

## ARISTÓTELES Y LA JUSTICIA NATURAL\*

**Peter L. P. Simpson**

*City University of New York*

**Resumen:** En su *Ética a Nicómaco* y en su *Ética a Eudemo*, Aristóteles señala que la justicia natural es mutable y no es la misma en todas partes. Lo que parece sugerirse es que ningún acto, ni siquiera el asesinato, es siempre malo. Sin embargo, como queda de manifiesto, especialmente tras la lectura de su *Gran Moral (Magna Moralia)*, Aristóteles hace una distinción entre el “qué” (igualdad), el “en qué” (proporción entre personas y cosas) y el “acerca de qué” (cuáles cosas se intercambian y con cuáles personas) de la justicia. Admite la variabilidad sólo en el “acerca de qué”, y ninguna variabilidad en el “qué” y en el “en qué”. Esto es claro en el caso del adulterio, que a juicio de Aristóteles es siempre un acto malo. Lo mismo dice en otra parte de actos como el aborto, la eutanasia y la usura.

**Palabras clave:** Aristóteles, justicia natural, adulterio, aborto, eutanasia, usura.

**Recibido:** diciembre 2012; **aceptado:** marzo 2013.

---

PETER L. P. SIMPSON. Ph.D. en filosofía, Victoria University of Manchester, y M.A. en estudios clásicos, Wadham College, Oxford University. Profesor de filosofía y estudios clásicos de la City University of New York. Autor de *Goodness and Nature* (1987), *The Politics of Aristotle* (1997) y *Vices, Virtues, and Consequences: Essays in Moral and Political Philosophy* (2001), entre otras publicaciones. Dirección electrónica: psimpson@gc.cuny.edu.

\* Traducción al castellano de María Teresa Miranda, quien agradece a Alberto Ide la preparación del borrador inicial.

### ARISTOTLE ON NATURAL JUSTICE

**Abstract:** *In his Nicomachean and Eudemian Ethics Aristotle says of natural justice that it is changeable and not the same everywhere. The implication seems to be that no action, not even murder, is always wrong. But, as is evident especially from his Magna Moralia, Aristotle distinguishes justice into the “what” (equality), the “in what” (proportion between persons and things), and the “about what” (what things are exchanged with which persons). He allows for variability only in the “about what”. He allows for no variability in the “what” and the “in what”. The fact is clear from adultery, which Aristotle says is always wrong. He says the same elsewhere of other acts, as abortion, euthanasia, and usury.*

**Keywords:** *Aristotle, natural justice, adultery, abortion, euthanasia, usury.*

**Received:** *December 2012; accepted: March 2013.*

### Introducción

En la *Ética a Nicómaco (EN)*, libro quinto, capítulo VII (o en la *Ética a Eudemo (EE)*, libro cuarto, capítulo VII), Aristóteles introduce el tema de la justicia natural. Su breve y elíptica discusión ha suscitado gran controversia<sup>1</sup>. Se diría que tiende a embrollar la cuestión en lugar de aclararla. La justicia natural, si existe tal cosa, debe ser la misma en todas partes, pues la naturaleza es la misma dondequiera, como Aristóteles lo concede en su ejemplo del fuego que quema aquí y también en la tierra de los persas. Con todo, a renglón seguido sostiene que nada es naturalmente lo mismo en todas partes y para todos, sino que lo natural, por lo menos para nosotros los seres humanos, siempre cambia.

<sup>1</sup> En particular Strauss (1953): 157-164, quien, tras analizar los puntos de vista de Tomás de Aquino y Averroes, añade su propia interpretación distorsionada. Véase también Óscar Godoy Arcaya (2012) VIII.1 secc. 3, Dirlmeier (1959): 420-421, y (1958): 323-324, Gauthier y Jolif (1958/59): 2.1.392-396, Broadie y Rowe (2002): 348-349. Broadie no hace ninguna alusión a este pasaje en su obra publicada en 1991. El pasaje en la *Retórica* de Aristóteles (1373b2-8) en que se menciona una ley ajustada a la naturaleza tiene una dudosa significación con respecto a las propias posturas de Aristóteles, ya que allí parece limitarse a mencionar algunos tipos de argumentos de utilidad retórica, sin suscribir alguno de ellos por cuenta propia.

En el pasaje aludido hay algunas pistas en las que los estudiosos se han concentrado para desentrañar lo que Aristóteles quiere decir. Pero hay una que los especialistas han pasado casi del todo por alto hasta ahora (una excepción es Dirlmeier<sup>2</sup>, quien, sin embargo, se limita sólo a mencionarla). Porque Aristóteles nos ha legado otro análisis de lo justo natural que siempre cambia y esta otra discusión es de alguna manera más clara. Contiene, desde luego, pistas que se omiten en los análisis de la *EN* y la *EE*. El motivo por el que los estudiosos se desentendieron de este otro análisis es simple, y es que está contenido en una obra, la *Magna Moralia* (*MM*) (*La gran moral*), que muchos especialistas desestiman por considerarla espuria. Si examináramos aquí en detalle las razones planteadas para sostener que la *MM* es una obra apócrifa nos alejaríamos demasiado del tema que nos ocupa. Baste señalar, en primer lugar, que la mayoría de los especialistas que se han dedicado a estudiar seriamente la *MM* (en particular Von Arnim y Dirlmeier) la consideran genuina; y en segundo lugar, la propia *MM* contiene un pasaje que constituye prácticamente una autoconfesión de Aristóteles de que él es el autor. En el pasaje (1201b24-26) se refiere a los *Analíticos* y a algo que “ya hemos dicho [...]” en esa obra. Si los *Analíticos* corresponden a los *Analíticos Posteriores* de Aristóteles, entonces Aristóteles está diciendo en la *MM* que él es el autor de la *MM*. Es posible desestimar la referencia, ya que los *Analíticos* tal vez sean la obra homónima y perdida de Teofrasto<sup>3</sup>; o tal vez el autor fingió ser Aristóteles para conquistar a un determinado público. Sin embargo, la carga de la prueba recae en aquellos que se niegan a atribuir la *MM* a Aristóteles, pues, aparte de la referencia interna recién mencionada, la obra es atribuida universalmente a Aristóteles por la tradición antigua y, como observa acertadamente Rowe<sup>4</sup>, deberíamos aceptar la tradición a menos que tengamos razones convincentes para oponernos a ella. La inexistencia de dichas razones es materia de otro artículo. Para los fines de este trabajo bastará con que el pasaje de la *MM* nos ofrezca indicios para encontrar el sentido del pasaje paralelo en *EN* y en *EE*, y tras un detenido análisis, el sentido al cual parece apuntar dicho pasaje.

---

<sup>2</sup> Dirlmeier (1959): 420-421, donde se limita a repetir, sin comentar, lo señalado en la *MM*. Su análisis del pasaje de la *MM* (1958: 323-324) es breve y pasa por alto lo que en este trabajo se considera el aspecto más importante para comprender el pasaje de *EE/EN*.

<sup>3</sup> Pellegrin, en Dalimier (1992): 23.

<sup>4</sup> Rowe (1971): 12.

### Los textos relevantes

Para comenzar, las siguientes son las traducciones de los textos relevantes, en primer lugar de *EN/EE* y luego de la *MM*.

*EN/EE* 5/4.7.1134b18-15a3: De lo que es justo en el sentido político, hay uno natural y otro legal: natural, el que tiene en todas partes la misma fuerza, no porque lo parezca así ni porque deje de parecerlo así, y legal el que en un principio no hace diferencia que sea así o de otra manera, pero después de establecido ya no da lo mismo, por ejemplo, que el rescate cueste una mina, o que se deba sacrificar una cabra y no dos ovejas [...] Algunos creen que todo es de esta clase, porque lo que es por naturaleza es inmutable y tiene en todas partes la misma fuerza, lo mismo que el fuego quema tanto aquí como en la tierra de los persas, pero constatan que las cosas justas varían. Esto no es así, excepto en un sentido; aunque para los dioses probablemente no lo sea de modo alguno. Para nosotros hay algo que es por naturaleza. Todas las cosas pueden variar pero hay algunas que son por naturaleza y otras que no son por naturaleza. Cuál cosa es por naturaleza, aceptado ya que las cosas también pueden ser de otra manera, y cuál cosa es por ley y convención, si en efecto ambas son mudables, es asimismo fácil de ver. De hecho, la misma distinción sirve para todo lo demás. Porque la mano derecha es por naturaleza la más fuerte y, sin embargo, es posible que algunos lleguen a ser ambidestros. Las cosas que son justas por convención y por utilidad son semejantes a las medidas. Pues las medidas del vino y del trigo no son iguales en todas partes, sino mayores donde se compra y menores donde se vende.

*MM* 1.33.1194b30-5a6: Entre las cosas justas, unas lo son por naturaleza y otras por ley. Pero no por esto debe creerse que ellas no puedan variar. Porque incluso las cosas que por naturaleza son justas están sujetas al cambio; quiero decir, por ejemplo, que si todos nos propusiéramos servirnos constantemente de la mano izquierda, nos volveremos ambidestros. Pero, por naturaleza, es una mano izquierda, y la mano derecha sin embargo será superior por más que intentemos que la izquierda haga las cosas tan bien como la derecha. Las cosas que son por naturaleza no dejan de serlo, en consecuencia, porque muden. Pues si la mano la izquierda subsiste izquierda más ordinariamente y por más tiempo, y lo mismo

ocurre con la mano derecha, luego esto es por naturaleza. Lo mismo aplica a las cosas que son justas por naturaleza: no porque lo justo pueda mudar algunas veces debido a nuestro uso, deja por ello de ser justo por naturaleza. Por el contrario, es justo, porque lo que persiste justo en el mayor número de casos es evidentemente lo justo natural. Pues lo que establecemos y aceptamos como ley es precisamente lo justo y, a su vez, lo llamamos justo según la ley; por consiguiente, lo justo por naturaleza es superior a lo justo por ley.

### Análisis de los pasajes

Según la doctrina aristotélica estándar, las cosas por naturaleza son cosas que ocurren siempre o la mayoría de las veces. Las cosas que suceden la mayoría de las veces existen por naturaleza, incluso si a veces no ocurren o acontecen de manera distinta. Por lo general, los estudiosos suponen<sup>5</sup> que en el pasaje de *EN/EE* y en el de la *MM* Aristóteles tiene eso en mente, pues utiliza un ejemplo de cosas por naturaleza que pueden cambiar u ocurrir de manera distinta, a saber, la habilidad de las manos. La mano izquierda y la mano derecha son naturalmente diferentes y están naturalmente dotadas para realizar tareas distintas, pero es posible, a través de la práctica reiterada, hacerlas cumplir las mismas funciones, transformándonos así en ambidiestros. Este argumento no es refutado, desde luego, por la existencia de personas naturalmente zurdas, pues en ellas se observa la misma diferencia natural entre las manos, sólo que a la inversa, siendo su mano izquierda, y no la derecha, la que es naturalmente más hábil. Podríamos decir que la destreza se da naturalmente en una mano, y esta diferenciación natural sigue siendo tal incluso si mediante la práctica se puede lograr que la otra mano alcance el nivel de destreza de la primera. La razón que añade Aristóteles en la *MM* es que la mano izquierda y la mano derecha se diferencian como izquierda y derecha en la mayoría de los casos y por un período más largo o, dicho de otro modo, que la mayoría de las personas tienen la mano derecha más hábil que la izquierda y sólo pueden transformarse en ambidiestras luego de mucha práctica. Lo mismo aplica a la justicia que a las manos, los cambios que realizamos en las cosas que son naturalmente justas no implican que no exista lo justo por naturaleza, ya que tanto aquí como allá lo que es en la mayoría de los casos lo es por naturaleza.

---

<sup>5</sup> Véase nota 1, *supra*.

Lo que al parecer se quiere dar a entender, entonces, es que lo justo natural es únicamente lo que rige en la mayoría de los casos, de modo que pueden presentarse ocasiones en que lo justo natural ya no rige, o en que, según parece, lo que es justo hacer aquí y ahora es otra cosa que lo que es naturalmente justo. Así pues, parece implicarse además que no hay nada que por naturaleza sea siempre y dondequiera injusto hacer, ya que pueden presentarse ocasiones en que lo que es justo hacer es lo que normalmente o naturalmente es injusto hacer. De ahí que la seducción o el asesinato, por ejemplo, que son normalmente o naturalmente injustos, podrían ser justos en casos especiales<sup>6</sup>.

Sin embargo, las observaciones de Aristóteles no tienen esta implicancia. Anteriormente Aristóteles, en la *MM*, al analizar la justicia distinguió tres temas: el “qué” de la justicia, el “en qué” de la justicia, y el “acerca de qué” de la justicia (1193a39-b1). Como queda de manifiesto por la manera en que prosigue su análisis en las páginas posteriores, por el qué de la justicia entiende la igualdad (1193b19-30): el hombre injusto ocasiona un perjuicio al tomar más de lo bueno y menos de lo malo, y el hombre al que se ha perjudicado padece lo opuesto, de manera que la justicia es lo igual, el término medio ente lo más y lo menos. El “en qué” de la justicia son las personas y las cosas en las que existe igualdad, y esta igualdad, puesto que comprende por lo menos cuatro términos (dos personas y dos partes correspondientes), es una igualdad de proporción: como A es a B, entonces C es a D. El “en qué” de la justicia son, por tanto, las personas y las cosas igualadas en proporción (1193b30-94a18). El “acerca de qué” de la justicia, por el contrario, se refiere a si la justicia, que es una relación con otro, atañe a las relaciones con todos los demás o sólo con algunos. Puesto que entre amos y esclavos y entre padres e hijos hay relaciones, por la misma razón existe en esta relación cierto justo. Aristóteles descarta hablar de justicia en estos casos, pues sería equívoca con lo justo en el sentido político (1194b10-28). Lo justo en el sentido político existe en la igualdad, qué según explica Aristóteles más adelante se refiere a la igualdad de los ciudadanos en cuanto todos ellos son semejantes en su naturaleza como ciudadanos (aun cuando difieran en otros aspectos, 1194b5-10). Luego añade (b28-30) que como lo justo existe con propiedad en la comunidad política, la justicia es “acerca de” lo justo en sentido político. Así pues, el “acerca de qué” de la justicia se refiere a lo que ocurre

---

<sup>6</sup> Interpretación sugerida por Strauss (1953).

entre ciudadanos iguales y no, por ejemplo, entre padres e hijos o entre amos y esclavos.

Ahora bien, ¿qué ocurre entre los ciudadanos? O ¿cuáles son las cosas acerca de las cuales los ciudadanos tienen justicia política? Aquí es donde comienza el largo pasaje de la *MM* citado anteriormente (y análogamente, donde se inicia el pasaje paralelo de *EN/EE*), y donde Aristóteles introduce su distinción entre las cosas justas por naturaleza y las cosas justas por ley (1194b30 ss.). Sus observaciones resultan, por tanto, menos crípticas de lo que pudiera parecer. Puesto que ahora no está hablando de lo que es la justicia (igualdad), ni de aquello donde reside la justicia (personas y cosas relacionadas mediante la proporción), sino de aquello acerca de lo cual trata la justicia, las cosas justas acerca de las cuales trata la justicia deben ser las cosas que los ciudadanos comparten entre sí (y con respecto a las cuales buscan la igualdad de la proporción que es el “qué” y el “en qué” de la justicia). Pero hay aquí claramente un amplio grado de variación. En algunas ciudades estas cosas y no aquellas son compartidas, y compartidas con esas personas y no con aquellas (o bien esas personas y no aquellas son tratadas como ciudadanos con los cuales se comparte), mientras que en otras ciudades las cosas compartidas y las personas que comparten (aquellas consideradas ciudadanos) son distintas, o en todo caso incluyen más o menos personas y cosas. La existencia de esas variaciones es un hecho obvio y cualquier estudio de política comparativa y antropología comparativa, incluso el día de hoy, arrojará una abundante cosecha de ejemplos de ellas.

Ahora bien, algunas de estas variaciones resultarán ser infrecuentes y otras serán más comunes, o se darán en la mayoría de los casos. Asimismo, dichas variaciones reflejarán los distintos usos de diferentes pueblos y lugares. Pero si ellas (las cosas justas por naturaleza) cambian debido a nuestro uso, no por eso lo justo por naturaleza no existe; “por el contrario, existe, porque lo que subsiste en el mayor número de casos es evidentemente justo por naturaleza” (1195a1-4). En consecuencia, aquellos usos respecto a quién comparte qué y con quién que prevalecen mayoritariamente en las comunidades políticas serán los naturales. Por tanto, cuando Aristóteles señala a renglón seguido que lo que establecemos y sancionamos como ley “es precisamente lo justo y, a su vez, lo llamamos justo según la ley; por consiguiente, lo que es justo por naturaleza es superior a lo justo según la ley” (1195a4-6), quiere decir con esto que, si bien todas las comunidades establecen sus propias costum-

bres como ley y las consideran justas, las costumbres establecidas por la naturaleza (que son las que prevalecen en la mayoría de los casos) son superiores. ¿Y por qué son superiores? Porque están en concordancia con lo que rige en la mayoría de los casos; porque no requerirán, por tanto, ningún esfuerzo o tiempo adicional para desarrollarse. Al contrario, surgirán espontáneamente de la misma manera en que la mayoría de las personas son mayoritariamente diestras y naturalmente desarrollan habilidades con su mano derecha, y si acaso llegan a transformarse en ambidiestras ello ocurrirá como resultado de una práctica adicional o fuera de lo común. Sin embargo, de lo anterior no se sigue que otras costumbres, que no son por naturaleza, no sean por tanto justas o incluso menos justas (o por lo menos ello no se sigue por esta razón)<sup>7</sup>. Lo único que se colige es que no constituyen la norma y requieren de un esfuerzo especial y de práctica para establecerse. Las naturales son por tanto superiores (aunque no por ello más justas), debido a que resultan más fáciles y efectivas y son igualmente buenas o cumplen de la misma manera la finalidad (como ocurre también cuando uno no se esfuerza por transformarse en ambidiestro).

El pasaje en *EE/EN* sobre lo justo y lo natural en el sentido político puede ser visto como una enunciación de la misma idea. Está precedido por un análisis del “qué” y el “en qué” de la justicia (5/4, capítulos 1-6), y también utiliza el mismo ejemplo de la mano derecha y la mano izquierda. Es más, observa aquí adicionalmente que en los contratos y en la conveniencia de las cosas justas hay variaciones de acuerdo con variaciones en la utilidad. Sin duda, estas variaciones son buenas, porque nos permiten seguir logrando lo que es provechoso aunque cambien las necesidades y circunstancias. El fin, puede afirmarse entonces, es el mismo dondequiera, a saber, el bien de la vida en común, pero las maneras de alcanzarlo, ya sea compartiendo estas cosas o también aquellas, o bien aplicando estas u otras medidas, varían considerablemente (incluso si algunas de ellas son más comunes que otras). Esa variación en las formas de alcanzar el fin es propia de la vida humana, por cuanto la vida humana está sujeta a variación.

---

<sup>7</sup> Las costumbres referentes a quién comparte qué con quién podrían ser naturales o no naturales, justas o injustas, según sea el régimen en el cual se dan. Pues los regímenes son naturales o no naturales, justos o injustos. Véase el Apéndice al final.



Luego la distinción en ambas obras éticas entre lo que es por naturaleza y lo que es por ley (debido a que tiene que ver con el “acerca de qué” de la justicia y no con el “qué” ni “en qué” de la justicia) no es la distinción entre lo justo y lo injusto. Es la distinción entre lo habitual y lo inusual. La distinción entre lo justo y lo injusto es lo que Aristóteles explicó anteriormente, a saber, la distinción entre aquello que está en concordancia con la igualdad y aquello que no lo está. Sin embargo, las cosas y las personas particulares “acerca” de las cuales se alcanza esta igualdad ya no tienen que ver con lo justo y lo injusto, sino con lo habitual y lo inusual.

### Alcances del análisis de la justicia natural

De manera que no debemos concluir, como lo han hecho algunos (en particular Strauss), que en el pasaje de *EE/EN* Aristóteles está negando implícitamente el argumento central de las doctrinas de la ley natural en cuanto a que existe una justicia inmutable con respecto a ciertos tipos de actos, de que el asesinato, el engaño y otros similares son malos siempre y en todo lugar. Claramente no la está negando, pues, por ejemplo, la maldad absoluta del asesinato tiene que ver con el “qué” o el “en qué” de la justicia. No es un asunto del “acerca de qué”. Únicamente en lo que atañe al “acerca de qué” Aristóteles admite relatividad. Es más, el hecho de que sólo en su análisis del “acerca de qué” utilice la expresión de lo “justo natural” no significa que rechazaría la idea de lo justo natural o inmutable absoluto en el caso del “qué” o del “en qué”. Por el contrario, él deja muy claro que sí acepta ese justo absoluto. Un ejemplo obvio que ofrece a este respecto es el adulterio, el cual, según señala en la *EN* (2.6. 1107a8-28) y la *EE* (2.3. 1221b18.23), al igual que en la *MM* (1.8.1186a36-b3), es siempre y en todo lugar un acto malo, o bien se encuentra siempre y en todo lugar en el extremo vicioso y se opone al término medio virtuoso. Aristóteles explica por qué el adulterio se encuentra en el extremo vicioso cuando se refiere expresamente al “qué” y el “en qué” de la justicia. Pues se refiere al adulterio en su análisis de la justicia conmutativa o justicia en los intercambios (*EN/EE* 5/4.5 1131a6). El argumento es relativamente sencillo. El adulterio es un acto de desigualdad en el intercambio conyugal. El adúltero está tomando lo que pertenece a otra persona (relaciones sexuales con la o el cónyuge de otra persona), y de ese modo ha tomado más de lo

que le corresponde (pues lo que le corresponde es no tener ese tipo de relaciones con la o el cónyuge del prójimo).

Esta distinción (una distinción entre lo justo y lo injusto en actos particulares) es la que normalmente tenemos presente cuando nos referimos al derecho natural o a la ley natural. Pues en este caso, al hablar de lo natural nos referimos a lo justo, y al hablar de lo meramente legal nos referimos a lo que podría ser de hecho injusto. Si bien Aristóteles hace esta distinción, como lo demuestra el ejemplo del adulterio, él no la tematiza como lo natural, sino como el término medio de la virtud. Aristóteles dice que el adulterio es, como lo indica su nombre, un acto extremo, es decir, algo que siempre y en todo lugar está mal. ¿Y por qué está mal siempre y en todo lugar? Claramente porque está incluida en su idea —o, por decirlo así, en su naturaleza— la maldad. El acto es malo *per se*, y esa maldad *per se* o intrínseca es precisamente lo que las doctrinas del derecho natural han declarado malo por naturaleza, siempre y en todo lugar. En el caso del adulterio, lo que está mal es la desigualdad en lo que es debido entre las partes del acto (pues los actos sexuales no son debidos entre aquellos que están casados con otra persona).

En su análisis del término medio de la justicia conmutativa Aristóteles menciona muchos tipos de maldad intrínseca. A este respecto señala (*EN/EE* 5/4.5.1130b 33-31a9): “Una clase de justicia es la que regula o corrige los intercambios. Esta última tiene dos partes, pues, unos intercambios son voluntarios y otros involuntarios: los voluntarios son los de la compra, la venta, el préstamo de dinero, la fianza, el usufructo, el depósito, el alquiler (que se llaman voluntarios porque el principio de estos intercambios es voluntario), y los involuntarios son a veces clandestinos, como el robo, el adulterio, el envenenamiento, la prostitución, la seducción de esclavos, el asesinato, el falso testimonio, y otras veces son violentos, como el ultraje, el encarcelamiento, el homicidio, el robo, la mutilación, la difamación y el insulto”<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Otros ejemplos que no aparecen en la lista, por ejemplo los actos homosexuales, serían analizados no como violaciones del término medio virtuoso de la justicia, sino como violaciones de algún otro término medio virtuoso, como el término medio virtuoso de la templanza. Nótese, sin embargo, que la violación de cualquier término medio de la virtud es una violación de la justicia cuando la justicia significa justicia universal, pues esta última es la práctica de todas las virtudes con respecto a los demás (*EN/EE* 5/4.1). En cambio, los delitos políticos, como la tiranía, serían analizados en función de la idea de la justicia distributiva, pues ésta tiene que ver con la correcta distribución del gobierno en la ciudad, y esta distribución es violada por la tiranía y por otros regímenes desviados. Véase el Apéndice al final.

Los intercambios involuntarios de la segunda clase son claramente malos, como ya su propio nombre lo indica, o como dirían los teóricos del derecho natural, contrarios por su propia naturaleza a lo recto y lo justo. Son por naturaleza contrarios a lo justo porque consisten en tomar más de lo que corresponde, a saber, más de lo igual de la justicia conmutativa. Los casos que menciona Aristóteles aparte del adulterio, como hurtar, asesinar, robar, mutilar, insultar, son actos que por su solo nombre, sin lugar a dudas, se sitúan en un extremo, el extremo de lo “más” que se aleja del término medio de lo “igual”. Por la manera en que Aristóteles se refiere a esta clase de justicia y por la forma de determinar lo igual en los distintos tipos de intercambios, resulta claro que en este caso existe lo recto por naturaleza. Todo lo que se contraponga a la justicia conmutativa será siempre y en todo lugar injusto (el acto de tomar “más” traspasando el límite de “lo igual”). Por cierto, tal es la clara enseñanza de Aristóteles en el contexto.

Ahora bien, la idea de la justicia conmutativa es en general clara (igualdad en el intercambio), pero ella no tiene por qué ser la misma en el caso de uno o de otro intercambio en particular. Los casos que enumera Aristóteles son razonablemente sencillos. Pero, independientemente de si cualquier caso o ejemplo es o no evidente, la respuesta se obtendrá de la misma manera: mediante la reflexión sobre las cosas que se intercambian, las personas entre las cuales se intercambian y la manera en que puede mantenerse o restablecerse la igualdad respecto de ellas. Estas cosas y personas son el “en qué” de la justicia y la igualdad es el “qué” de la justicia. En el caso del hurto, por ejemplo, debemos analizar la naturaleza de ese acto, que es la de apoderarse (furtivamente) de las pertenencias de otra persona. Ese acto constituye un claro caso de apropiación de algo que es más que lo igual, ya que, una vez consumado, quien lo comete posee más y quien fue despojado, posee menos. La naturaleza o la definición del acto nos señala entonces cómo hay que entender la igualdad relevante.

Sin embargo, uno podría preguntarse por qué Aristóteles no tematiza este tópico de lo recto por naturaleza dentro de la idea de la ley natural, o por qué hubieron de ser los estoicos los primeros en hacerlo. Una primera respuesta puede ser de índole retórica. Aristóteles no tenía necesidad de introducir la idea de la ley natural para exponer su argumento, ya que le bastaba con la idea del término medio de la virtud para su propósito. En cambio, los estoicos parecen haber encontrado que una

apelación expresa a la ley natural era una herramienta más eficaz para propagar su doctrina entre las élites educadas de la época. Una segunda respuesta puede ser el deseo de Aristóteles de evitar confusión. La ley natural, tal como fue empleada por los estoicos, y por otros en el futuro, se refiere al “qué” y al “en qué” del análisis aristotélico de la justicia. Sin embargo, ello no quiere decir que lo justo en este sentido se dé en la mayoría de los casos. Por el contrario, lo que hace la mayoría de la gente la mayor parte del tiempo no es justo, pues la mayoría de la gente la mayor parte del tiempo procura obtener para sí más que lo igual. Entonces, puesto que la naturaleza es lo que ocurre siempre o la mayoría de las veces (así como el fuego siempre se dirige hacia arriba), al decir que existe un justo natural en el caso del “qué” y del “en qué” de la justicia pareciera afirmarse que son justos los actos que realiza la mayoría de la gente en la mayor parte de los casos, lo que sin embargo es falso. Es más, hasta el día de hoy es frecuente que se impugnen las doctrinas del derecho natural con el argumento de que no puede existir tal cosa, pues lo que la gente hace varía enormemente de un lugar a otro y de una época a otra. Prudentemente, por tanto, Aristóteles se abstiene de hablar de lo justo natural con respecto al “qué” y al “en qué” de la justicia, para evitar así esa confusión y ese argumento. Él se limita a hablar de lo justo natural en el caso del “acerca de qué” de la justicia, donde efectivamente no existe conflicto entre lo justo y lo que sucede la mayoría de las veces, porque aquí significan la misma cosa<sup>9</sup>.

Sin duda, pueden cuestionarse las explicaciones que he sugerido con respecto a por qué Aristóteles nunca usó la expresión “ley natural” de la misma manera en que lo hicieron los estoicos. De hecho, quizás Aristóteles objetaría el uso de la palabra “ley” en ese contexto porque la

<sup>9</sup> El término ‘naturaleza’ es empleado en más de un sentido. En el caso de la justicia y de lo recto se refiere, en primer lugar, a lo que ocurre siempre o en la mayoría de los casos, como ha explicado Aristóteles. En segundo lugar, se refiere al fin establecido por la naturaleza, a que la vida de la virtud es por naturaleza el fin humano. Que esta vida es el fin natural aplica a todos los seres humanos siempre y en cualquier parte, pero no todos los seres humanos aspiran a ella siempre y en cualquier parte. Al perseguir un fin, los seres humanos lo hacen por elección, y la elección no opera por naturaleza sino impulsada por el deseo y la reflexión (Aristóteles la define como deseo deliberativo, *EN* 3.2.1113a10-15). De manera que la elección no tiene por qué operar siempre de la misma manera y la mayoría de las veces. Debemos, por tanto, tener cuidado al hablar de lo bueno o justo por naturaleza. Aristóteles opta por ejercer este cuidado de una manera y los estoicos de otra manera.

ley requiere de un legislador y Aristóteles no estaría de acuerdo en que su famoso “Motor Inmóvil” fuese considerado como un legislador de la naturaleza en el sentido pertinente. Por ejemplo, Aristóteles no parece haber concebido a Dios como un creador a la manera de, pongamos por caso, el demiurgo en el *Timeo* de Platón, y ese creador, o principio divino estoico, presente en todas las cosas, tal vez sea un prerrequisito indispensable para una noción de la ley natural propiamente tal (como por cierto lo fue en las posteriores elaboraciones cristianas de la idea). Pero independientemente de si Aristóteles, de haberse visto empujado, habría aceptado o no usar la expresión “ley natural”, lo fundamental sigue siendo que el contenido moral de la misma está incluido, sin embargo, en su noción de principios absolutos de la justicia, determinables con referencia a la naturaleza de las cosas (como lo demuestra, en particular, el caso del adulterio).

### Algunos ejemplos de la justicia natural

Consideremos, para fines ilustrativos, algunos otros casos que no aparecen en la lista de Aristóteles que acaba de citarse, como el aborto, el suicidio (o la eutanasia) y la usura<sup>10</sup>. En primer lugar, el aborto consiste en infligirle la muerte en el útero materno a un ser humano nonato. ¿Cuál es, en este caso, lo igual, lo más y lo menos? El abortero(a) le ha quitado la vida a otra persona, y ésta ha perdido la vida a manos del abortero(a). El abortero(a) ha obtenido algo (cualquiera sea lo que supuestamente reporta la muerte infligida), y el ser abortado ha perdido algo (o perdido todo, a saber la vida). Antes del aborto, tanto el ser nonato como el abortero(a) tenían vida. El nonato no tiene vida después del aborto, mientras que el abortero(a) sigue con vida y, adicionalmente, ha obtenido algo, cualquiera sea, con la muerte del ser nonato: una abierta violación de la justicia conmutativa. Así, pues, el aborto, al

---

<sup>10</sup> Paso por alto el tema de la esclavitud, de la que Aristóteles fue un abierto defensor, porque el argumento de Aristóteles en favor de la esclavitud natural (pero sólo de la esclavitud natural y no de todo tipo de esclavitud o de la esclavitud simplemente producto de la mera conquista de guerra o dispuesta por ley) es complejo y no ha sido bien comprendido por sus detractores. Que sus argumentos en favor de la esclavitud natural son defendibles, incluso conforme a las normas de la justicia natural o la ley natural, es algo a lo que me he referido latamente en otros escritos, y por razones de espacio no puedo explicarme aquí sobre el tema; véase Simpson (1998): 28-46, y (2006): 95-115.

constituir semejante violación, debe ser un acto intrínsecamente malo, o malo por naturaleza. La única manera de refutar esta conclusión consistiría en negar que el nonato cuente como una persona que pueda ser parte en un intercambio conmutativo con otras personas. El nonato sería, en cambio, algo que otros tal vez podrían intercambiar (del mismo modo en que las personas pueden intercambiar animales o plantas para varios fines), pero no sería una parte en dicho intercambio. Así entendido, el aborto sería un intercambio desigual (y por tanto un acto malo) sólo si tras el aborto no hay igualdad entre las partes que intervienen en el intercambio, esto es, entre el abortero(a) y la madre. No habría igualdad si, por ejemplo, la madre no remuneró adecuadamente al abortero(a) por realizar la operación, o si el abortero(a) no realizó adecuadamente el procedimiento. De modo que toda la cuestión del aborto gira en torno a la condición del ser nonato: de si éste es una parte que interviene en el intercambio o bien es el objeto intercambiado. Si el ser nonato es parte en el intercambio, el aborto constituye una injusticia. Si no es parte en el intercambio y es la cosa intercambiada, el aborto no es necesariamente injusto.

Aristóteles está muy consciente de esta característica del aborto, pues al referirse al aborto señala que no debería practicarse después de que “estén presentes la percepción sensorial y la vida”, porque “lo que es sagrado y lo que no es sagrado habrán de definirse por la percepción sensorial y la vida” (*Política* 4/8.16.1335b24-26). Aristóteles no agrega en el contexto nada acerca de por qué el aborto sería un acto contrario a lo sagrado que no debería cometerse “cuando están presentes la percepción sensorial y la vida”. Pero la respuesta es ahora obvia, porque cuando el nonato está vivo y alerta es de alguna manera una parte en el intercambio, por lo que el aborto pasa a ser, intrínsecamente o conforme a la naturaleza, una injusticia. Aristóteles parece haber adoptado la percepción sensorial como criterio de la existencia de vida debido a las nociones que tenía sobre la biología del proceso generativo. La mujer proporciona la materia en la cual obra el esperma masculino, pero esta materia no se transforma de inmediato en un ser viviente gracias al esperma. Por el contrario, permanece inerte durante un período mientras el esperma le va dando forma, y sólo tiempo más tarde dicha materia inerte llega a cobrar vida. Cobra vida cuando se mueve (moverse por sí mismo es una característica distintiva de la vida) y, en el caso de un animal, el moverse por sí mismo va acompañado de la percepción sen-

social. En la época de Aristóteles y durante varios siglos posteriores, el momento del movimiento autónomo era el momento de los primeros signos fetales, como se denominaba al instante en que la madre sentía por primera vez al bebé moverse en su interior. Ese fenómeno se produce varias semanas después de la concepción (*Historia de los animales* 7, cap. 3). Aristóteles, por tanto, pensaba que el ser nonato no era un ser vivo sino una materia inerte hasta que se sienten esos primeros signos, por lo que al interrumpirse un embarazo antes de ese momento no se mataba a nadie. Antes de sentirse los primeros movimientos, el nonato no estaba vivo, por lo que no constituía un ser capaz de participar en una relación de justicia conmutativa. Sin embargo, de este razonamiento se deduce claramente que si Aristóteles hubiera sabido, como lo sabemos ahora, que el cigoto está vivo desde un comienzo y no es una materia inerte modificada desde afuera por el esperma, habría considerado el aborto desde un principio como un acto injusto o contrario a lo sagrado<sup>11</sup>.

El hecho de que Aristóteles emplee la palabra “sagrado” sugiere un argumento adicional, o una aclaración. Pues él no considera que las relaciones entre hijos y padres sean propiamente —en oposición a equívocamente— relaciones de justicia (como se señaló anteriormente), o por lo menos no hasta que el niño o la niña ha llegado a la adultez y asumido su lugar en la comunidad política como igual entre conciudadanos. En consecuencia, el bebé inmaduro, ya sea nacido o aún nonato,

---

<sup>11</sup> Un argumento ya expuesto por Dobbs (1994): 70-71 n2. Cabe observar, entre paréntesis, que infligir la muerte a modo de castigo, como en la pena de muerte, no constituye un fracaso de la justicia conmutativa sino un restablecimiento de la misma. La persona ejecutada ha cometido algún delito al tomar más que lo igual, y la manera de restablecer lo igual es que la comunidad le quite la vida. Por cierto que podríamos objetar que en las circunstancias actuales, cualesquiera sean ellas, nunca será necesario recurrir a la ejecución como manera de restablecer la justicia conmutativa. Pero en ese caso no estamos diciendo que el delincuente en cuestión no quebrantó la igualdad de la justicia, sino más bien que la ejecución no es la manera de corregir la desigualdad. El aborto es obviamente una situación diferente, pues el ser nonato no es en caso alguno un delincuente. Incluso si la concepción fue producto de una violación, el nonato sigue no siendo un delincuente; en cambio el violador sí lo es. Por tanto, la igualdad de la justicia sólo puede ser restablecida infligiendo alguna pérdida al violador y no infligiendo una pérdida total al nonato (acto que, a decir verdad, no corrige nada y no hace más que añadir otra desigualdad a la desigualdad original de la violación).

no participa de la justicia política o de la justicia conmutativa a cabalidad, con los padres. Pero de eso no se sigue, ya sea lógicamente o en el pensamiento aristotélico, que los padres puedan tratar a sus hijos a su antojo. Por el contrario, deben tratarlos conforme a lo requerido por la justicia doméstica. Estos requerimientos son, evidentemente, los de la alimentación y educación, que son propiamente debidos por el progenitor a su creatura. Incluso la naturaleza, a juicio de Aristóteles, está sujeta a este tipo de obligación para con lo generado (*Política* 1.10.1258a 34-37, 8.1256b 7-22). La naturaleza, sin embargo, apunta de vuelta hacia Dios, quien es el primer motor de toda la naturaleza. Podríamos suponer, sin embargo, que en su análisis del aborto Aristóteles utiliza la palabra “sagrado” porque el hecho de abortar a un bebé que está con vida (a diferencia de una materia todavía inerte) es cometer una ofensa contra la naturaleza y, por ende, es ofender a Dios. El aborto es, pues, una ofensa y un acto contrario a lo sagrado, aun si no cabe dentro de la justicia aplicable entre ciudadanos iguales. Aristóteles, por tanto, podría considerar que el aborto es fundamentalmente una ofensa de carácter doméstico o religioso (incluso también si está mal en algún sentido político, pues la ciudad necesita que nazcan niños para garantizar su existencia en el tiempo). Aristóteles, por consiguiente, podría haber sentido cierta afinidad con la postura de quienes hoy en día consideran que el aborto es un asunto privado y no público o político. Aun así, él no aceptaría que no hay aquí bien o mal, o nada sagrado o contrario a lo sagrado. Por el contrario, claramente lo hay<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Para comentarios adicionales sobre la postura de Aristóteles frente al aborto y al abandono de los bebés nacidos con alguna anomalía, la cual parecería contradecir la idea de que Aristóteles incluye en su pensamiento ético un equivalente a la ley natural, véase Simpson (1998): 246-247. Para facilitar la consulta, cito aquí algo de lo que dije en esa obra: “Se dice que el aborto después de percibirse los primeros movimientos fetales es un acto contrario a lo sagrado, y la palabra “sagrado” aparece en otros contextos cuando Aristóteles señala que los ultrajes, los asesinatos y actos similares son contrarios a lo sagrado cuando ocurren entre parientes cercanos los asesinatos y otros, no son sagrados entre parientes cercanos (2.4.1262a 25-32) [...] Un hijo o una hija es, por cierto, un pariente cercano, de modo que Aristóteles es, evidentemente, de la opinión de que matar a un hijo o una hija en el útero (cuando es una criatura viva, situación que Aristóteles consideraba, erróneamente, que ocurría sólo después de percibirse los primeros movimientos fetales) es un acto contrario a lo sagrado [...] Incluso sus recomendaciones con respecto al abandono de bebés con malformaciones (4/8.16.1335b 19-23) tienen un componente piadoso.



Pasemos a analizar los demás ejemplos: el suicidio o la eutanasia y el cobro de intereses en los préstamos o la usura. En estos casos existe un intercambio de cosas entre personas. Puede que el suicidio no parezca un intercambio porque, al tratarse de una muerte autoinfligida, no intervendrían las dos partes necesarias en el intercambio. Si bien el suicidio asistido por otra persona (por un médico en los casos de eutanasia) constituye un intercambio, parecería que es un intercambio justo: el paciente paga un honorario al médico, el cual a su vez da muerte al paciente. Aristóteles refuta ambos argumentos. La ciudad es parte en el intercambio, y el suicidio, ya sea asistido por un médico o no, es un intercambio desigual con la ciudad (*EN/EE* 5/4.1138a9-14). Pues si bien lo que el ciudadano gana es escapar de su aflicción, la ciudad pierde a un ciudadano. Por tanto, el ciudadano gana y la ciudad pierde, de lo cual resulta una desigualdad en la justicia conmutativa. El suicidio y la eutanasia son injustos intrínsecamente o por naturaleza.

Esa es una de las razones que da Aristóteles. Él sugiere una adicional en otra parte, cuando señala que el suicidio es una manera de huir del dolor, y en cierto modo una muestra de flaqueza que se opone a la valentía (*EN* 3.11.1116a 12-15, *EE*. 3.1.1229b 39-30a4). Por esta razón, el suicidio será también, siempre y en todo lugar, un acto malo por naturaleza, pero como transgresión del término medio de la valentía y no del término medio de la justicia. Sócrates añade todavía otra razón (*Fedón* 61c-63b). El suicidio es un intercambio injusto con Dios. La persona que se quita la vida se beneficia al escapar de la aflicción, pero Dios pierde a una de sus criaturas, porque somos suyos y él es nuestro custodio. De modo que también por esa razón el suicidio es injusto en su naturaleza. Aquellos que sostienen que el suicidio o la eutanasia no son típicamente injustos, también consideran por consiguiente que ni la comunidad ni Dios son partes en un intercambio en el caso del suicidio,

---

Pues, en primer lugar, todos los niños sanos deben ser alimentados, y en segundo lugar, los niños con defectos no deben ser asesinados sino abandonados a su suerte, por así decirlo, o a los dioses (no era inusual que los niños expósitos fueran encontrados por otras personas, que se hacían cargo de su cuidado). El legislador debe hacer lo que esté a su alcance [...] para garantizar que la proge-  
nie sea sana y saludable, de modo que sí, pese a haber realizado sus máximos esfuerzos, el destino de todos modos produce un ser defectuoso, entonces tal vez no sea contrario a lo sagrado devolverlo a las manos del destino. Por cierto que los niños con defectos no podrían ser ciudadanos en la ciudad ideal, porque carecerían de las necesarias capacidades físicas o mentales”.

sino que el suicidio es enteramente un asunto que concierne al individuo. Para aquellos como Aristóteles y Sócrates, que saben que existe un Dios y que nuestra vida es parte integral de la comunidad (familia, aldea, ciudad, país), también saben que esa visión individualista del suicidio es falsa.

La usura consiste en recibir de un préstamo más que lo que originalmente se dio en el préstamo. Se trata de intercambiar algo por nada, o de obtener en el intercambio más que lo que se dio en el mismo. El prestatario restituye lo que ha pedido en préstamo y algo adicional, de tal manera que él llega a poseer menos y el prestamista más, con la consiguiente pérdida de igualdad. Así fue entendida la usura, en todo caso, por Tomás de Aquino y otros pensadores escolásticos<sup>13</sup>, y esa visión coincide con lo que Aristóteles señala acerca de la justicia conmutativa. El propio Aristóteles, sin embargo, cuando analiza el comercio innecesario se refiere y reprueba a la usura de otra manera (*Política* 1.9-10). A su juicio, el comercio innecesario (o comercio para obtener meras ganancias y no para la autosuficiencia) es objeto de justificado reproche porque la ganancia se obtiene de las partes que intervienen en el intercambio y no de productos naturales o útiles. Su objetivo no es incrementar esos productos sino aumentar el dinero mediante el intercambio de dichos productos. La usura, agrega, es justificadamente detestada porque ni siquiera obtiene el dinero del intercambio sino directamente del propio dinero. Pues el dinero, recuerda, surgió como instrumento para facilitar el intercambio (el intercambio de productos útiles en aras de la autosuficiencia), pero el interés o la usura permiten que el dinero aumente directamente del propio dinero (9.1258a37-b8). Se intercambia el medio de intercambio para incrementar el medio de intercambio y no para obtener productos naturales o útiles, que es naturalmente de lo que trata un intercambio. Así pues, Aristóteles nos está diciendo que la usura es un acto malo, o detestado con mucha razón, porque es intrínsecamente autoinvalidante. También nos está diciendo que es malo porque, al igual que el comercio innecesario, se obtiene una ganancia a costa del prestatario (la parte en el intercambio del préstamo) y no de productos útiles. De modo que no sólo se acumula el objeto indebido (dinero en lugar de productos útiles), sino que además se obtiene lo indebido de

<sup>13</sup> San Alfonso de Ligorio, *Theologia Moralis*, libro 3 tratado 5 cap. 3, dub.7 secc. 759.

manera indebida, recibiendo del prestatario más de lo que se le prestó, es decir, mediante un quebrantamiento de la justicia conmutativa.

Puede que la condena de la usura por parte de Aristóteles parezca demasiado dura y tal vez deberíamos admitir, tras una reflexión más detenida, que en dicho intercambio podría haber alguna suerte de justicia conmutativa. Pues si el monto mayor obtenido por el prestamista no corresponde al pago de un préstamo (por definición, el préstamo se paga cuando se restituye una cantidad equivalente a la que se prestó), sino al pago de un servicio prestado en un contexto que va más allá del préstamo en sí, como por ejemplo recibir un pago por hacer el préstamo en primer lugar en lugar de conservar el dinero, entonces el pago no será injusto<sup>14</sup>. Con todo, incluso este pago, para que no sea autoinvalidante, tendrá que estar orientado a la adquisición de verdadera riqueza y no a la acumulación de dinero. De lo contrario se incurriría en el absurdo de poner el medio del intercambio en el lugar del propósito del intercambio.

La injusticia o la maldad intrínseca de todos los actos considerados, tal como ha sido analizado (incluso si los actos y su maldad pueden ser analizados también de otras maneras), concuerda con lo que tradicionalmente se entiende por ley natural y derecho natural. Esa ley o ese derecho natural se encuentra así ubicuamente presente en los escritos éticos y políticos de Aristóteles. Los términos en que se expresa el argumento no están presentes ubicuamente (aunque sí están presentes en el pasaje de la *Política* referido a la usura) y, de manera significativa, tal como se sostiene en la primera parte de este trabajo, el principal pa-

---

<sup>14</sup> Como señala Aristóteles, el préstamo es un intercambio voluntario, de modo que si no existe una obligación o una amistad entre prestamista y prestatario, el prestamista podría apropiadamente requerir alguna retribución por haber accedido a conceder un préstamo, la cual podría consistir en dinero propiamente tal o en un servicio, según se estime conveniente (sobre el particular, véase San Alfonso de Ligorio [1807], 1953, secc. 760). En cambio, si con el interés cobrado se pretende cubrir los efectos de la inflación, entonces obtener a cambio más de lo que se prestó no equivale a tomar más sino a recibir lo que es igual. Pues si un dólar del año pasado sólo vale 90 centavos este año, entonces para reembolsar un dólar tomado en préstamo el año pasado sería necesario devolver más de un dólar este año. De igual manera, invertir dinero en una empresa que adquiere o fabrica productos útiles no equivale de ninguna manera a prestar con interés. Las ganancias de la inversión provienen de la naturaleza y no de otras partes en el intercambio.

saje de los escritos de Aristóteles donde aparece el término de lo justo natural es uno que no trata en absoluto sobre el mismo asunto. Aquellos analistas que así lo han estimado, y que consecuentemente han considerado que Aristóteles rechaza la doctrina tradicional de la ley natural en su pensamiento ético y político, se han visto confundidos por las palabras. Entendido correctamente, el pasaje acerca de lo justo natural y de lo justo en el sentido político no se refiere a los principios inmutables de la justicia sino a la cambiante práctica de la comunidad. Hay, por cierto, principios de justicia inmutables que gobiernan las relaciones de las personas entre sí. Aristóteles suscribe expresamente esos principios. Pero el hecho de que la gente se relacione entre sí de tal manera o en torno a tales cosas y no de esa otra manera o en torno a esas otras cosas no tiene que ver ya con un principio inmutable. Ni tampoco, ciertamente, es un asunto de justicia e injusticia. Tiene que ver con lo habitual y lo inusual, donde la variación es en principio inocua.

#### APÉNDICE

Otra parte de lo que Aristóteles quiere decir en el pasaje de *EN/EE* (y que no está presente en la *MM*) puede colegirse de su observación sobre los regímenes (1135a3-5), en cuanto a que tampoco son dondequiera los mismos aunque uno de ellos es dondequiera el mejor conforme a la naturaleza. Los regímenes varían de un lugar a otro, pero algunos son rectos y otros desviados. Los regímenes rectos (monarquía, aristocracia, *politeia*\*) son rectos porque persiguen el bien común, y persiguen el bien común porque en cada uno de ellos el cuerpo gobernante es virtuoso (con una virtud plena en el caso de la monarquía y la aristocracia, y con una virtud militar en el caso de la *politeia*). Los regímenes desviados (tiranía, oligarquía, democracia) son desviados porque no persiguen el bien común y sus cuerpos gobernantes no son virtuosos (*Política* 3.6-7). Estas categorías son las mismas en cualquier parte, y entre ellas la monarquía siempre es la mejor. De manera que Aristóteles se refiere presumiblemente a la monarquía cuando señala que un régimen es, de acuerdo con la naturaleza, dondequiera el mejor. Sin em-

---

\* *Politeia* fue traducido por los latinos como *res publica*. (N del T.)

bargo, los regímenes que mejor se adaptan a determinadas ciudades no son en todas partes los mismos, pues para algunas el más adecuado es la monarquía, para otras la aristocracia y para otras la *politeia*; los regímenes desviados pueden también ajustarse a otras ciudades, no por naturaleza (pues ningún régimen desviado está de acuerdo con la naturaleza, *Política* 3.17.1287b39-41), sino porque sus ciudadanos son proclives a escoger únicamente un régimen desviado y no uno recto (*Política* 6(4) 12-13). En un sentido amplio, por tanto, podría afirmarse que un régimen desviado resulta natural para esta o aquella ciudad, si la ciudad no ha de tolerar uno recto.

No obstante, en principio siempre es posible establecer un régimen recto, incluso en aquellas ciudades que rechazan un gobierno recto, pues en ellas habrá sin embargo suficientes ciudadanos virtuosos capaces de sentar las bases de un gobierno recto (ya sea una *politeia* con inclinación democrática o una *politeia* con inclinación oligárquica (*Política* 6 (4).7-9, 11). Si en las ciudades no hay suficientes ciudadanos virtuosos, entonces ellas son serviles por naturaleza y pueden justificadamente estar sometidas por la fuerza al poder de un amo virtuoso (*Política* 1.6-7), y si viviendo bajo su autoridad no tendrán lo justo en el sentido político, tendrán lo justo doméstico, pues los esclavos participan de lo justo doméstico (*EN/EE* 5/4.6.1134b8-17). Aun así, incluso allí donde es posible establecer un gobierno recto porque es la voluntad de los ciudadanos, el gobierno recto no será el mismo dondequiera. Pero en todas partes será conforme a la naturaleza, pues todos los gobiernos rectos son conformes a la naturaleza.

La posición de Aristóteles respecto a los regímenes y a lo justo natural conduce a un punto medio entre los extremos del imperialismo cultural y el relativismo cultural. No es culturalmente imperialista, porque no sostiene que si una determinada ciudad no tiene el régimen que impera en mi ciudad, entonces yo debería afirmar o pensar que aquella ciudad es injusta o no natural (pues, por el contrario, si cuenta con un régimen recto, no lo será). La postura no es culturalmente relativista, porque no sostiene que todos los regímenes son en todas partes naturales o justos. Dice, en cambio, que algunos son naturales y justos, mientras que otros son no naturales e injustos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Broadie, S. *Ethics with Aristotle*. Oxford University Press, 1991.
- Broadie, S. y C. Rowe. *Aristotle Nicomachean Ethics*. Traducción, introducción y comentario. Oxford University Press, 2002.
- Dalimier, C. *Aristote. Les Grandes Livres d'Éthique (La Grande Morale)*. Prefacio de Pierre Pellegrin. París: Arléa, 1992.
- Dirlmeier, F. *Aristoteles, Magna Moralia, übersetzt und erläutert*. Berlin: Academic Verlag, 1958.
- . *Aristoteles, Nikomachische Ethik, übersetzt und kommentiert*. Berlin: Academic Verlag, 1959.
- Dobbs, D. "Natural Right and the Problem of Aristotle's Defense of Natural Slavery". *Journal of Politics* 56 (1994): 69-94.
- Gauthier, R. A. y Jolif, J. Y. *L'Éthique à Nicomaque*. Paris, 1958/59, 2da ed. 1970.
- Godoy Arcaya, Óscar. *La Democracia en Aristóteles: Los Orígenes del Régimen Republicano*. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 2012.
- Liguori, Alphonsus. *Theologia Moralis*. Roma [1807]; reimpresión 1953.
- Rowe, C. J., *The Eudemean and Nicomachean Ethics: A Study in the Development of Aristotle's Thought*. Cambridge University Press, 1971.
- Simpson, Peter L. P. *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*. University of North Carolina Press, 1998.
- . "Aristotle's Defensible Defense of Slavery". *Polis* 23 (2006): 95-115.
- Strauss, L. *Natural Right and History*. Chicago University Press, 1953. □