



LA SORPRESIVA EXPLICACIÓN DE ARISTÓTELES SOBRE LA JUSTICIA NATURAL

John Thorp

[Western University (Ontario-Canada)]

[jthorp@uwo.ca]

ORCID: 0000-0002-2774-2835

Resumen: Este artículo estudia el tenso capítulo (V.7) de la *Ética nicomáquea* sobre la justicia natural, y sostiene que la principal tradición comentarista ha tomado un camino equivocado al malinterpretar dos momentos bastante precisos del argumento. Una vez corregidos ambos errores, vemos surgir un Aristóteles que, lejos de ser un campeón de la teoría de la ley natural en la ética, sostiene que los principios morales con que los humanos estamos naturalmente dotados son variables, y en dos sentidos: no solo varían a través del espacio y el tiempo, sino que también pueden ser modificados deliberadamente mediante el hábito.

Palabras clave: Aristóteles; ética; justicia; ley natural; ambidestreza

Aristotle's surprising account of natural justice

Abstract: This paper studies the fraught chapter (V.7) of the *Nicomachean Ethics* concerning natural justice. It argues that the main tradition of commentary on the chapter has strayed onto a wrong path by misconstruing two quite precise junctures in the argument. When those two errors are corrected, there emerges an Aristotle who, far from being a champion of natural law theory in ethics, holds that the moral principles with which humans are naturally endowed are variable, and that in two senses. Not only do these moral principles vary across space and time, but also they can be deliberately modified by habituation.

Keywords: Aristotle; ethics; justice; natural law; ambidexterity

Sabemos bien de la larga tradición en filosofía moral y legal llamada 'Ley Natural', esto es, la idea de que hay ciertos principios morales básicos que son forjados en la naturaleza¹. De acuerdo con dicha teoría, estos principios deberían ser nuestra brújula moral última, y deberían guiar la formulación del derecho positivo, las leyes civiles promulgadas

1 Quiero expresar mi agradecimiento a María Angélica Fierro por organizar y moderar el "III Workshop Internacional de Filosofía Antigua 2020" de la SADAF, en el que se presentó una versión previa de este artículo; agradezco a los participantes de ese taller por su discusión, especialmente a Paula Mira, quien elaboró la respuesta formal. También agradezco a Benjamin Wilck por sus comentarios a un borrador de este artículo. Y en especial a mi alumno Saúl Madueño Álvarez por su trabajo en la preparación de esta versión en español.



por los gobiernos. Estas leyes son eternas, invariables, universales. También son bastante accesibles: podría decirse que intuitivas. Nuestra obligación moral última consiste en adherirnos a ellas, en dejarnos guiar en conformidad con la naturaleza. La tradición es larga y noble: Cicerón, Graciano, Aquino, Suárez, Grocio, Pufendorf, y Locke, todos la promovieron, y ha sido recientemente revivida por el jurista inglés John Finnis. Esta es también la teoría moral básica adoptada por la Iglesia católica. Y a menudo se afirma que el primer filósofo que propuso y expuso esta teoría fue Aristóteles. Con el *imprimatur* del Maestro, su autoridad ha sido inmensa.

En efecto, Aristóteles nos ofrece una declaración maravillosamente clara y sorprendente de esta visión en *la Retórica* (1.13), traducida por Quintín RACIONERO (1373b3-18):

[...] llamo ley, de una parte, a la que es particular y, de otra, a la que es común. (Ley) ‘particular’ es la que ha sido definida por cada pueblo en relación consigo mismo, y ésta es unas veces no escrita y otras veces escrita. ‘Común’, en cambio, es la (ley) conforme a la naturaleza; porque existe ciertamente algo –que todos adivinan– comúnmente (considerado como) justo o injusto por naturaleza, aunque no exista comunidad ni haya acuerdo entre los hombres, tal como, por ejemplo, lo muestra la *Antígona* de Sófocles, cuando dice que es de justicia, aunque esté prohibido, enterrar a Polinices, porque ello es justo por naturaleza:

Puesto que no ahora, ni ayer, sino siempre

Existió esto y nadie sabe desde cuándo ha aparecido.

Y como dice Empédocles acerca de no matar lo que tiene vida, dado que ello no es para unos justo y para otros injusto,

Sino que es ley para todos y se extiende largamente
Por el amplio éter y la inconmensurable tierra.

Y como también lo dice Alcimante en su *Meseníaco*,

Libres dejó Dios a todos, a nadie hizo esclavo la naturaleza.

Un pasaje problemático

Pues bien, hay un problema. En el único lugar del corpus aristotélico donde Aristóteles directamente discute la idea de justicia natural, él sostiene, o parece sostener, que la justicia natural es variable, κεννητόν. A primera vista, hay pues una contradicción extrema. ¿Cómo puede la justicia natural, la ley natural, ser variable? La idea misma de una ley natural, sin duda, consiste en que es eterna e inmutable, y que constituye así el conjunto estable de grandes principios de los cuales dependen todos los principios menores.

A lo largo de los siglos, muchos comentaristas han estado bastante intrigados con este texto, y han tratado de comprenderlo, es decir, de interpretarlo de manera tal que, después de todo, refleje la teoría de la ley natural. Lo que voy a sugerir es que

estos comentaristas han estado en general equivocados, y que Aristóteles quiere decir lo que en efecto dice. Que por 'ley natural' él quiere decir algo

El texto en cuestión está en la *Ética a Nicómaco*, 5.7. A continuación, el núcleo de la discusión (1134b 18-35)²,

20	<p>La justicia política puede ser natural y legal; natural, la que tiene en todas partes la misma fuerza y no está sujeta al parecer humano; legal, la que considera las acciones en su origen indiferentes, pero que cesan de serlo una vez ha sido establecida, por ejemplo, que el rescate sea de una mina o que deba sacrificarse una cabra y no dos ovejas, y todas las leyes para casos particulares, como ofrecer sacrificios en honor de Brásidas, o las decisiones en forma de decretos.</p>	<p>Τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικὸν ἐστὶ τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μὴ, νομικὸν δὲ ὁ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐθὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως, ὅταν δὲ θῶνται, διαφέρει, οἷον τὸ μνᾶς λυτροῦσθαι, ἢ τὸ αἶγα θύειν ἄλλὰ μὴ δύο πρόβατα, ἐτι ὅσα ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα νομοθετοῦσιν, οἷον τὸ θύειν Βρασιῖδα, καὶ τὰ ψηφισματώδη.</p>
25	<p>Algunos creen que toda justicia es de esta clase, pues lo que existe por naturaleza es inamovible y en todas partes tiene la misma fuerza, como el fuego que quema tanto aquí como en Persia, mientras que las cosas justas observan ellos que cambian.</p> <p>Esto no es así, aunque lo es en un sentido. Quizá entre los dioses no lo sea de ninguna manera, pero entre los hombres hay una justicia natural y, sin embargo, toda justicia es variable, aunque hay una justicia natural y otra no natural.</p>	<p>δοκεῖ δ' ἐνίοις εἶναι πάντα τοιαῦτα, ὅτι τὸ μὲν φύσει ἀκίνητον καὶ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν, ὥσπερ τὸ πῦρ καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Πέρσῃαις καίει, τὰ δὲ δίκαια κινούμενα ὁρῶσιν.</p> <p>τοῦτο δ' οὐκ ἔστιν οὕτως ἔχον, ἀλλ' ἔστιν ὥς. καίτοι παρὰ γε τοῖς θεοῖς ἴσως οὐδαμῶς παρ' ἡμῖν δ' ἐστὶ μὲν τι καὶ φύσει, κίνητον μέντοι πᾶν· ἀλλ' ὅμως ἐστὶ τὸ μὲν φύσει τὸ δ' οὐ φύσει.</p>
30	<p>Ahora, de las cosas que pueden ser de otra manera, está claro cuál es natural y cuál no es natural, sino legal o convencional, aunque ambas sean igualmente mutables. La misma distinción se aplica a los otros casos: así, la mano derecha es por naturaleza la más fuerte, aunque es posible que todos lleguen a ser ambidextros.</p>	<p>ποῖον δὲ φύσει τῶν ἐνδεχομένων καὶ ἄλλως ἔχειν, καὶ ποῖον οὐ ἀλλὰ νομικόν καὶ συνθήκη, εἴπερ ἄμφω κίνητὰ ὁμοίως, δῆλον. καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁ αὐτὸς ἀρμόσει διορισμός· φύσει γὰρ ἡ δεξιὰ κρείττων, καίτοι ἐνδέχεται πάντας ἀμφιδεξίους γενέσθαι.</p>
35		

diferente a lo que los comentaristas han querido ver. Y lo que él realmente quiere decir resulta ser sorprendentemente liberador para los seres humanos. Aristóteles no pertenece a la tradición de la 'ley natural' en la ética, y ciertamente no debería ser considerado su filósofo fundador.

En este pasaje, Aristóteles empieza por presentar el punto de vista familiar de que la ley natural, o la justicia natural, es universalmente válida y que es independiente de los juicios

2 Edición de RACKHAM (1982) y traducción de PALLÍ BONET (1998).

particulares de las personas. Pero a continuación, y muy sorpresivamente, parece revisar esta postura en respuesta a un argumento típico de los sofistas. El argumento es el siguiente: lo que existe por naturaleza es inamovible; todos los principios de la justicia son variables, por lo tanto, ningún principio de la justicia lo es por naturaleza. Aristóteles no acepta este argumento y, contrario a lo que hubiésemos esperado, no lo hace negando su segunda premisa y afirmando que los principios (últimos) de la justicia son de hecho inamovibles, sino más bien negando la primera premisa y afirmando que lo que es natural es variable, incluidos los principios naturales de la justicia. Sin embargo, luego parece moderar esta postura, señalando que los principios de la justicia son en cierto modo variables y en otro no. Esto ha dado lugar a una larga historia de comentarios que buscan esclarecer de qué manera los principios de la justicia son variables y de qué manera son invariables. Revisemos parte de la tradición de dichos comentarios.

Intentos por resolver el problema

A. Inefabilidad de los principios de justicia

Muchos de los comentaristas que han tratado de dar cuerpo a las observaciones de Aristóteles, arriba señaladas, han supuesto que el sentido en el que la justicia es variable consiste en que hay reglas de justicia, pero que ellas no cubren todo caso

particular que pueda surgir³. Es decir, dentro de una ciudad determinada habrá excepciones (ocasionales) a las reglas de justicia reconocidas. Y está previsto que estas excepciones surjan de diversas maneras.

i) La justicia natural es invariable, pero es posible que sus reglas no se formulen con suficiente exactitud como para cubrir todos los casos adecuadamente. Es por ello que hay casos que no se ajustan a la regla, lo cual da la impresión de que la justicia en sí misma es variable. Me parece que en su discusión de este pasaje, Tomás de Aquino entiende las cosas de esta manera⁴. Su ejemplo (de bienes) es el siguiente: hay una regla de justicia que indica que uno siempre debe devolver a su dueño, cuando este lo requiera, algo que nos haya sido dado en custodia; pero si el objeto en cuestión es un arma y el propietario está loco o está planeando una insurrección contra la ciudad, entonces uno no debe devolver el arma. El verdadero principio de justicia natural existe, pero la regla que lo expresa es solo una formulación aproximada de este,

3 De hecho, es sorprendente que a lo largo de este capítulo Aristóteles no mencione ni una sola vez reglas o leyes; habla sólo de τὰ δίκαια, “cosas justas”, justicia. Quizás no sea descabellado enmarcar la discusión en términos de leyes, reglas o principios, pero debemos recordar que el lenguaje de Aristóteles es más elíptico, o al menos más modesto.

4 SPIAZZI (1964: 281-282). Ver también CARAMELLO (1952) 1A 2AE 94.

pudiendo requerir revisión para adaptar los casos difíciles.

ii) Una versión ligeramente distinta de esta sostendría no solo que una regla de justicia dada pueda haber sido formulada inadecuadamente, sino que todo el tema de la ética y la política es tal que, en principio, es imposible enmarcar reglas universales que puedan ser válidas para todos los casos⁵. Esto nos recuerda la observación frecuente que hace Aristóteles en la *Ética*, de que en este tema uno no debe buscar el mismo grado de precisión y claridad que uno busca en las matemáticas, entre otras observaciones del Estagirita en ese sentido⁶.

iii) Leo Strauss, teórico de la ley natural, ofreció una interpretación algo diferente. Él ubica la variabilidad de los principios de justicia en la salvedad, bastante especial, de que tales reglas podrían tener que ser suspendidas en casos excepcionales para asegurar la preservación de la sociedad:

Una sociedad decente no irá a la guerra sin justa causa. Pero lo que haga durante la guerra dependerá en cierta medida de lo que el enemigo la obligue a hacer; y es posible que se trate de un enemigo inescrupuloso y salvaje. Los límites no pueden definirse

por adelantado, no pueden asignarse límites a represalias que podrían volverse justas. Pero la guerra proyecta su sombra sobre la paz. La ciudad más justa no puede sobrevivir sin “inteligencia”, esto es, sin espionaje. El espionaje es imposible sin la suspensión de ciertas reglas de derecho natural. Pero las sociedades no solo son amenazadas desde fuera. Las consideraciones aplicables a los enemigos extranjeros bien podrían aplicarse a los elementos subversivos al interior de la sociedad⁷.

Estos tres intentos por entender lo que Aristóteles tendría en mente son versiones de la idea de que es difícil formular una ley natural con tal precisión que cubra todos los casos posibles, y es por esta razón que puede parecer que la ley natural es variable. Sin embargo, existe una seria dificultad con respecto a esta idea. Apenas unas páginas más adelante, Aristóteles dedica todo un capítulo de la *Ética a Nicómaco* (Libro V. capítulo 10) precisamente a ese fenómeno, llamándolo ‘equidad’, ἐπιεικεία. ¿Por qué no mencionaría aquí este término técnico, si en efecto es lo que tiene en mente?

B. Variabilidad empírica

Una segunda línea principal de interpretación ha buscado comprender lo que podría significar decir que la justicia natural varía de una ciudad a otra, en lugar de intentar ubicar dicha variación en casos particulares; así, por alguna u otra razón exótica, los casos más bien varían por-

5 Algo parecido es sostenido en WINTHROP (1978: 1202; 1207-1208).

6 Ver por ej. 1094b11ff., 1098a25ff., 1104a1ff., 1107a26ff., 1112a33ff.

7 STRAUSS (2013: 202).

que no se ajustan a una determinada regla dada en una ciudad, o debido a la falta en las personas de un correcto entendimiento de los principios. Esta interpretación busca pues comprender cómo las reglas mismas de la justicia natural pueden ser distintas en distintos lugares, o en distintos momentos.

i) Cicerón fue quizás el primero en dar voz a la idea de que las reglas de la justicia natural varían de una ciudad a otra debido a que son percepciones imperfectas de las reglas verdaderas, las cuales son inmutables y eternas⁸; esta idea también la encontramos en Tomás de Aquino⁹. De esta manera resolvemos nuestro acertijo, diciendo que las verdaderas reglas de la justicia natural son invariables pero que su formulación, imperfecta, es variable.

ii) Una segunda idea, propuesta, pero no favorecida por el teórico político Tony Burns, es que los principios de la justicia natural son moralmente invariables, pero empíricamente variables: los principios tienen validez universal, pero hay sociedades que no logran incorporar uno o algunos de ellos en sus leyes. Son moralmente ubicuos, por así decirlo, pero en algún lugar en particular uno u otro de ellos puede estar empíricamente ausente¹⁰.

iii) Una idea ligeramente diferente, impulsada también por Burns, distingue entre principios formales o abstractos de justicia y principios concretos de justicia. Los principios abstractos de justicia son estables y universales, tanto moral como empíricamente: son prescriptivamente universales y, de hecho, toda sociedad los incorpora en sus leyes. Sin embargo, para ser incorporados en las leyes, es decir, para que tengan una existencia concreta, deben “combinarse con ciertos principios de justicia legal o convencional”¹¹. Lo que hace que los principios de la justicia natural varíen es su combinación con elementos convencionales; son estos realmente los que varían. Burns no parece dar un ejemplo aquí. Y no queda claro por qué un principio de justicia natural no puede simplemente ser establecido desprovisto de elementos convencionales.

C. Mal comportamiento: invariabilidad prescriptiva, varianza descriptiva.

El comentarista del medioevo temprano, Heliodoro, entendió el citado capítulo de la siguiente manera. La justicia natural es en sí misma invariable; la justicia de los dioses es de este tipo. Sin embargo, los juicios concretos que hacen los seres humanos sobre la justicia a veces pueden ser erróneos; nuestros juicios

8 SABINE & SMITH (1929: 215-216).

9 CARMELLO (1952) 1a2ae, 94; 4 & 5.

10 BURNS (1998: 156-158).

11 BURNS (1998: 159).

sobre lo que es justo pueden variar de persona a persona, en uno u otro momento. Es en este sentido que se puede decir que la justicia natural es variable: la verdadera justicia no cambia, pero nuestros juicios erróneos sobre la justicia pueden variar¹². Esta parece ser, no obstante, una respuesta pálida a la cuestión de cómo interpretar a Aristóteles aquí; pues no parece tomar muy en serio la intrigante idea de la justicia natural variable. Cabe decir, sin embargo, que es una interpretación que caló en la tradición. En el siglo 11, Miguel de Éfeso, al comentar este pasaje, escribe: “La justicia es invariable para aquellos que están de acuerdo con la naturaleza y que no se apartan de la naturaleza, pero para aquellos que están dispuestos a la maldad (τοῖς κάκιστα διακειμενοῖς) es cambiante”; o asimismo “si todos estuvieran de acuerdo con la naturaleza, la justicia natural no variaría”¹³. Y aquí el punto parecería ser que las reglas de la justicia natural son moral o prescriptivamente universales, pero, por el simple hecho de que las personas no siempre las obedecen, no son descriptivamente universales. Es posible que esta interpretación ponga los pelos de punta a algún filósofo analítico moderno, que la verá como una grotesca confusión de leyes descriptivas con leyes prescriptivas: una confusión de leyes naturales con leyes de la naturaleza. Quizás, sin embargo, convenga no apresurarnos en este punto. La distinción entre la ley na-

tural y la ley de la naturaleza es anacrónica si es aplicada a un pensador del siglo 11 más aún a uno del siglo 4 a. C. Y, sin duda, el único ejemplo de Aristóteles en este capítulo es un ejemplo de tipo descriptivo, el ejemplo de la mano diestra.

La variedad de estas especulaciones acerca de lo que Aristóteles tendría en mente en este elusivo capítulo es sorprendente¹⁴. Sin embargo, todas tienen un punto en común: buscan encontrar una manera de entender la idea de que la justicia natural puede ser invariable de una manera y variable de otra. Lo que voy a argumentar es que todas estas especulaciones van muy desencaminadas al tratar de resolver un problema que no existe. Aristóteles no está diciendo que la justicia natural sea en parte invariable y en parte variable. Una lectura correcta del capítulo, creo, muestra que su intención es aún más radical: la justicia natural es *enteramente* variable, no hay regla o principio de justicia que no esté sujeto a alteración. De hecho, lo dice exactamente dos veces, en 1134b 29 y 32.

A continuación, me enfocaré en dos momentos de este texto problemático para mostrar cómo, a mi parecer, los comentaristas tradicionales se han equivocado, y para sugerir de qué manera debería interpretarse.

12 HEYBLUT (1889: 101-102).

13 HAYDUCK (1901: 47).

14 Es también sorprendente que, al concluir su discusión sobre este pasaje, los comentaristas magistrales GAUTHIER & JOLIF (1858-1859: 396) expresen perplejidad en torno a lo que Aristóteles pudo haber querido decir con la variabilidad de la ley natural: “il resterait à se demander pourquoi varient les déterminations de la justice naturelle”.

Reconsiderando dos pasajes en el texto

i) “esto” (l. 27)

Sin duda, el texto de *E.N.* V.7 no es sencillo, pero parece estar diciendo que las reglas de la justicia, sean estas convencionales o naturales, son variables. Veamos pues un poco más de cerca qué tenemos aquí. Aristóteles critica un argumento que “algunos” ofrecen. Probablemente se trate de un argumento sofista, ya que su conclusión es que todas las leyes no son naturales sino más bien convencionales: algo sacado, precisamente, del manual *phýsis-nómos* de los sofistas. Tal como está, el argumento dice:

Toda justicia es convencional, ya que
Lo que es por naturaleza es invariable y
Todos los principios de la justicia son variables

Nótese que este es un silogismo cuya conclusión se enuncia primero, seguida de las premisas mayor y menor.

Si contraponemos la premisa principal para hacer que los términos se correspondan¹⁵, obtenemos que el silogismo es una instancia sencilla de Barbara:

15 Es cierto que en este capítulo lo natural y lo convencional no son tratados como contrarios sino como contradictorios: no hay término medio. Habríamos preferido quizás ver una gama de casos con ley natural invariable en un extremo, algo como derecho consuetudinario en el medio, y convenciones arbitrarias en el otro extremo. Pero aquí solo tenemos las dos categorías, y todo lo que no está en una está en la otra.

Todo lo que es variable es convencional
Todos los principios de la justicia son variables

Todos los principios de la justicia son convencionales

Aristóteles presenta este silogismo sofista y luego lo comenta. ¿Qué es lo que dice? Pues bien, justo después de la última cláusula del argumento sofista (que en realidad es la premisa menor) dice: “Esto no es así, aunque lo es en un sentido”. De manera que parece estar diciendo, que en cierto modo es verdad, y en cierto modo no es verdad, que “Todos los principios de la justicia son variables”.

La cuestión fundamental que quiero plantear es la del referente de la primera palabra de la segunda frase, “esto” (1134b27). Si bien algunas traducciones o comentarios lo dejan tan indefinido como el griego τούτο¹⁶, en casi todos los casos que conozco donde es tomado como definido, ha sido así para referir a la última cláusula de la oración anterior “las cosas justas varían”¹⁷; y todos los comentaristas claramente lo leen de este modo¹⁸. Parece pues que lo que no es simplemente verdadero, sino

16 Por ej., APOSTLE (1975: *ad loc.*); ROSS (1915: *ad loc.*); BROADIE & ROWE (2002: *ad loc.*).

17 La excepción es SINNOTT (2007), quien traduce τούτο no por ‘esto’, sino por ‘eso’, apuntando no a la cláusula inmediatamente anterior, sino a algo más remoto.

18 Por ej., JACKSON (1879: 41); RACKHAM (1982: 295); BURNET (1900: 234); GRANT (1866: Vol 2, 127); STEWART (1892: Vol 1, 495); GILLIES (1893: 260); GAUTHIER & JOLIF (1958-1959: Vol 2, 394); TRICOT (1959: 251).

verdadero en cierto modo, es: “que las reglas de la justicia varían”. Y de esta manera nace la larga tradición de comentaristas que buscan encontrar una manera en que la justicia pueda ser variable e invariable a la vez; variable en un nivel pero invariable en otro, o variable en un sentido pero invariable en otro, o variable bajo algunas condiciones pero normalmente invariable.

Sin embargo, como ya he señalado, en las siguientes líneas Aristóteles dice, dos veces, y muy explícitamente, que toda justicia es variable. Lo cual es claramente incompatible con la afirmación de que la variabilidad de la justicia es una especie de fenómeno parcial o intermitente.

Lo que sugiero es que estos problemas surgen porque los comentaristas han entendido mal “esto”. O, con mayor precisión, han entendido mal cuál es su referencia. Han asumido que “esto” refiere a la cláusula inmediatamente anterior “Todos los principios de la justicia son variables” y así iniciaron la investigación acerca de cómo aquello puede ser en cierto modo verdadero y en otro no. Lo que sugiero es que “esto” más bien refiere, no a la cláusula anterior, sino al argumento anterior como un todo (que de hecho es una oración); o, más precisamente, a su conclusión, que es aquí la primera cláusula del texto, es decir: “Toda justicia es convencional”.

Por supuesto, con esta revisión de cómo entender la referencia de “esto”, se nos presenta un nuevo problema. ¿Qué quiere decir Aristóteles cuando

dice que “Toda justicia es convencional” –la conclusión del argumento sofista– no es verdadera de manera no cualificada, pero verdadera en cierto sentido? ¿Cómo es *eso* en parte verdadero y en parte no verdadero?

Esto nos lleva al segundo momento problemático del texto, concerniente a los dioses.

ii) los dioses

Las oraciones sobre los dioses son, por decir lo menos, algo oscuras. ¿Cómo concibe Aristóteles el rol que juegan los dioses en la imagen que está desplazando?

En general, según la manera tradicional de entenderlo, los dioses, en su reino perfecto y sublime, viven enteramente de acuerdo con las verdades eternas de la justicia natural. “En el cielo”, dice Burnet, “hay una ‘justicia inmutable’”¹⁹. En contraste, los seres humanos viven en un ámbito más oscuro y menos perfecto, con muchas reglas de justicia convencionales, cambiantes e inconstantes, las cuales, aunque pueden intentar capturar las verdaderas reglas eternas, inevitablemente quedan cortas.

Este, por supuesto, es un punto de vista que encaja muy bien con la teología filosófica estoica y cristiana: el Dios que mora en solemne impassibilidad. Pero nótese que Aristóteles no está hablando de Dios, sino de dioses: el terreno donde él se encuentra es griego, politeísta, donde los dioses realizan sus belicosas travesuras.

¹⁹ BURNET (1900: 234, nota *ad loc.*).

¿Qué está diciendo entonces Aristóteles acerca de los dioses?

Pues bien, parece estar diciendo exactamente lo contrario de lo que los comentaristas teístas antes aludidos asumieron que él estaba diciendo. Él no está diciendo que los dioses vivan en un mundo de justicia natural pura y sin problemas, etéreamente alejado del desordenado mundo de los humanos: más bien está diciendo que ¡entre los dioses, quizás, no hay justicia natural en absoluto!

Quizá entre los dioses no lo sea de ninguna manera, pero entre los hombres hay una justicia natural.... (1134b29)

καίτοι παρὰ γε τοῖς θεοῖς ἴσως οὐδαμῶς, παρ' ἡμῖν δ' ἔστι μὲν τι καὶ φύσει

Este es un contraste exactamente opuesto al que normalmente se ha supuesto entre los dioses y nosotros. Mientras que nosotros conducimos nuestras vidas en medio de reglas de justicia tanto naturales como convencionales, el mundo de los dioses quizá carezca de justicia natural. Si cuentan con algunas reglas de justicia (y en otro lugar Aristóteles dice que no las tienen²⁰), entonces esas reglas son puramente convencionales.

¿Cómo explicar esta interpretación? Bueno, recordemos la gran variedad de historias acerca de los dioses olímpicos. No hay muchas escenas de uno u otro dios sintiendo remordimiento, sintiendo que él o ella ha violado alguna importante ex-

pectativa sobre su comportamiento. Ellos pueden sentir celos, pueden estar enojados, pueden ser vengativos, pero el remordimiento no es propio de los dioses olímpicos. De manera que quizás simplemente carecen de conciencia moral, de un sentido moral integrado acerca de lo que deben o no deben hacer. Quizás, como dice Aristóteles, ἴσως.

Estamos considerando pues la cuestión acerca de, de qué manera es cierto y de qué manera es falso que toda justicia es convencional. La respuesta es que, entre los dioses, quizás sea cierto que toda justicia es convencional; entre los humanos, sin embargo, esto es falso: vivimos con las restricciones tanto de la justicia natural, como las de las convenciones. Lo cual, por supuesto, nos plantea la pregunta crítica: ¿qué quiere decir Aristóteles con justicia natural, o ley moral natural, en esta discusión? ¿Cuál sería un ejemplo de un principio de justicia natural que podamos hallar entre los humanos, pero no entre los dioses?

Permítanme recordar una famosa historia de Heródoto²¹. El rey Darío quedó impresionado por cómo diferentes pueblos pueden tener tradiciones y valores morales profundamente distintos. En cierta ocasión reunió a algunos griegos, cuya práctica funeraria era la de quemar los cadáveres de sus padres, con unos calatianos (una tribu de la India), cuya práctica funeraria era *comerse* los cadáveres de sus padres. Los griegos encontraron la idea de comerse los cadáveres

20 *Ética nicomaquea* 1178b10

21 GODLEY (1995: 3.38).

de sus padres absolutamente repugnante; y los calatianos encontraron la idea de quemar los cadáveres de sus padres absolutamente repugnante. Lo que Darío estaba ilustrando era cuán profundamente arraigados pueden estar los distintos imperativos sociales en una población: para los calatianos, hacer justicia a sus padres fallecidos consistía en comerse sus cadáveres; para los griegos consistía en quemarlos. Aristóteles había leído a Heródoto y, en todo caso, esta dramática historia, escrita un siglo antes, habría sido seguramente moneda corriente en la Atenas de Aristóteles.

Este tipo de valor profundamente arraigado, creencia moral, es lo que creo que Aristóteles tiene en mente aquí cuando habla de justicia natural. Nótese que estas costumbres profundamente arraigadas son variables –varían entre pueblos– pero no son convencionales: no son establecidas por medio de edictos o decretos: son fuerzas, para citar a Sófocles, “cuyo origen nadie conocé”. Un agente se sentirá fuertemente atado por tales fuerzas; ellas corren por la sangre. Son, hablando con cierta ligereza, innatas, ‘naturales’ en ese sentido²².

Por supuesto, no son solo prácticas funerarias las que están en juego aquí. Hay muchos valores o principios morales que ejercen una gran fuerza sobre las personas. Así, recordamos de la Era Heroica la obligación

de invitado-anfitrión, la obligación de χάρις, de que cuando uno recibe un obsequio dado de manera desinteresada, se espera de uno también dar a cambio un obsequio de manera desinteresada²³. Recordamos también los deberes hacia a los dioses: la instrucción que Sócrates dio cuando moriría fue que alguien debería recordar saldar la deuda religiosa sacrificando un gallo a Asclepio. Es fácil pensar, en nuestro propio tiempo en valores morales, en imperativos sociales de este tipo, que yacen tan profundamente en el alma que hasta cuentan como instintivos, pero que de hecho varían de un pueblo a otro o a lo largo del tiempo. En el mundo académico defendemos la propiedad intelectual como algo sagrado y, en consecuencia, reprobamos el plagio con ferocidad; sabemos que en algunas otras culturas repetir exactamente las palabras del maestro es lo que el estudiante debe esforzarse por hacer. O el honor: hace siglo y medio, en nuestra propia cultura, un insulto proferido a un hombre lo obligaba a buscar reparación, probablemente en un duelo. Y, en nuestro propio tiempo, en todo el mundo, hay culturas en las que la preservación del honor familiar, unido a la pureza sexual de las hijas, es el mayor imperativo moral. Y hay disputas sangrientas entre tribus mantenidas a lo largo de la historia, cada nueva generación imbuida de esa obligación desde sus primeros años. La gran estudiosa de estos imperativos morales, tan profundamente distintos a través

22 Más estrictamente, querríamos decir que son cuestiones de cultura, embebidas a través la leche materna. Pero Aristóteles no tenía nuestro sentido, finamente afinado, del debate entre naturaleza y crianza.

23 MACLACHLAN (1993: 4-12).

de las sociedades, fue, por supuesto, la antropóloga estadounidense Ruth Benedict²⁴.

La prueba de Aristóteles para preceptos convencionales, esbozada al comienzo de nuestro texto, consiste en que se trata de cosas que son originalmente indiferentes, pero que, una vez la ley ha sido aprobada, se vuelven vinculantes. Un ejemplo familiar y estándar para nosotros sería la costumbre de conducir por el lado derecho de la carretera: en sí misma no importa si la regla es conducir por la derecha o por la izquierda, sin embargo, una vez que la elección arbitraria ha sido hecha y la ley ha sido aprobada, estamos sujetos a ella. Grandes muestras de decoro, tales como la obligación huésped-anfitrión, o la importancia primordial del honor familiar, no pasan esa prueba por ser convencionales. Aristóteles las llamaría naturales. Todos los preceptos morales, todas las reglas de la justicia, son variables; pero mientras algunas de ellas son obviamente convencionales, establecidas por algún decreto arbitrario, otras son naturales, pues yacen mucho más profundamente en el alma.

El desacuerdo de Aristóteles con la visión sofista podría verse como una diferencia de lenguaje técnico, la cual podría ser presentada de la siguiente manera. Allí donde los sofistas pensarían que cualquier ley que sea variable o modificable es, por lo tanto, convencional, Aristóteles restringiría el término 'convencional' a casos donde una decisión esencialmente arbitraria

fue tomada por un legislador: el asunto en sí es indiferente, pero una vez que la ley positiva ha sido decretada, es vinculante. Lo convencional es producto de la consecución y el establecimiento de una convención.

Imperativos sociales, tales como los rituales funerarios de los griegos o de los calatianos, serían obviamente considerados convencionales por los sofistas –ya que varían de un lugar a otro; pero para Aristóteles contarían como naturales– ya que no fueron determinados por un legislador a la manera de un decreto arbitrario. Y es por eso que Aristóteles puede decir aquí que las leyes naturales son variables: está pensando en imperativos sociales de este tipo. Y es por eso también que sostiene que entre los dioses falta la categoría de leyes naturales: ellos retozan sin estar constreñidos por imperativos morales profundamente arraigados provenientes de tiempos inmemoriales: los dioses no sienten tales restricciones.

Así pues, la visión de la justicia natural de Aristóteles en absoluto consiste en que sus reglas sean universalmente iguales, invariables; sino más bien, sus reglas pueden variar dramáticamente de un pueblo a otro, de una ciudad a otra. Pero, mientras esas reglas no sean el tipo de cosas que se establecen por algún decreto arbitrario, son naturales. De manera que Aristóteles no suscribe en absoluto los principios típicos y fundamentales de lo que en ética llamamos teoría de la ley natural. Por tanto, la ley natural, la justicia natural, es variable.

Podría parecer, sin embargo, que estamos dejando algo fuera de escena.

24 BENEDICT (1934).

Ciertamente, es verdad que el pasaje de la *Retórica* con el que comenzamos tiene en perspectiva leyes universales, eternas e inmutables. Ya sea que, al final, Aristóteles crea o no que tales leyes existen, ciertamente tiene el concepto de ellas. Si le presentásemos un ejemplo plausible de un principio de justicia universal e inmutable, ¿cómo justificaría su afirmación de que todos los principios de justicia son variables?

Podríamos primero observar, por cierto, que los ejemplos de supuestos principios universales, leyes de la naturaleza, proporcionados en la *Retórica* no son demasiado convincentes. Ciertamente, el mandato de Empédocles contra la matanza de seres vivos y la obligación implícita del vegetarianismo no se habrían aceptado en la Atenas de Aristóteles. Tengo menos certeza acerca del disgusto de dejar cadáveres sin enterrar; ciertamente fue un gran tabú en la Era Heroica; no tengo la impresión de que haya sido una cuestión de repugnancia en la época Clásica. El escoliasta nos dice que, en este capítulo de la *Retórica*, Aristóteles mencionó también un tercer ejemplo, el dicho de Alcídamente que ‘Dios ha dejado libres a todos los hombres; la Naturaleza no ha hecho esclavo a ningún hombre’. El mismo Aristóteles, notoriamente, no habría aceptado esto como una ley natural, un principio universal de justicia. ¿Hay candidatos más plausibles para leyes naturales universales? Los propios ejemplos de Aristóteles de supuestas leyes naturales sugieren que no se tomó esta categoría demasiado en serio: Empédocles, Antígona

y Alcídamente tal vez pensaron que habían captado una ley natural de validez universal, pero no fue así. La apelación a la ley natural fue una buena táctica retórica, sin duda, pero...

Resulta que una discusión en la *Retórica a Alejandro* (1421b37 ss.) nos proporciona algunos ejemplos más plausibles de principios comunes de justicia. Se cree que esta obra es de un alumno de Aristóteles; pero ya que debemos suponer que este tema fue muy discutido en el Liceo, creo que podemos considerar que los ejemplos son típicos. Entre ellos se encuentran: honrar a los padres y devolver el bien a nuestros benefactores. Estos son principios de justicia que uno pensaría traspasan los límites de la ciudad, que no son simplemente leyes consuetudinarias locales. ¿Cómo podría defender Aristóteles la idea de que principios como estos son variables? Creo que la respuesta radica en el hecho sorprendente de que Aristóteles está pensando en dos tipos diferentes de variabilidad.

Dos tipos de variabilidad

He venido asumiendo que, cuando Aristóteles dice que los preceptos de la justicia son cambiantes o variables, tiene en mente el tipo de caso que acabo de describir: creencias y valores morales profundamente arraigados que pueden variar entre pueblos: de tribu en tribu, de ciudad en ciudad, y con el tiempo. Pero, en realidad, puede haber más que eso. Permítanme centrarme ahora en la oración final del texto que

estamos considerando, las observaciones sobre la superioridad natural de la mano derecha y la posibilidad de que todos podríamos llegar a ser ambidextros.

Algunos de los primeros comentaristas de esta parte del texto, en particular Heliodoro²⁵, se enfrascaron en la desagradable pero familiar diatriba sobre cómo la derecha es mejor que la izquierda, y que las personas diestras se ajustan a la naturaleza mientras que las personas zurdas son contrarias a

en el idioma mismo. (En algunos lugares del mundo de habla hispana, ‘zurdo’ tiene el significado secundario de ‘torpe’ –en la nota 26, abajo, sostengo que probablemente ocurra lo mismo en griego antiguo). Pero este pasaje de Aristóteles no trata de ese asunto; trata de ambidestreza y de la posibilidad de que todo el mundo podría entrenarse para volverse ambidextro.

Hay un pasaje en *Magna Moralia* que resulta útil aquí. El pasaje comienza (1194b30-37):

<p>30</p> <p>35</p>	<p>De las cosas justas, unas lo son por naturaleza y otras por ley. Pero lo justo por naturaleza es preciso entenderlo no en el sentido de que no pueda cambiar nunca. Y es que incluso las cosas que son por naturaleza participan del cambio. Me refiero, por ejemplo, a que si todos practicásemos siempre el lanzamiento con la mano izquierda, llegaríamos a ser ambidiestros. Pero la mano izquierda es por naturaleza la mano izquierda²⁶, y la mano derecha seguirá siendo por naturaleza mejor que la izquierda, aunque sepamos hacer todo con la izquierda igual que con la derecha²⁷.</p>	<p>Τῶν δὲ δικαίων ἐστὶ τὰ μὲν φύσει τὰ δὲ νόμῳ. δεῖ δ' οὕτως ὑπολαμβάνειν μὴ ὡς μηδέποτε ἂν μεταπεσόντα· καὶ γὰρ τὰ φύσει ὄντα μεταλαμβάνουσι μεταβολῆς. λέγω δ' οἷον εἰ τῇ ἀριστερᾷ μελετῶμεν πάντες ἀεὶ βάλλειν, γινοίμεθα ἂν ἀμφιδέξιοι· ἀλλὰ φύσει γε ἀριστερὰ ἐστίν, καὶ τὰ δεξιὰ οὐδὲν ἥττον φύσει βελτίω ἐστὶ τῆς ἀριστερᾶς, κὰν πάντα ποιῶμεν τῇ ἀριστερᾷ καθάπερ τῇ δεξιᾷ²⁸.</p>
---------------------	--	--

la naturaleza. Se trata de una creencia que tiene una historia terrible en nuestra cultura, pero que ha quedado profundamente arraigada, consagrada

La autenticidad de esta obra es debatida pero, quienquiera que la haya escrito, sigue la misma fe de las otras obras éticas de Aristóteles y, por lo tanto, cuando esta obra trata un tema de manera más completa que las otras, se puede confiar en ella. Precisamente ella (*Magna Moralia*, 1, 33) nos proporciona una discusión sobre el asunto de la ambidestreza y la superioridad natural de la mano derecha, en conexión con la distinción entre justicia natural y convencional. Si to-

25 HEYBLUT (1889: 101-102).

26 Parece estrambóticamente pleonástico decir que la mano izquierda es naturalmente la mano izquierda; sugiero que, así como δεξιός tenía el significado secundario de diestro, hábil, así ἀριστερός probablemente tenía, como significado secundario, torpe, tosco. La oración entonces leería: “Pero la mano izquierda es por naturaleza la mano torpe, y la mano derecha seguirá siendo por naturaleza mejor que la izquierda [...]”

27 MARTÍNEZ MANZANO & RODRÍGUEZ DULÁ (2011: ad loc.).

28 Texto griego de la edición de SUSEMIHL (1883); reproducido en ARMSTRONG (1935).

mamos en serio este ejemplo de ambidestreza y seguimos sus implicaciones, obtendremos un resultado realmente notable. Hasta aquí he entendido que la variabilidad de la justicia natural se debe a que sus preceptos difieren de un estado a otro, de un pueblo a otro. Pero lo que tenemos aquí es un sentido de variabilidad bastante distinto. La gente puede comprometerse a *cambiar* activamente sus inclinaciones naturales. Por lo tanto, aunque la mayoría nacemos diestros, podemos lograr, a través del ejercicio, convertirnos en ambidextros. Es decir, ‘podemos mejorar en cuanto a naturaleza.’

Cabe destacar aquí que no se trata sólo de desobedecer las inclinaciones naturales de forma aislada o episódica; si nos tomamos en serio la analogía de la ambidestreza, lo que se está proponiendo es que nos entrenemos para adquirir un hábito o habilidad que sea mejor que aquello con lo que la naturaleza nos ha dotado. Nuestras inclinaciones naturales, en la analogía, siguen siendo nuestras inclinaciones naturales, pero aprendemos a mejorarlas.

La ambidestreza es un ejemplo atlético; pero no es difícil pensar también en ejemplos morales. La ley consuetudinaria de la *Retórica a Alejandro* de que debemos honrar a nuestros padres, por ejemplo, podría ampliarse a la consideración de que debemos honrar no solo a nuestros padres, sino a nuestros mayores en general. O también, como sabemos, un precepto moral muy extendido en el mundo griego era que, en general, “debes hacer bien a tus amigos y dañar

a tus enemigos”. Si esto contara como un precepto natural, y creo así es, entonces, como es sabido, encontramos a Sócrates, en la *República*, tratando de cambiarlo, es decir, sugiriendo que el precepto debería más bien ser “haz el bien a tus amigos y enemigos por igual”. En otras palabras, Sócrates se propuso aquí, en el ámbito de la ética, mejorar en cuanto naturaleza. En nuestra propia cultura, en nuestro propio tiempo, hemos visto grandes alteraciones de la ‘ley natural’, por ejemplo, en la resistencia al racismo, a la misoginia y a la homofobia.

Si esto es correcto, si tenemos razón en tomar seriamente las implicaciones del ejemplo de la ambidestreza, entonces encontraremos la conclusión verdadera, la razón de fondo por la que Aristóteles no debe ser incluido entre los teóricos de la ley natural. Y esta razón consiste en que, para él, lo que es natural no es necesariamente lo mejor. Y esto realmente rechaza la premisa fundamental de la teoría de la ley natural.

Una objeción respondida

Se objetará aquí que la idea misma de mejorar la naturaleza apela a una medida objetiva o estándar de bondad, de excelencia, y que esto parece socavar el rumbo de mi argumento en contra de considerar a Aristóteles como un teórico de la ley natural. ¿No he estado acaso argumentando que Aristóteles se resiste a cualquier idea de un estándar moral absoluto, eterno, integrado en la naturaleza?

Quizás la manera de aclarar esto sea sugerir que Aristóteles está aquí pensando y escribiendo más al modo de un historiador social que al modo de un filósofo abstracto. Él está observando que la gente puede realmente exaltarse y ofuscarse a partir de su propia certeza acerca de algún u otro principio moral que les parezca natural; pueden llegar a pensar que se trata de una verdad eterna, inmutable, y existente, por así decirlo, en la naturaleza. Pueden escribir versos poéticos y conmovedores al respecto (piensen en Empédocles, *Antígona* de Sófocles, en Alcídamente). Y la observación irónica de Aristóteles acerca de tales supuestos principios eternos es que, tarde o temprano, cambian: ya no obtienen el amplio asentimiento que alguna vez obtuvieron y comienzan más bien a ser sometidos a revisión. De manera que quizás Aristóteles no está diciendo que, definitivamente, no podría existir un principio moral eterno en la naturaleza –sino solamente que él nunca ha visto uno que realmente haya sobrevivido a la prueba del tiempo.

Conclusión

El capítulo de Aristóteles acerca de la justicia natural ha sido durante mucho tiempo un lugar muy problemático para los comentaristas. Parece muy difícil ajustarlo a la visión estándar de que Aristóteles fue uno de los fundadores de la teoría del derecho natural en la ética. Él afirma en este capítulo –o parece afirmar– que las reglas naturales de la justicia son cambiantes, lo cual niega

un principio fundamental de la teoría. Los comentaristas aprovechan el hecho de que Aristóteles parece luego suavizar esta afirmación, al decir que es en parte cierto y en parte falso que tales reglas cambien. Y esta salvedad desencadenó siglos de cavilaciones acerca de cómo esto podría ser el caso, y más aún, de cómo podría ser posible salvar a Aristóteles como un teórico de la ley natural.

He argumentado que la lectura tradicional del capítulo comete dos errores importantes acerca del texto; cuando estos errores son corregidos, todo el asunto luce muy diferente. El primer error es acerca de la referencia de una palabra, el pronombre demostrativo “esto”, τοῦτο; este refiere a la conclusión de todo un argumento, en lugar de solo a su premisa mencionada inmediatamente antes. El segundo error tiene que ver con los dioses; ha sido irresistible para los comentaristas asumir la referencia a los dioses como una invocación a la idea estoica o cristiana de la deidad existente en impasible perfección; yo sostengo más bien que Aristóteles está pensando en los belicosos dioses olímpicos de la mitología griega, que son todo menos impasibles y cuya brújula moral es decididamente superficial. Solo hay que corregir estos errores al leer el texto y la imagen completa lucirá muy diferente.

Lo que Aristóteles está diciendo es que los humanos, a diferencia de los dioses, tenemos principios naturales de justicia que son ‘innatos’. No son producto de la legislación y no sabemos realmente de dónde vienen.

Sin embargo, están profundamente arraigados en nuestras almas y estamos convencidos de su verdad, su universalidad y su eternidad. Ahora bien, resulta que tales principios pueden variar de una ciudad a otra, de una tribu a otra, de una sociedad a otra; y seguramente también cambiarán con el tiempo. Además (y esta es la sorpresa a la que aludo en mi título), los humanos tenemos la capacidad de trascender tales principios naturales de la justicia, de resistir su poder instintivo, y de apuntar hacia aquello que parezca mejor. Nuestros principios de justicia naturales e innatos no solo son variables e inestables; éticamente, no son lo decisivo y fundamental.

Aristóteles no fue un partidario de la teoría de la ley natural de la moralidad y, lo que es más enfático, no fue su fundador.

Ediciones y traducciones

- APOSTLE, H.G. (trad.) (1975). *Aristotle. The Nicomachean Ethics*. Boston: Reidel.
- ARMSTRONG, G.C. (trad.) (1935). *Aristotle. The Magna Moralia*. Cambridge Mass. & London: Loeb.
- BROADIE, S. y ROWE, C. (trads. y coms.) (2002). *Aristotle. Nicomachean Ethics. Translation, Introduction and Commentary*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- BURNET, J. (ed. y com.) (1900). *Aristotle. The Ethics of Aristotle*. London: Methuen.
- CARAMELLO, P., (ed.) (1952). *S. Thomae Aquinatis. Summa Theologiae*. Roma: Marietti.
- GAUTHIER, R.A., O.P., y JOLIF, J.Y., O.P. (trads. y comp.) (1958-1959). *Aristote. L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*. Louvain: Publications universitaires.
- GILLIES, J. (trad.) (1893). *Aristotle. Aristotle's Ethics*. London: Routledge.
- GODLEY, A.D. (trad.) (1995 [1921]). *Herodotus. Books III-IV*. Cambridge Mass. & London: Harvard University Press.
- GRANT, A. (ed.) (1866). *Aristotle. The Ethics of Aristotle*. London: Longmans, Green & Co.
- HAYDUCK, M. (ed.) (1901). *Michael Ephesius. In Librum Quintum Ethicorum Nicomacheorum Commentarium*. Berolini: Academia Borussica. (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, 22.3).
- HEYLBUT, G. (ed.) (1889). *Heliodorus. In Ethica Nicomachea Paraphrasis*. Berolini: Academia Borussica. (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, 19.2).
- JACKSON, H. (trad.) (1879). *Aristotle. The Fifth Book of the Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MARTÍNEZ MANZANO, T. y RODRÍGUEZ DUPLÁ, L. (trads. y comp.) (2011). *Aristóteles. Poética • Magna Moralia*. Madrid: Gredos.
- PALLÍ BONET, J. (trad.) (1998 [1985]). *Aristóteles. Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- RACIONERO, Q. (trad.) (1999 [1990]). *Aristóteles. Retórica*. Madrid: Gredos.
- RACKHAM, H. (ed. y trad.) (1982 [1926]). *Aristotle. The Nicomachean Ethics*. Cambridge Mass. & London: Loeb.
- ROSS, W.D. (trad.) (1915). *Aristotle. Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford University Press.

- SABINE, G.H. y SMITH, S.B. (trads.) (1929). *Cicero. On the Commonwealth*. Columbus OH: Bobbs-Merrill.
- SINNOTT, E. (trad.) (2007) *Aristóteles. Ética nicomaquea*. Buenos Aires: Colihue.
- SPIAZZI, R.M., OP. (ed.) (3^a1964). *Aquinas. In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*. Roma: Marietti.
- SUSEMIHL, F. (ed.) (1883). *Aristotelis Quae Feruntur Magna Moralia*. Leipzig: Teubner.
- TRICOT, J. (trad.) (1959). *Aristote. Éthique à Nicomaque*. Paris: Presses universitaires de France.

Bibliografía citada

- BENEDICT, R., (1934). "Anthropology and the Abnormal": *The Journal of General Psychology* 10; 59-82
- BURNS, A. (1998). "Aristotle and Natural Law": *History of Political Thought* 19; 156-158.
- MACLACHLAN, B. (1993). *The Age of Grace*. Princeton: Princeton University Press.
- STEWART, J.A. (comp.) (1892). *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.
- STRAUSS, L. (1953). *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press.
- STRAUSS, L. (2013). *Derecho natural e historia*. Trad. de NOSETTO, L. y AMAT, D. Buenos Aires: Prometeo.
- WINTHROP, D. (1978). "Aristotle and Theories of Justice": *The American Political Science Review* 72; 1201-1216.

Recibido: 02-10-2021
Evaluado: 10-10-2021
Aceptado: 13-10-2021

