126–28; Walter Burley, *Expositio per decem libros ethicorum Aristotelis* (Venetia, 1521), lib. 5, tract. 2, cap. 2; Buridan, *Quaestiones in decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, lib. 5, q. 19, 438-440.

44 Albertus Magnus, *Ethica*, lib. 1, tract. 4, cap. 1, 50, col. a.

Aristóteles, el saber debe adaptarse a la certeza de su objeto.⁴⁵ Simultáneamente, Eustratio aclara que lo que llega a ser puede darse de tres modos: o la mayoría de las veces, o equilibradamente sí y no, o raramente. Para lo primero hay saber práctico y técnica, para lo segundo raciocinio o consejo y para lo tercero existe la fortuna o suerte.⁴⁶ Aún más, como dice Brito, hay una relativa uniformidad desde el punto de vista del saber práctico en quienes actúan según la virtud.⁴⁷

Buridan ofrece una explicación más articulada. Él distingue entre ciencias especulativas y prácticas, cada una de las cuales cuenta con una parte principal y otra instrumental. La parte principal de las ciencias prácticas (ética, economía y política) enseña cómo vivir bien para la salvación. La parte instrumental se encuentra en la *Rhetorica* y *Poetica*, que enseñan lo que se podría denominar lógica moral. A diferencia de las ciencias especulativas, las pasiones modifican el raciocinio práctico, el cual es dirigido por la prudencia según un procedimiento propio. Esto, pues, citando Aristóteles, el intelecto moral conoce la verdad conforme a sí mismo teniendo el apetito recto.⁴⁸ De ahí que el intelecto moral debe rectificar al apetito y a la pasión. Por lo demás, esta lógica práctica descansa también sobre algunos principios firmes. No todo es absolutamente variable. Podemos, por ejemplo, definir la virtud y sus causas, objeto central de la ética.⁴⁹

Por último, Nicolás de Oresme sostiene (siguiendo a Aristóteles en *EN* V 7) que los bienes externos, como la salud y la fuerza, son variables por ser indeterminados, en el sentido de que pueden traer bienes o traer

45 En este punto, los diversos comentaristas siguen fielmente la precedencia aristotélica del objeto sobre la ciencia. Cfr. Eustratius Niceae y Michaelis Ephesii, *In Ethica Nicomachea Commentaria*, lib. I, 21, lín. 16-25; Albertus Magnus, *Ethica*, lib. 1, tract. 4, cap. 1, 50b – 51a.

46 Eustratius Niceae y Michaelis Ephesii, *In Ethica Nicomachea Commentaria*, lib. I, 21, lín. 25-36; véase también Costa, *Questiones super Librum Ethicorum*, lib. 1, q. 4, lín. 14-54.

47 Brito, *Questiones de Ethica Nicomachea*, q. 1, lín. 94-121.

48 Buridan, *Quaestiones in decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, Prooemium, 1-2.

49 Buridan, *Quaestiones in decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, lib. 1, q. 1, 4-5.

males. En cambio, los bienes del alma son firmes y seguros.⁵⁰

4. La equidad como encarnación del derecho natural

Si, como hemos apenas examinado, la filosofía práctica y su objeto varían, entonces los enunciados generales no pueden pretender una validez universal necesaria. Justamente, Aristóteles aborda la cuestión de la equidad (*EN* V 10 1137 b 11–1138 a 3) o epiqueya (*ἐπιεικεία*), que es lo justo no según el enunciado de la ley, sino conforme a una justicia que supera a la ley. Es una rectificación de lo legalmente justo. La ley necesita corrección, explica Aristóteles, ya que es universal. De ese modo, no puede incluir correctamente todos los casos particulares. El legislador toma en cuenta lo que ocurre más frecuentemente, aunque conoce la existencia de justas excepciones. La equidad corrige el juicio sobre estas excepciones sin desmedro de la misma ley, remitiéndose a la intención del legislador. La equidad supera y perfecciona la justicia de la ley, intentando dar con lo justo simplemente dicho.

Aristóteles no dilucida qué es lo justo que corrige la ley más allá de la referencia a la intención del legislador. No parece ser esto un problema para Aristóteles, pues justamente la norma de la buena acción será el hombre virtuoso,⁵¹ que sabrá identificar lo justo simplemente tal. Sin embargo, ¿qué nos permite llamar virtuosos a ciertos hombres? Algunos comentaristas se limitan con explicar la epiqueya con referencia a la intención del legislador —como lo hace Aristóteles—. En otros casos añaden incluso una inespecífica referencia al bien común.⁵² Averroes lo explica como una cuestión de beneficencia respecto del rigor de la ley.⁵³

50 Oresme, *Le livre de Ethiques d'Aristote*, lib. 1, cap. 2, 106–107.

51 Cfr. *EN* I 3, 1094 b 27–1095 a 2; X 6, 1176 a 33–1176 b 27.

52 Albertus Magnus, *Super ethica commentum et quaestiones*, lib. 5, lec. 15, 381–383; Brito, *Questiones de Ethica Nicomachea*, lib. 5, qq. 130–31; Pedro de Osma, *Comentario a la Ética de Aristóteles*, lib. 5, tract. 4, cap. 1, 438; 444.

53 Averroes, *In Moralia Nicomacha expositione* (Venetiis: Apud Iuntas, 1550), 39b-c. El comentario de Ibn Rushd (1126–1198) a la *Ética* sobrevive solamente en traducción latina (aquí consultada en el artículo) y hebrea. Sobre el texto usado por él para su comentario, cfr. Josh Hayes, “Arabic reception of the *Nicomachean Ethics*”, en *Aristotle and the Arabic Tradition*, ed. Ahmed

Buridan, por su parte, se refiere a la distinción entre la ley escrita y la no escrita de *Rhetorica* I 13 (1373 b 1-18). Si la escrita es la ley positiva, la no escrita es tanto lo comúnmente concebido por todos como justo como la respuesta a las omisiones de la ley escrita. Con este espíritu, nos movemos en la misma dirección de la ley, aunque sin insistir demasiado en su letra.

Otros comentaristas medievales identifican en la epiqueya una expresión del derecho natural. Miguel de Éfeso explica que lo justo según la ley no se corresponde siempre con los casos particulares. Con palabras de Aristóteles, la ley debe ser corregida según la intención del legislador para adaptarse a “lo justo simplemente tal”, con lo cual, observa Miguel, se refiere a lo justo según la naturaleza.⁵⁴ Miguel interpreta el “ἀπλῶς” en “ἤμαρτεν ἀπλῶς εἰπών” de 1137 b 23 como un adverbio del verbo principal, es decir, que (el legislador) yerra simplemente. Intérpretes modernos, en cambio, piensan que el adverbio se refiere al participio, es decir, que “yerra al hablar simplemente [esto es, sin matices]”. Este ἀπλῶς, dice Miguel, debe interpretarse como un sinónimo de καθόλου (“el legislador yerra universalmente”), esto es, universalmente por naturaleza y según la naturaleza. Al decir que la equidad es por naturaleza, entiende naturaleza como la substancia o esencia (ἀντὶ τοῦ οὐσίας καὶ τὸ εἶναι). A partir de la naturaleza se descubre la justicia simplemente tal con la cual se corrige el carácter incompleto de la ley como si dependiese del legislador.⁵⁵

Esta identificación entre lo justo simplemente tal y lo justo por naturaleza encontrará gran eco en los comentaristas medievales. Alberto, en su segundo comentario, dirá que la epiqueya supera la justicia convencional, porque está en el género de lo justo “como lo que según la razón es principal” y la epiqueya comparte el fin con la justicia natural.⁵⁶ Tomás de Aquino sigue y clarifica en este punto a su maestro

Alwishah y Josh Hayes (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), esp. 210-213.

54 Michaelis Ephesii, *In librum Quintum Ethicorum Nicomacheroum Commentarium*, 67, lín. 7-31, esp. lín. 12–16.

55 Michaelis Ephesii, *In librum Quintum Ethicorum Nicomacheroum Commentarium*, 67, lín. 31 – 68, lín. 2.

56 Albertus Magnus, *Ethica*, lib. 5, tract. 4, cap. 1, 385, col. a-b.

explicando que, en sintonía con su tesis sobre la determinación del derecho natural, lo justo convencional se origina en lo justo natural. En consecuencia, lo justo natural modifica la ley escrita, ya que cada cosa es dirigida desde su principio.⁵⁷

Si, como dice Aristóteles, la ley acierta en su enunciación universal, entonces los jueces —no los legisladores— deben deliberar con epiqueya al evaluar los casos concretos. En su comentario, Oresme se pregunta si un juez que conoce la inocencia de alguien gracias a pruebas privadas debiera de todos modos condenarlo si en el proceso se presentan pruebas suficientes para declararlo culpable. En sí misma, la ley que exige juzgar según las cosas alegadas y las pruebas es buena, justa y razonable. No obstante, Nicolás invoca la equidad para oponerse a la condena, que considera injusta. La razón es simple: obra injustamente quien hace conscientemente algo injusto. Como Aristóteles había explicado, ciertas acciones conllevan la maldad ya en sus nombres, como condenar un inocente, dice Oresme. A propósito de la corrección que introduce la equidad en la justicia legal, vale la pena aclarar que en caso de conflicto entre lo justo legal y lo justo natural prima este último, puesto que lo justo natural es ordenado por Dios, mientras que el positivo ha sido establecido por los hombres, y a Dios debe obedecerse antes que a los hombres.⁵⁸

Las interpretaciones divergen ligeramente sobre el área de aplicación de la epiqueya. Alberto sostiene que la epiqueya supera la justicia legal (o política) en cuanto convencional, pero no es mejor que lo justo natural, que es lo justo según la naturaleza de la cosa y tiene en todas partes la misma potencia. De ahí que solo lo justo legal requiera este tipo de corrección.⁵⁹

Buridan propone una explicación muy detallada sobre la corrección del derecho natural. En su opinión, hay dos modos de entender lo justo natural. De una parte, la acción de la naturaleza se adapta a todo caso.

57 Tomás de Aquino, *Sententia Libri Ethicorum*, lib. 5, lec. 16, núm. 4–5. En esto, es seguido a su vez por Burley en *Expositio per decem libros ethicorum Aristotelis*, lib. 5, tract. 3 *seu* pars 2, cap. 1, 99v–100v.

58 Oresme, *Le livre de Ethiques d'Aristote*, lib. 5, cap. 19, q. única, 317-319.

59 Albertus Magnus, *Ethica*, lib. 5, tract. 4, cap. 1, 385.

Así como la naturaleza opera de diversos modos según los diversos casos desde los impedimentos contingentes, así también lo justo natural se adapta según los diversos casos contingentes. En este sentido, el derecho natural nunca falla y no necesita la epiqueya. Citando a Aristóteles en *Política* VII, dice que nada de lo que se aleja de la naturaleza es bueno, y, recordando el pasaje de *Ethica* V 7, aclara que lo justo natural tiene en todas partes la misma potencia, esto es, que en todas partes es justo y, por tanto, no requiere de corrección.⁶⁰ Todavía más, la naturaleza es dirigida infaliblemente por Dios y las inteligencias. De ahí que la naturaleza no pueda errar; por eso no requiere corrección. Si se dan monstruos, la malicia no proviene de la naturaleza, sino de un impedimento accidental, dado que la naturaleza siempre hace lo mejor posible.⁶¹

Por otra parte, Buridan concede que, bajo lo justo natural, se entiende también la obra común y más frecuente de la naturaleza, es decir, la operación que no es impedida. La ley justa expresa aquello. Tal modo de entender lo justo natural no es, con todo, siempre justo, tal y como la naturaleza no siempre observa una regla común, sino que la diversifica según los impedimentos, haciendo lo mejor de lo posible. En esta segunda acepción lo justo natural necesita ser corregido por la epiqueya.⁶² En la misma línea, Oresme repite con Eustratio que se puede tener un saber probable de las cosas naturales que ocurren la mayoría de las veces, pero, con Buridan, añade que otras cosas naturales ocurren siempre, “como que el sol se alza todos los días”. Del mismo modo, algunos preceptos del derecho natural valen siempre y no admiten ninguna excepción —como amar a Dios o vivir según la virtud—, por lo cual no dan lugar a la epiqueya. En cambio, otros preceptos del derecho natural, que valen frecuentemente, pero no siempre —por ejemplo, devolver el depósito o no matar—, sí necesitan de la epiqueya, que

60 Buridan, *Quaestiones in decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, lib. 5, q. 27, 462.

61 Buridan, *Quaestiones in decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, lib. 5, q. 27, 462-463.

62 Buridan, *Quaestiones in decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, lib. 5, q. 27, 463.

deberá aplicar el juez.⁶³ También Case piensa que en algunos preceptos de la ley natural podría ser necesaria la epiqueya. Explica muy sintéticamente que es de ley natural no dañar a nadie. Por ello, en el caso del furioso que pide su espada, la obligación de restituir vale solo en cuanto no dañe al propietario.⁶⁴

5. ¿Es el derecho natural un derecho divino?

La tradición cristiana, basándose sobre todo en los dos primeros capítulos de *Romanos*, ha sostenido desde siempre el origen divino de lo justo por naturaleza. Si bien existían para los escolásticos lugares más adecuados para discutir esto, unos pocos comentarios a la *Ethica* se interesan por la causa de lo justo natural y sostienen acordemente que la naturaleza recibe su orden de su autor, esto es, de Dios.

En los comentarios a la *Ethica*, algunos autores se remiten al *De inventione* de Cicerón. En ese texto, Cicerón define el derecho natural como aquel derecho que existe en nosotros gracias a una suerte de instinto innato. Se divide en seis especies, encabezadas por el sentimiento religioso o rendición del honor debido a la naturaleza divina.⁶⁵ Así, Alberto dice que el sentimiento religioso “dirigida al autor de la naturaleza, a modo de primera especie”⁶⁶ y Buridan, en términos similares, nota que los hombres “están obligados en primer lugar respecto a Dios, que les ha dado el cuerpo, alma y todos los bienes, desde la cual deuda se recibe el derecho [natural] de la religión”.⁶⁷

Buridan también discute el origen de la ley natural. Este explica que el

63 Oresme, *Le livre de Ethiques d’Aristote*, lib. 5, cap. 21, 325.

64 Casus, *Speculum moralium quaestionum in universam ethicen Aristotelis*, lib. 5, cap. 8, 237. Ahora bien, por la epiqueya, vemos que el principio general no se respeta, por lo tanto, debemos aplicar una excepción.

65 En traducción al español, puede verse Marco Tulio Cicerón, *La invención retórica*, trad. Salvador Núñez, Biblioteca Clásica Gredos 245 (Madrid: Gredos, 1997), lib. 2, párrafo 161.

66 Albertus Magnus, *Ethica*, lib. 5, tract. 3, cap. 3, 368, col. a.

67 Buridan, *Quaestiones in decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, lib. 5, q. 20, 443.

derecho se puede distinguir según los tres señores que puede tener el hombre: Dios, la naturaleza y los príncipes. En cierto modo, los dos primeros se identifican. En efecto, Dios gobierna a los hombres por medio de la naturaleza. En ese sentido, el señorío de la naturaleza es realmente el señorío divino. Por lo demás, dice, Dios también puede mandar mediante decretos revelados, si bien no interesan en este contexto.⁶⁸ Más adelante, añade que los hombres están obligados a obedecer toda la ley natural, incluso en su más amplia acepción, en cuanto que son criaturas de Dios.⁶⁹ Similarmente, Case sugiere que el derecho natural es signo de la general providencia divina en todas las cosas, lo cual incluye el instinto en los animales y el hábito de la recta razón en los hombres, que corresponde a las seis especies de derecho natural enumeradas por Cicerón.⁷⁰

Si avanzamos hacia los inicios de la modernidad, encontramos un autor que, perteneciendo todavía a la tradición escolástica, subraya mucho la institución divina del derecho natural. Philip Melanchthon⁷¹ explica en la introducción de su comentario a *EN* que la ética es la “parte de la ley divina sobre las costumbres civiles”, es decir, la “parte de la ley natural”

68 Buridan, *Quaestiones in decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, lib. 5, q. 19, 437. Ya hemos mencionado que Nicolás de Oresme enuncia el mismo origen divino del derecho natural en *Le livre de Ethiques d'Aristote*, lib. 5, cap. 19, q. única, 317.

69 Buridan, *Quaestiones in decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, lib. 5, q. 20, 443-444.

70 Casus, *Speculum moralium quaestionum in universam ethicen Aristotelis*, lib. 5, cap. 7, 223.

71 Melanchthon (1497-1560), profesor en la facultad de artes y teología de la universidad de Wittenberg, ha publicado varios textos basado en la *Ética*. Los más importantes son las dos versiones de su compendio, es decir, la *Philosophiae moralis epitomes* y la *Ethicae doctrinae elementorum*. Desarrolla más exhaustivamente su ética aristotélica en las *Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis*, que ha pasado por diversas versiones desde 1532 hasta la definitiva en 1543. Cfr. Heinz Scheible, “Melanchthon, Philipp”, en *Theologische Realenzyklopädie*, ed. Gerhard Müller (Berlín; New York: Walter de Gruyter, 1992); Heinrich Ernst Bindseil, “Einführung”, en *Scripta Philippi Melanthonis ad ethicen et politicen spectantia, et dissertationes iis annexae*, Philipp Melanchthon, Opera quae supersunt omnia (Corpus Reformatorum) 16 (Halle: C. A. Schwetschke et filium, 1850), 1–20.

que se refiere a las virtudes, afectos, hábitos y en general a la diferencia entre lo honesto y malvado.⁷² Explica que Dios ha impreso en nuestras mentes “ciertas notas [notitiæ] primeras”, teóricas y prácticas, que operan como el soporte y puntos de partida del discurso de la razón, de los cuales se extraen “consecuencias necesarias”.⁷³ Los principios prácticos apuntan a que los hombres “muestren la obediencia debida a Dios, [conozcan] la diferencia entre las cosas honestas y reprochables y dirijan las costumbres”.⁷⁴

Melanchthon sostiene en su texto *Ethica* —una especie de compendio de la obra de Aristóteles— que la acción de la más alta virtud es “conocer a Dios y que todas las acciones honestas se refieran a Él”.⁷⁵ Desde este reconocimiento, “es necesario originar las leyes de la naturaleza”.⁷⁶ ¿Por qué tal reconocimiento funda toda la ley natural? Melanchthon explica que por “Dios” entiende “la mente eterna, creadora de las cosas buenas”, conocida la cual la mente reconocemos “que debe[mos] obedecer a Dios según la diferencia entre las cosas buenas y reprochables”.⁷⁷ Por tanto, la ley natural comienza desde la dependencia ontológica del efecto a la causa.⁷⁸ Añade Melanchthon, aunque tácitamente, que la dependencia

72 Philipp Melanchthon, “Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis”, en *Scripta Philippi Melanthonis ad ethicen et politicen spectantia, et dissertationes iis annexae*, ed. Heinrich Ernst Bindseil, Philipp Melanchthon, Opera quae supersunt omnia (Corpus Reformatorum) 16 (Halle: C. A. Schwetschke et filium, 1850), 277–80.

73 Melanchthon, “Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis”, 383.

74 Melanchthon, “Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis”, 384.

75 Philipp Melanchthon, “Ethicae doctrinae elementorum”, en *Scripta Philippi Melanthonis ad ethicen et politicen spectantia, et dissertationes iis annexae*, ed. Heinrich Ernst Bindseil, Philipp Melanchthon, Opera quae supersunt omnia (Corpus Reformatorum) 16 (Halle: C. A. Schwetschke et filium, 1850), 170–173, esp. 172.

76 Melanchthon, “Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis”, 385.

77 Melanchthon, “Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis”, 385–386.

78 Vid. Sebastián Contreras Aguirre y Alfonso Herreros Besa, “Escolástica renacentista y recepción de la doctrina aristotélica sobre lo justo natural: Philipp Melanchthon y Francisco Suárez”, *Bajo Palabra. Revista de filosofía*, 26 (2021), pp. 221-238.

ontológica exige una dependencia ética, expresada en su núcleo como una obediencia a Dios. Esto, porque la finalidad de la creación del hombre es la obediencia a Dios. Esta obediencia, a su vez, tiene por contenido “las cosas buenas y reprochables”, las cuales, según hemos dicho, son el objeto de las notas ínsitas prácticas y sus conclusiones necesarias.

6. Un límite a la variabilidad del derecho natural: el mal intrínseco

Los comentaristas medievales sostienen con Aristóteles que el derecho natural varía según los tiempos y circunstancias. Ahora bien, este no cambia absolutamente. Algunos, según hemos visto, propugnaban ciertos principios permanentes de origen divino. Si bien los principios se mantienen, la aplicación admite muchos cambios, incluso algunos contrarios a la expresión de la norma universal, lo cual es resuelto con la epiqueya. Resta, entonces, una pregunta: ¿existen *casos*, es decir, aplicaciones del derecho natural, que también sean permanentes? ¿O la estabilidad pertenece solamente al nivel de los principios? En otras palabras, nos preguntamos si —para la recepción medieval del iusnaturalismo aristotélico— existen ciertas acciones que sean siempre justas o siempre injustas.

Dado que la ley natural ocupa un lugar secundario en los escritos aristotélicos, Aristóteles no siente la necesidad de definir límites a la variabilidad de lo justo natural. Sin embargo, la *Ethica* ofrece a los comentaristas un pasaje en el que se trata de cierto grupo de acciones que son siempre malas, independiente del contexto y de la intención del agente. En palabras de Aristóteles (*EN* II 6, 1107 a 8-27), existen algunas acciones que no admiten nunca un punto medio, porque son inmediatamente denominadas en unión con lo deshonesto, como el robo, el asesinato y el adulterio. Aristóteles afirma que estas acciones, así como algunas pasiones, son siempre deshonestas, de modo que realizarlas siempre supone el mal moral (con ellas “siempre se yerra”). Ninguna circunstancia, añade, puede cambiar su evaluación moral.

Estos ejemplos de actos siempre malos son mencionados en medio de la discusión sobre la naturaleza de la virtud moral. De ahí que Aristóteles compare la imposibilidad de acertar en estas acciones con la

incoherencia de pretender un justo medio en los excesos y defectos, los cuales, por definición, son desequilibrados. En otras palabras, así como no tiene sentido hablar de exceso o defecto en la apatía, así también carece de sentido hablar de exceso, defecto o adecuadas circunstancias en el adulterio. Por otro lado, Aristóteles también nota que algunos nombres incluyen en sí siempre bondad moral, como las acciones realizadas según virtudes.

El pasaje en cuestión se refiere directamente al modo de llamar a ciertas acciones, pero no al carácter absoluto o intrínsecamente antinaturales de las mismas.⁷⁹ ¿Se trata solamente de nombres siempre malos o es que ciertas acciones son siempre malas? Varios intérpretes medievales se inclinan por esta segunda opción. Es posible pensar que Aristóteles está solo definiendo acciones siempre malvadas con ejemplos claros. De hecho, la traducción árabe y la paráfrasis de Averroes no se detienen en consideraciones sobre el modo de definir: estas acciones son siempre malas, en todo momento y totalmente.⁸⁰ Algunos comentadores latinos siguen la misma estrategia: condenan estas acciones sin mayores aclaraciones.⁸¹

79 No existe unanimidad entre los intérpretes contemporáneos. A favor de absolutos morales en Aristóteles encontramos, por ejemplo Leonardo Ramos Umaña, “Asesinar, robar y fornicar: los absolutos morales en Aristóteles”, *Praxis Filosófica* 46 (2018): 199–219; Marco Zingano, “Moral Particularism and Aristotelian Ethics”, en *Nature and the Best Life. Exploring the Natural Bases of Practical Normativity in Ancient Philosophy*, ed. Gabriela Rossi, Reason and Normativity 6 (Hildesheim; Zürich; New York: Olms, 2013), 95–125; En contra, W. F. R. Hardie, *Aristotle’s Ethical Theory*, 2a ed. (Oxford: Oxford Clarendon Press, 1985), 136–38; 204–5; Christopher Charles Whiston Taylor, “Commentary”, en *Nicomachean Ethics. Books II-IV*, de Aristotle, Clarendon Aristotle (Oxford: Clarendon Press, 2006), 112–13.

80 *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, 171–74; Averroes, *In Moralia Nicomacha expositione*, 13r col. a; Para un análisis de la misma discusión en el comentario de Averroes a la *República*, cfr. 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*, 29–37.

81 Thoma de Aquino, *Sententia Libri Ethicorum*, lib. 2 l. 7 n. 11–13; Johannes Buridan, *Quaestiones in decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum* lib. 2, q. 15, página 136; Pedro de Osma, *Comentario a la Ética de Aristóteles*, lib. 2, tract. 2, cap. 2, 245–246.

Distinto es el caso de Aspasio. Este indica que es necesario determinar con precisión la definición de estos nombres, de modo tal que sea identificada la maldad intrínseca. Este comentarador peripatético señala que no cualquier acción de quitar la vida a alguien es un asesinato, pues, por ejemplo, es laudable matar al enemigo saqueador. Por tanto, el asesinato (tomado en su sentido moralmente reprochable) implica matar injusta, desproporcionada e ilegalmente. Todavía más interesante es su discusión sobre el adulterio, pues abandona consideraciones únicamente ligadas a la justicia mirando también a las pasiones. Aspasio explica que “adulterio” implica maldad porque esta palabra incluye en sí un desorden en las pasiones, esto es, disolución y dominación por el placer. De ahí que no es malo —es incluso laudable— que uno seduzca a la mujer del enemigo para liberar a la nación.⁸²

Varios comentaradores seguirán la metodología de Aspasio, esto es, intentarán dar con una definición “injusta” de esos nombres que logre identificar la acción siempre mala. Radulfo Brito, por ejemplo, explica que la pena capital no es asesinato, pues el juez actúa en cuanto tal y no en cuanto persona particular, además de hacerlo según la recta razón. La persona que toma lo ajeno en extrema necesidad no es un ladrón, por la destinación universal de los bienes. En cambio, el héroe adúltero actúa mal, no obstante que su acción parezca buena en algún respecto.⁸³

Walter Burley es más reacio a hablar de acciones siempre malas, aunque por motivos distintos. Por una parte, explica que son siempre malas solo en la medida en que implican una pasión desordenada o maldad en la voluntad, en lo cual sigue a Aspasio. Por otra parte, sostiene que podrían ser buenas si Dios ordenase realizarlas, con lo cual implica que, en definitiva, su bondad depende únicamente de la ordenación divina, pero no parece aceptar una maldad intrínseca.⁸⁴

Alberto Magno, en cambio, busca criterios para explicar los casos límite en un interesante ejemplo de epiqueya (él mismo no usa este término).

82 Aspasio, *On Aristotle Nicomachean Ethics 1-4*, 7-8, 49,15-50,9.

83 Brito, *Le “questiones” di Radulfo Brito sull’ «Etica Nicomachea»*, libro 2, q. 55, 306–308.

84 Burley, *Expositio per decem libros ethicorum Aristotelis*, lib. 2, tract. 2, cap. 2, página 35v.

La solución de su primer comentario se distingue de lo propuesto en su segundo escrito. En el primero, Alberto distingue cuatro modos en los que se puede decir que una acción es moralmente buena (o correspondientemente, mala). El primero se predica de una acción cuyo nombre es indiferente moralmente. Segundo, de una acción buena “en el género” se dice solamente que la materia es debida. Tercero, bueno “por sí” incluye también las debidas circunstancias. Cuarto y último, bueno “según sí mismo” supone que el todo es debido, también el fin según la especie moral.

Esta distinción sirve para resolver moralmente el dilema del “héroe adúltero”. Si bien el fin es un factor a considerar desde la perspectiva moral (según se veía en el cuarto modo de predicar), un fin extrínseco a la materia del acto no evita que se la considere mala según la segunda figura de predicación, por lo cual el adulterio es siempre indebido. La ejecución del culpable, en cambio, es un ejemplo de un fin intrínseco que modifica la materia, por lo cual esta ya no es contraria a la acción de la naturaleza que conserva la vida, sino que sigue la dirección de la justicia vindicativa contra quien pone en riesgo la salud de los hombres.⁸⁵

En su segundo comentario, Alberto propone una solución más sencilla. Las acciones cuyo nombre implican la maldad yerran por su forma, sin posibilidad de exceso o defecto, mientras que las acciones buenas imitan a la naturaleza y se dirigen a su fin. Así, el adulterio, aquí definido como la “trasgresión del lecho nupcial legítimo”, se aleja del fin de la naturaleza. Ahora bien, en el caso del “héroe adúltero”, Alberto propone que, civilmente, el mal provocado puede ser perdonado por el legislador en vistas del bien producido. No por eso sería una acción buena y laudable, pues, de hecho, no sería “perdonado” si no fuese malo.⁸⁶ En esta segunda solución lo sigue Nicolás de Oresme.⁸⁷ El comentarista anónimo de París trata el problema en los mismos términos de Alberto, si bien de un modo menos sofisticado: simplemente concede que hay casos en los que es lícito cometer un mal, pues este es menor respecto a

85 Albertus Magnus, *Super ethica commentum et quaestiones*, lib. 2, lec. 7, páginas 124, lín. 50-125, lín. 83.

86 Albertus Magnus, *Ethica*, lib. 2, tract. 2, cap. 6, 179b-81.

87 Oresme, *Le livre de Ethiques d'Aristote*, lib. 2, cap. 8, pp 163-64.

otro mal posible, siendo de todos modos reprobable.⁸⁸

7. Conclusión

Nuestra visión panorámica sobre la justicia natural en los comentarios a la *Ethica Nicomachea* se puede sintetizar en algunos puntos. Primero, todos los comentarios a *EN* estudiados subrayan el hecho de que la justicia natural cambia. Un primer grupo, encabezado por Miguel de Éfeso y con ecos en Alberto, Buridan y Case, explica los cambios en relación con ciertas degradaciones de la naturaleza. Aspasio, Eustratio, de nuevo Alberto y Pedro de Osma se refieren más bien a la variabilidad propia de todo lo natural. Desde Tomás de Aquino, con ciertos precedentes en Alberto, se impone considerar distintos niveles de variación en la ley natural. Con ello, por su aplicación a la realidad contingente, la ley de la naturaleza acepta cambios históricos.

Al margen de sus diferencias, todos estos modelos aceptan el carácter normativo de la naturaleza, por lo cual una discusión de lo justo y lo honesto debe considerar la cuestión de los principios y del objeto de la acción. Algunos autores añaden que la fuerza moral del derecho natural se debe a su origen divino, pero, en general, pareciera que la noción de algo justo por naturaleza no necesita de una fundamentación religiosa o sobrenatural.

Esta fuerza de lo justo natural explica su función en la epiqueya, que es por algunos identificada con la misma justicia natural. Sus límites en los absolutos morales también muestran la tendencia a pensar en algo universalmente justo e injusto. Si bien en esta última discusión no se remiten expresamente a la noción de justicia, resulta claro que los ejemplos (homicidio, sobre todo) siguen consideraciones referidas a la justicia y que la justicia natural es entendida progresivamente por los comentaristas (sobre todo en Pedro de Osma) como un principio válido para la bondad moral en general y no solo en el ámbito de la justicia.

88 Costa, ed., *Anonymi Artium Magistri Questiones super Librum Ethicorum Aristotelis* (Paris, BnF, lat. 14698), libro 2, q. 46, pp 212–13.

Referencias Bibliográficas

Fuentes

Akasoy, Anna A., y Alexander Fidora, eds. *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*. Traducido por Douglas M. Dunlop. Aristoteles Semitico-Latinus 17. Leiden: Brill, 2005.

Albertus Magnus. *Ethica*. Editado por Augustus Borgnet. Editio Parisiensis. Opera Omnia, VII. Paris: Vivés, 1891.

Albertus Magnus. *Super ethica commentum et quaestiones*. Editado por Wilhelm Kübel. Alberti Magni opera omnia 14. Aschendorff: Münster, 1968.

Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Traducido por Julio Pallí Bonet. Biblioteca Clásica Gredos 89. Madrid: Gredos, 1985.

Aristotelis. *Ethica nicomachea*. Editado por Ingram Bywater. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1890.

Aspasius. *On Aristotle Nicomachean Ethics 1-4, 7-8*. Traducido por David Konstan. Ancient Commentators on Aristotle. London & New York: Bloomsbury, 2006.

Averroes. *In Moralia Nicomacha expositione*. Venetiis: Apud Iuntas, 1550.

Brito, Radulphus. *Le “questiones” di Radulfo Brito sull’ «Etica Nicomachea»*. Editado por Iacopo Costa. Studia Artistarum 17. Turnhout: Brepols, 2008.

Buridan, Johannes. *Quaestiones in decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*. Oxoniae: Hen. Cripps, Ed. Forrest, Hen. Curayne & ioh. Wilmot, 1637.

Burley, Walter. *Expositio per decem libros ethicorum Aristotelis*. Venetia, 1521.

Casus, Iohannes. *Speculum moralium quaestionum in universam ethicen Aristotelis*. Oxoniae: Ex Officina Typographica Iosephi Barnesii, 1585.

Cicerón, Marco Tulio. *La invención retórica*. Traducido por Salvador Núñez. Biblioteca Clásica Gredos 245. Madrid: Gredos, 1997.

Costa, Iacopo, ed. *Anonymi Artium Magistri Questiones super Librum Ethicorum Aristotelis* (Paris, BnF, lat. 14698). *Studia Artistarum* 23. Turnhout: Brepols, 2010.

Egidio Romano. *Rethorica Aristotelis cum comentariis*. Venetiis, 1515. <http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb10139011-1>.

Eustratius Niceae, y Michaelis Ephesii. *In Ethica Nicomachea Commentaria*. Editado por Gustavus Heylbut. *Commentaria in Aristotelem Graeca*, XX. Berlin: Academiae litterarum regiae borussicae, 1892.

Melanchthon, Philipp. “Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis”. En *Scripta Philippi Melanthonis ad ethicen et politicen spectantia, et dissertationes iis annexae*, editado por Heinrich Ernst Bindseil, 277–416. Philipp Melanchthon, *Opera quae supersunt omnia* (Corpus Reformatorum) 16. Halle: C. A. Schwetschke et filium, 1850.

Melanchthon, Philipp. “Ethicae doctrinae elementorum”. En *Scripta Philippi Melanthonis ad ethicen et politicen spectantia, et dissertationes iis annexae*, editado por Heinrich Ernst Bindseil, 165–276. Philipp Melanchthon, *Opera quae supersunt omnia* (Corpus Reformatorum) 16. Halle: C. A. Schwetschke et filium, 1850.

Michaelis Ephesii. *In librum Quintum Ethicorum Nicomacheroum Commentarium*. Editado por Michael Hayduck. *Commentaria in Aristotelem Graeca*, XXII.3. Berlin: Academiae litterarum regiae borussicae, 1901.

Oresme, Nicole. *Le livre de Ethiques d’Aristote*. Editado por Albert Douglas Menut. Nueva York: G.E. Stecuert & Co. Publishers, 1910.

Pedro de Osma. *Comentario a la Ética de Aristóteles*. Editado por José Labajos Alonso. *Bibliotheca Salmanticensis* 184. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1996.

Thoma de Aquino. *Sententia Libri Ethicorum*. *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita* 47. Roma: Ad Sanctae Sabinae, 1969.

Secundaria

Barnes, Jonathan. “An introduction to Aspasius”. En *Method and Metaphysics. Essays in Ancient Philosophy I*, editado por Maddalena Bonelli, 212–61. Oxford: Clarendon Press, 2011.

Benakis, Linos G. “Aristotelian Ethics in Byzantium”. En *Medieval Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics*, de Charles Barber y David Jenkins, 63–69. *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters* 101. Leiden and Boston: Brill, 2009.

Bindseil, Heinrich Ernst. “Einführung”. En *Scripta Philippi Melanthonis ad ethicen et politicen spectantia, et dissertationes iis annexae*, 1–20. Philipp Melanchthon, *Opera quae supersunt omnia (Corpus Reformatorum)* 16. Halle: C. A. Schwetschke et filium, 1850.

Cebeira, Ana. “Introducción”. En *Pedro Martínez de Osma. Comentario a la Ética de Aristóteles (1496). Selección*, 7–83. Serie de Pensamiento español 18. Pamplona: Eunsa, 2002.

Celano, Anthony. *Aristotle’s Ethics and Medieval Philosophy. Moral Goodness and Practical Wisdom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

Contreras, Sebastián. “Pedro de Osma and the Rehabilitation of Aristotelian Practical Philosophy in the 15th Century”. *Cauriensia*, 16 (2021), 289-299.

Contreras Aguirre, Sebastián y Herreros Besa, Alfonso, “Escolástica renacentista y recepción de la doctrina aristotélica sobre lo justo natural: Philipp Melanchthon y Francisco Suárez”, *Bajo Palabra. Revista de filosofía*, 26 (2021), 221-238.

Costa, Iacopo, ed. “Introduction”. En *Anonymi Artium Magistri Questiones super Librum Ethicorum Aristotelis (Paris, BnF, lat. 14698)*, 13–121. *Studia Artistarum* 23. Turnhout: Brepols, 2010.

Costa, Iacopo, ed. “Introduzione”. En *Le “questiones” di Radulfo Brito sull’ «Etica Nicomachea»*, 21–168. *Studia Artistarum* 17. Turnhout: Brepols, 2008.

Costa, Iacopo, ed. “The Ethics of Walter Burley”. En *A Companion to Walter Burley. Late Medieval Logician and Metaphysician*, de Alessandro D. Conti, 321–46. *Brill’s Companions to the Christian Tradition* 41. Leiden & Boston: Brill, 2013.

Dunlop, Douglas M. “Introduction”. En *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, editado por Anna A. Akasoy y Alexander Fidora. *Aristoteles Semitico-Latinus* 17. Leiden: Brill, 2005.

Finnis, John. *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*. Founders of Modern Political and Social Thought. Oxford; New York: Oxford University Press, 1998.

García-Huidobro, Joaquín. *La recepción de la doctrina aristotélica de lo justo natural y lo justo legal en los comentaristas medievales de la Ética a Nicómaco*. Doctrina Jurídica 799. Ciudad de México: Porrúa; UNAM, 2017.

Hardie, W. F. R. *Aristotle's Ethical Theory*. 2^a ed. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1985.

Hayes, Josh. "Arabic reception of the *Nicomachean Ethics*". En *Aristotle and the Arabic Tradition*, editado por Ahmed Alwishah y Josh Hayes, 200–213. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Irwin, Terence. *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study. Volume I: From Socrates to the Reformation*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2007.

Kilcullen, John. "Jean Buridan, Questions on Book X of the Ethics". En *Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts. Volume II: Ethics and Political Philosophy*, editado por Arthur Stephen McGrade, John Kilcullen, y Matthew Kempshall, 498–586. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Malone, Edward A. "Case, John". En *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008.

Marmo, Costantino. "Logic, Rhetoric, and Language". En *A Companion to Giles of Rome*, editado por Charles F. Briggs y Peter S. Eardley, 212–54. Brill's Companions to the Christian Tradition 71. Leiden & Boston: Brill, 2016.

Menut, Albert Douglas. "Introduction". En *Maistre Nicole Oresme: Le livre de Ethiques d'Aristote*, 3–91. Nueva York: G.E. Stecuert & Co. Publishers, 1940.

Müller, Jörn, Tobias Hoffmann, y Matthias Perkams. "Introduction". En *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, editado por Tobias Hoffmann, Jörn Müller, y Matthias Perkams, 1–12. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Porter, Jean. “Law”. En *The Cambridge Companion to Medieval Ethics*, editado por Thomas Williams, 172–93. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Ramos Umaña, Leonardo. “Asesinar, robar y fornicar: los absolutos morales en Aristóteles”. *Praxis Filosófica* 46 (2018): 199–219.

Scheible, Heinz. “Melanchthon, Philipp”. En *Theologische Realenzyklopädie*, editado por Gerhard Müller, 22:371–410. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1992.

Taylor, Christopher Charles Whiston. “Commentary”. En *Nicomachean Ethics. Books II-IV*, de Aristotle. Clarendon Aristotle. Oxford: Clarendon Press, 2006.

Tracey, Martin J. “Albert’s Moral Thought”. En *A Companion to Albert the Great: Theology, Philosophy, and the Sciences*, editado por Irven M. Resnick, 347–79. Brill’s Companions to the Christian Tradition 38. Leiden and Boston: Brill, 2013.

Vigo, Alejandro G. “¿Supone la noción de derecho natural un planteamiento necesariamente religioso? Apuntes sobre la noción de ley natural, en perspectiva histórica sistemática”. En *Derecho global. Positivismo, iusnaturalismo y razonabilidad del derecho*, editado por Carlos Fidalgo. Navarra: Aranzadi, 2018.

Zingano, Marco. “Moral Particularism and Aristotelian Ethics”. En *Nature and the Best Life. Exploring the Natural Bases of Practical Normativity in Ancient Philosophy*, editado por Gabriela Rossi, 95–125. Reason and Normativity 6. Hildesheim; Zürich; New York: Olms, 2013.

Zingano, Marco. “Natural, ethical, and political justice”. En *The Cambridge Companion to Aristotle’s Politics*, editado por Marguerite Deslauriers y Pierre Destrée, 199–222. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.