



Revista de Estudios Histórico-Jurídicos

ISSN: 0716-5455

dirder@ucv.cl

Pontificia Universidad Católica de
Valparaíso
Chile

García-Huidobro, Joaquín

La recepción de la doctrina aristotélica de la justicia natural por Buridan
Revista de Estudios Histórico-Jurídicos, núm. XXXVII, octubre, 2015, pp. 429-452
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Valparaíso, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=173842672016>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LA RECEPCIÓN DE LA DOCTRINA ARISTOTÉLICA DE LA JUSTICIA NATURAL POR BURIDAN

[Buridan's Approach on Aristotle's Doctrine of Natural Justice]

Joaquín GARCÍA-HUIDOBRO*
Universidad de los Andes, Santiago, Chile

RESUMEN

El comentario de Johannes Buridan a la Ética a Nicómaco fue particularmente influyente desde fines del siglo XIV en adelante. Dentro de los pasajes que comenta está aquél donde Aristóteles traza la distinción entre cosas que son justas por naturaleza y aquellas que son justas en virtud de la ley o del acuerdo humano. Se trata de un comentario escrito bajo la forma de *quaestiones*, donde su autor trata con gran libertad el texto aristotélico. Del texto analizado resulta que, para Buridan, el derecho natural es un derecho racional.

ABSTRACT

Johannes Buridan's commentary on Aristotle's *Ethics* was particularly influential as of the end of the 15th century. Among the passages commented, there is one in which Aristotle develops the distinction between things that are just by nature and those that are legally just and by convention. Buridan's commentary is written in the form of *questiones*, in which he addresses the Aristotelian text rather freely. From the text it is clear that, according to Buridan, natural law is a rational law. As for influences on the author, it is worth mentioning

RECIBIDO el 20 de enero y ACEPTADO el 30 de julio de 2015

* Profesor de filosofía práctica en el Instituto de Filosofía de la Universidad de los Andes (Santiago de Chile). Dirección postal: Monseñor Álvaro del Portillo N° 12.455, Las Condes, Santiago, Chile. Correo electrónico: jgh@miuandes.cl El autor agradece el apoyo de FONDECYT (Proyecto N° 1110452) y las observaciones de Daniel Mansuy, Manfred Svensson y José Antonio Poblete, como también el apoyo del Jacques Maritain Center de la Universidad de Notre Dame, donde fue redactado este trabajo.

Entre las influencias que se observan en el autor, hay que señalar a Alberto Magno, Tomás de Aquino y, muy especialmente, Cicerón.

Albert the Great, Thomas Aquinas and, mainly, Cicero.

KEYWORDS

Buridan – Legal just – Natural just.

PALABRAS CLAVE

Buridan – Justo legal – Justo natural.

I. INTRODUCCIÓN

Entre los comentaristas de Aristóteles en el siglo XIV, Johannes Buridan (c. 1295-1362), es quizá el más conocido, entre otras razones porque comentó el entero *corpus* aristotélico¹. Su papel histórico, a medio camino entre el medioevo y la modernidad temprana, fue tan decisivo que un estudioso ha señalado que “John Buridan stands as a kind of Boethian figure near the end of the Middle Ages”². Una característica suya, poco frecuente en la Edad Media, consiste en que solamente fue un filósofo. Es decir, a diferencia de Alberto, Tomás o Buenaventura, no se ocupó de cuestiones teológicas³, ya que no siguió la práctica común de pasar de la Facultad de Artes a la de Teología, sino que permaneció en la primera. Algún autor piensa que esta decisión le permitió una especial libertad académica, ya que, imbuido como estaba de las nuevas ideas nominalistas, no se vio involucrado en las arduas disputas que ese movimiento provocó entre los teólogos⁴, si bien, al mismo tiempo, su permanencia en esa Facultad le restringió la libertad para tratar ciertos temas, que estaban reservados exclusivamente a los teólogos⁵. Con todo, su importancia no solo alcanza campos como la lógica o la física, donde se hizo especialmente famoso, sino que también se ocupó de la filosofía práctica del Estagirita y, más específicamente, de comentar la *Ethica ad Nicomachum* e incluso la *Politica*. En el primero de estos casos, se trata de un comentario escrito durante largo tiempo, entre 1339 y 1362, época de su muerte, y que lamentablemente quedó inconcluso⁶. La razón de esta demora tiene que ver no solo con las ocupaciones de nuestro autor, que desempeñó dos veces el cargo de rector de la

¹ KLIMA, Gyula, *John Buridan*, en LAGERLUND, Henrik (editor), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500* (Dordrecht - Heildelberg - London - New York, Springer, 2010), I, p. 597.

² ZUPKO, Jack, *John Buridan: Portrait of a Fourteenth-Century Arts Master* (Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 2003), p. 271.

³ KLIMA, G., cit. (n. 1), p. 5.

⁴ *Ibíd.*, p. 597.

⁵ PLUTA, Olaf, *Einige Bemerkungen zur Deutung der Unsterblichkeitsdiskussion bei Johannes Buridan*, en *John Buridan: A Master of Arts. Some Aspects of His Philosophy* (edición de Egbert Peter Bos y Henri Krop, Nijmegen, Ingenium Publishers, 1993), pp. 109-111.

⁶ MICHAEL, Bernd, *Johannes Buridan: Studien zu seinem Leben, seinen Werken und zu Rezeption seiner Theorien im Europa des späten Mittelalters* (Tesis doctoral, Berlin, Freie Universität Berlin, 1985), 2 vols., p. 870-873. Los textos que he tenido a la vista para este trabajo son la edición de París, de 1513, y la de Oxford, de 1637. Como esta última incluye paginación y tiene una puntuación y división de párrafos más cuidada (WALSH, James J., *Teleology in the*

Universidad de París, sino también con el modo en que la Ética era enseñada en esa universidad, es decir, con carácter extraordinario, fuera del currículo normal, lo que suponía una asignación de tiempo mucho menor que en el caso de otras obras aristotélicas y, por ende, un avance más lento en la enseñanza⁷. Solo a finales del siglo XIV empezó a enseñarse esa obra de modo ordinario en París⁸; en cambio, en las nuevas universidades (Viena, Praga, Cracovia, Rostock y Saint Andrews), que tuvieron más libertad para organizar su plan de estudios, la situación fue más propicia para la *Ethica*, la *Política* y la *Oeconomica*⁹.

El texto del comentario de Buridan a la *Ethica* no ha sido objeto de muchos estudios, con dos importantes excepciones: de una parte, Gerhard Krieger, que en 1986 publicó un libro sobre la noción buridiana de razón práctica y un extenso artículo sobre el estatuto y la fundamentación de la ética en ese autor medieval¹⁰; de otra, los importantes trabajos de James J. Walsh¹¹. Una razón de este descuido estriba en que, al igual que gran parte del resto de la obra de Buridan, no se cuenta con ediciones confiables¹². En todo caso, en el pasado la atención a su comentario fue muy diferente. Concretamente, fue muy conocido entre los siglos XIV y XVI, como lo prueba el hecho de que han llegado a nosotros 93 manuscritos del mismo y de que fue impreso en cuatro oportunidades¹³. Así, su influencia en el desarrollo de la filosofía de su tiempo fue considerable y se advierte en importantes figuras

Ethics of Buridan, en *Journal of the History of Philosophy*, 18 (1986) 3, pp. 265-286 (266 nt. 6), haré las citas según esta versión.

⁷ MICHAEL, B., cit. (n. 6), p. 875; GRABMANN, Martin, *Das Studium der aristotelischen Ethik an der Artistenfakultät der Universität Paris in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts*, en EL MISMO, *Mittelalterliches Geistesleben: Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik* (München, Max Hueber, 1956), pp. 129-141.

⁸ Consta que esto ya sucedía en 1392 (cfr. HEIDINGSFELDER, Georg, *Albert von Sachsen. Sein Lebenslang und sein Kommentar zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles* (Münster i. W., Verlag des Aschendorfeschn Verlagsbuchhandlung, 1927), p. 53.

⁹ MICHAEL, Bernd, cit. (n. 6), p. 68.

¹⁰ KRIEGER, Gerhard, *Der Begriff der praktischen Vernunft nach Johannes Buridanus* (Münster, Aschendorf, 1986); KRIEGER, Gerhard, *Die Stellung und Bedeutung der Philosophischen Ethik bei Johannes Buridan in Medio*, 12 (1986), pp. 133-195.

¹¹ WALSH, James J., *Buridan and Seneca*, en *Journal of the History of Ideas*, 27 (1966) 1, pp. 23-40; WALSH, James J., *Nominalism and the Ethics: Some Remarks about Buridan's Commentary*, en *Journal of the History of Philosophy*, 4 (1966) 1, pp. 1-13; WALSH, James J., *Some Relationships Between Gerald Odo's and John Buridan's Commentaries on Aristotle's 'Ethics'*, en *Franciscan Studies*, 35 (1975) pp. 237-75.

¹² MICHAEL, B., cit. (n. 6), p. 9.

¹³ Cfr. FLÜELER, Christoph, *Buridans Kommentare zur Nikomachischen Ethik: Drei unechte Literalkommentare*, en *Vivarium*, 36, (1998), p. 234; ZUPKO, Jack, *Using Seneca to read Aristotle*, en MILLER, Jon, *The Reception of Aristotle's Ethics* (Cambridge, Cambridge University Press, 2013), pp. 155-170 (esp. p. 156), MARKOWSKI, Mieczyslaw, *Die Rezeption Johannes Buridans Kommentars zur "Nikomachischen Ethik" des Aristoteles an den mitteleuropäischen Universitäten Angesichts der in den Bibliotheken in Erfurt, Göttingen, Krakau, Kremsmünster, Leipzig, Melk, München, Salzburg, Wien, Wrocław und im Vatikan erhaltenen Handschriften*, en *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, 27 (1984), pp. 89-131; WALSH cit. (n. 6), pp. 265-266.

intelectuales, como Nicolás Oresme¹⁴ y Alberto de Sajonia¹⁵, que también escribieron sendas obras sobre la Ética a *Nicomáco*, aunque en el caso de este último no está editada¹⁶. Tanta fue su importancia en esos siglos, que James Walsh llega a decir que “Buridan’s commentary on the Ethics was more than any other, *the* commentary studied in the nominalist schools”¹⁷. En todo caso, sus doctrinas éticas difieren radicalmente de las de Ockham¹⁸. No hay en él, por ejemplo, rasgos de voluntarismo en la concepción de ley natural, como es el caso de Ockham. Es más, su comentario está muy influido por el de Geraldus Odonis¹⁹, un decidido adversario de las tesis ockhamistas²⁰, e incluso presenta fuertes influjos de Alberto Magno y Tomás de Aquino²¹, como mostraré más adelante.

Dentro de los pasajes que Buridan comentó, está aquel donde Aristóteles traza la célebre distinción entre cosas que son justas por naturaleza y aquellas que lo son en virtud del acuerdo humano, es decir, de la ley. El texto en cuestión es conocido²²

¹⁴ DE ORESME, Nicole, *Le livre de Ethiques d’Aristote* (edición de Albert D. Menut, Nueva York, G.E. Stecuert & Co., Publishers, 1910).

¹⁵ KLIMA, G., cit. (n. 1), p. 7.

¹⁶ FLÜELER, Christoph, *Buridans Kommentare zur Nikomachischen Ethik: Drei unechte Litteralkommentare*, en *Vivarium*, 36 (1998), pp. 234-249 (esp. p. 237).

¹⁷ WALSH, J. J., *Nominalism* cit. (n. 11), p. 4.

¹⁸ *Ibíd.*

¹⁹ ODONIS, Geraldus, *Sententia et expositio cum quaestionibus super librum Ethicorum* (Venecia, 1500).

²⁰ WALSH, J. J., *Some*, cit. (n. 11); WALSH, James J., *Teleology in the Ethics of Buridan* en *Journal of the History of Philosophy*, 18 (1980) 3, pp. 265-286 (esp. p. 267).

²¹ Cfr. ALBERTO MAGNO, “Ethicorum Lib. X”, en *Opera Omnia* (París, Vives, 1891), VII; TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Libri Ethicorum*, en *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia* (Santa Sabina, Roma, 1969; trad. cast. A. M. Mallea, Ciafic, Buenos Aires, 1983), XLVII.2.

²² ARIST., Ética a Nicómaco V,7 - 1134b18-1135a5: “*De lo justo en la comunidad política, una [forma] es natural y otra por ley. Es natural la que tiene en todas partes la misma fuerza, y no porque [a los hombres] les parezca bien o no; es, en cambio, por ley la que en principio es indiferente que sea de esta o de aquella manera, pero deja de ser indiferente una vez que se la establece; por ejemplo, que el rescate cueste una mina o el sacrificio sea de una cabra y no de dos ovejas; además, todo lo que las leyes establecen en particular; por ejemplo, que se haga un sacrificio en honor de Brasidas, y toda [disposición] que tiene forma de decreto. Algunos opinan que todas las cosas son de esa índole, porque lo que es por naturaleza es inmutable y tiene en todas partes la misma vigencia (tal como el fuego quema tanto aquí cuanto entre los persas), pero ven que las cosas referentes a la justicia cambian. Eso no es así [en sentido absoluto] sino [solo] en cierto modo. En verdad, tal vez entre los dioses no lo es en modo alguno, pero entre nosotros hay algo [justo] también por naturaleza: aun cuando todo [lo justo] sea cambiante, de todos modos hay lo [que es justo] por naturaleza y lo [que] no [lo es] por naturaleza. Cuáles, entre las cosas que pueden ser de otra manera, son [justas] por naturaleza y cuáles no lo son [por naturaleza] sino por ley, esto es, por convención, es algo evidente, aun cuando unas y otras son igualmente mudables. También en los otros casos es aplicable la misma distinción: en efecto, la mano derecha es por naturaleza la más fuerte; pese a eso, a todos les es posible llegar a ser ambidextros. Las cosas justas por convención y por conveniencia son semejantes a las medidas, pues las medidas de vino y de trigo no son iguales en todas partes, sino que cuando se compra son más grandes, y cuando se vende, más pequeñas. Del mismo modo, las cosas justas que no son naturales sino humanas, no son las mismas en todas partes, puesto que tampoco son los mismos los sistemas políticos, sino que solo uno es en todas partes el mejor según la naturaleza”.*

y en la traducción empleada por Buridan (la de Moerbeke) dice así²³: “*Politici autem iusti hoc quidem naturale est, hoc autem legale. Naturale quidem quod ubique habet eandem potentiam, et non in videri vel non. Legale autem quod ex principio quidem nichil differt sic vel aliter. Quando autem ponitur, differt, puta mna redimi vel capram sacrificare, set non duas oves. Adhuc quecumque in singularibus legem ponunt, puta sacrificare Beaside, et sentencialia. Videtur autem quibusdam omnia esse talia, quia quod quidem natura immobile, et ubicumque eandem habet potentiam, quemadmodum ignis et hic et in Persis ardet. Iusta autem mota conspiciunt. Hoc autem non est sic habens, set est ut quamvis apud deos fortificati nequaquam habens; apud nos autem est quidem aliquid natura, mobile tamen omne; set est tamen hoc quidem natura, hoc autem non natura. Quare autem natura contingencium et aliter habere, et quale non, set legale et compositio, si ambo mobilia simili- liter, manifestum, et in aliis eadem congruit determinatio. Natura enim deserta melior, quamvis contingit omnes ambidextros fieri. Que autem secundum compositionem et conferens iustorum, similia sunt mensuris. Non enim sunt ubique equales vini et frumenti mesure. Set ubi quidem emuntur, maiores, ubi autem venduntur, minores. Similiter autem et non naturalia, set humana iusta, si eadem ubique, quod neque urbanitas, set una solum ubique secundum naturam optima*”.

A pesar de su concisión, este pasaje le permite a Aristóteles dirigir su atención a muchos temas importantes, entre ellos la mutación de las cosas justas por naturaleza, la variación de las medidas que es propia de la justicia legal y la cuestión misma del mejor régimen de gobierno. Con todo, Buridan no se detiene en cada una de las dificultades que presenta el texto en cuestión, sino solo en dos de ellas. El primer problema es si realmente existe lo justo natural (libro V, q. 19). El segundo, es si resulta correcta la división de lo justo político que hace el Estagirita entre lo justo natural y lo justo legal (libro V, q. 20). Otros temas muy relevantes, como el ya mencionado de la mutación de lo justo natural o la relación de lo justo natural con la mejor forma de gobierno, reciben, en cambio, escasa o nula atención por parte de nuestro autor. Con esto ya podemos observar una de las características del comentario buridiano a la Ética, a saber, la libertad con que nuestro autor se mueve respecto del texto analizado. Su capacidad para elegir qué afirmaciones comentará y cuáles dejará de lado, se facilita por el estilo de comentario que eligió. En efecto, de las dos formas principales de comentar a Aristóteles, la *commentatio modo expositionis* (a veces llamado *lectio* o *lectura*)

²³ Se cita por la edición de Gauthier (466,24-467,18). En realidad, el trabajo de Gauthier está conformado por 5 fascículos publicados en el marco del proyecto *Aristoteles Latinus* de la *Union Académique Internationale* (= *Aristoteles Latinus* XXVI,I-3): la traducción de Moerbeke se contiene en el fascículo cuarto, mientras que los fascículos segundo y tercero contienen las traducciones previas de Burgundio de Pisa y Roberto Grosseteste, respectivamente. El fascículo primero es un prefacio a todas las traducciones, y contiene información acerca de las autorías, de las dependencias entre los textos, y de la historia manuscrita de los trabajos, entre otros temas. Ahora bien, la particularidad del fascículo cuarto, esto es, de la edición del texto de Moerbeke, es que no corresponde a una edición crítica propiamente tal, sino a una transcripción del manuscrito más fidedigno (uno de los 4 parisinos), acompañado por un nutrido aparato crítico que consigna las variantes de las restantes familias.

y la *commentatio modo quaestionum*²⁴, Buridan eligió la segunda, a diferencia de Tomás de Aquino y Alberto de Sajonia, que prefirieron el modo expositivo, tal como antes lo habían hecho Miguel de Éfeso y Averroes. Por su parte, Alberto Magno, como se sabe, empleó la forma de cuestiones en su primer comentario (*Super Ethica*), aunque también incluye breves paráfrasis del texto aristotélico, y el *modo expositionis* en el segundo (*Ethica*). Al inclinarse por el método de las cuestiones, Buridan queda con gran libertad para plantear solo algunos de los problemas que suscita el texto comentado²⁵.

Dividiré este trabajo en torno a esos dos temas fundamentales, la de la existencia de lo justo natural (II) y la de la pertinencia de la división aristotélica de la justicia política (III). El primero de ellos me permitirá mostrar cómo, para Buridan, el derecho natural es un derecho racional, y hacer ver qué alcance tiene la idea de lo natural en la situación presente del hombre, cuya naturaleza está deteriorada. En la cuestión de cómo se divide lo justo político haré ver la forma en que nuestro autor se ve forzado a armonizar una serie de autoridades muy disímiles, que van desde Aristóteles y los juristas romanos hasta la opinión de los autores que lo precedieron y los textos del Derecho Canónico. Mostraré aquí que la influencia de Tomás de Aquino sobre él es mucho mayor de lo que aparece a primera vista. Pasaré, al final, a sacar algunas conclusiones (IV). En lo posible, seguiré el orden del discurso del propio Buridan, tratando de situarlo en su contexto y de sacar conclusiones que hagan ver la importancia de lo que afirma.

II. EXISTENCIA DE LO JUSTO NATURAL

El problema de la existencia de lo justo natural es, sin duda, una cuestión filosóficamente relevante. De hecho, ya desde los sofistas no han faltado autores que nieguen esta categoría y sostengan que toda forma de justicia se funda, en último término, en la convención humana²⁶. En el siglo XIV, aunque la idea de una ley natural todavía era pacífica, empezó a entenderse de un modo voluntarista o, al menos, a limitarse su fuerza a la primera tabla del Decálogo. En 1324 Marsilio había escrito su *Defensor pacis*, donde entiende el derecho natural como un derecho convencional generalmente aceptado (“lo que casi todos convienen”²⁷). De manera, entonces, que tiene mucho sentido el plantearse nuevamente el problema de si existen cosas que son justas por naturaleza. De ahí que Buridan

²⁴ HEIDINGSFELDER, G., cit (n. 8), p. 70.

²⁵ Es posible que, además, de este comentario que utiliza la forma de las *quaestiones*, Buridan haya también escrito un comentario literal, atendido que su ocupación con la Ética responde a necesidades de docencia; sin embargo este texto no ha llegado a nosotros.

²⁶ Un panorama intelectual de los sofistas en: GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, III: *Siglo V. Ilustración* (Madrid, Gredos, 1969), pp. 15-308 y especialmente pp. 166-177, en donde se trata la cuestión de la relatividad de los valores.

²⁷ MARSILIO DE PADUA, *Defensor pacis*, II, 12,7 (traducción castellana, Madrid, Tecnos, 1989). En el lugar citado, dice Marsilio que todos convenimos, por ejemplo, en “*que se ha de rendir culto a Dios, honrar a los padres, criar y educar hasta cierto tiempo a la prole humana, que a nadie hay que hacer injusticia, que es lícito repeler las injurias, y otras cosas semejantes; las cuales cosas, aunque dependen de la institución humana, por traslación se dicen derecho natural*”

(que, como se dijo, se aproxima al tema utilizando el método de la *disputatio*) comience poniendo algunas objeciones contra la existencia de lo justo natural. Me ocuparé de dos de ellas, que tienen interés filosófico.

1. *Dos objeciones sobre lo justo natural.*

a) La primera dificultad tiene que ver con el carácter del lenguaje humano, un tema que desde siempre preocupó a Buridan. Si lo justo, dice la objeción, consiste en alguna comunicación (*communicatio*) y “*las comunicaciones entre los hombres no son naturales, <entonces> las comunicaciones, según el modo, no son naturales sino meramente voluntarias*”²⁸. Es decir, si el lenguaje es convencional, la justicia que se expresa a través de él debería participar de su mismo carácter. Es interesante ver la respuesta que entregará a esta dificultad, porque en ella es notoria la cercanía al libro I de la *Politica*, donde Aristóteles fundamenta en el lenguaje la naturaleza política del hombre, y muestra cómo el lenguaje humano tiene distintos niveles, el más alto de los cuales tiene que ver con la comunicación acerca de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto. Así, dice el Estagirita: “*La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. La voz es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para significar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad*”²⁹.

En su respuesta a la objeción, Buridan afirma que las comunicaciones “*son naturales en cuanto a la inclinación*”, como se insinúa en la propia *Politica*, pero es necesario perfeccionar esa inclinación “*por la voluntad y la costumbre*”³⁰. Nuestro autor recoge aquí una importante enseñanza aristotélica, a saber, que el hecho de que algunas realidades, como el lenguaje o la propia existencia de la *pólis*, sean naturales, no obsta a la necesidad de ponerlas en acto mediante un acto libre de voluntad. Aristóteles enseña que lo natural no equivale simplemente a lo fáctico, a lo que de hecho se da. Para él “*la naturaleza es fin*”³¹. La *pólis* es natural, pero no existirá a menos que sea instituida por alguien. Por eso se dice que “es natural la tendencia a una comunidad tal, pero el primero que la estableció fue causa de los mayores bienes”³².

Como dice un autor: “Buridan’s sense of the natural is different from the

²⁸ BURIDAN, Johannes, *Iohannis Buridani philosophi trecentis retro annis celeberrimi Quaestiones in decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum* (Oxoniae, Excudebat L. Lichfield impensis Hen. Cripps, Editor Forrest, Hen. Curayne, & Ioh. Wilmot, 1637) p. 437.

²⁹ ARISTÓTELES, *Política* I,2 – 1253a7-18.

³⁰ BURIDAN, J., cit. (n. 28), p. 440.

³¹ ARISTÓTELES, *Política* I,2 – 1252b32. Por eso, si queremos conocer lo natural debemos atender no al ejemplar corrupto, sino al individuo que ha alcanzado su excelencia (cfr. *Pol.* I,5 - 1254a36-37).

³² ARISTÓTELES, *Política*, I,2 – 1253a29-31.

grammarians' traditional distinction between natural and conventional signs. A sign is natural not because it comes to be without the intellect or will, but because it results from a process naturally suited or ordained to produce it, including (in the case of human beings) the deliberate activity of the intellect and will. In this sense, the contrast concept would not be 'conventional', but 'miraculous'³³.

b) La segunda objeción que se recoge en contra de la existencia de lo justo por naturaleza, tiene que ver con la enorme variedad que presentan las cosas justas. Ellas son tan cambiantes que parecen provenir de la ley y no de la naturaleza³⁴. Es la misma objeción que se pone el propio Aristóteles tanto en *Ethica* V,7, recogida más arriba, como en *Ethica* I,3³⁵. Ahora bien, las formas en que Aristóteles y Buridan se hacen cargo de esta objeción difieren significativamente. Ante la afirmación de los sofistas que sostienen que la realidad del cambio de las cosas justas hace imposible hablar de una justicia natural, pues lo natural es invariable, el Estagirita afirma que toda justicia es variable, incluida la natural. La absoluta inmutabilidad de lo natural no es propia del mundo humano, sino patrimonio de los dioses³⁶. Ahora bien, a pesar de que todas las formas de lo justo estén sujetas a cambio, para el Estagirita resulta "evidente"³⁷ la distinción de qué cosas son justas por naturaleza y cuáles lo son en virtud de la ley. Buridan, en cambio, sigue otra estrategia y hace ver que la variación de lo justo por naturaleza es excepcional, e incluso parece insinuar que se da una cierta identificación entre lo natural y lo habitual, en cuanto que la habitualidad de una práctica constituye un cierto criterio para reconocer la naturalidad de la misma. Ya Tomás, un siglo antes, había afirmado que la mutación de lo justo convencional se producía "*ut in pluribus*", mientras que en el caso de lo natural se daba "*in paucioribus*"³⁸. En la misma línea, Buridan parte de la base de que el cambio es excepcional y sostiene que "*no todas las cosas naturales son siempre las mismas entre los hombres, pero basta que en su mayor parte <lo sean>. Como ocurre en esto que es tener cinco dedos en la mano, o que la parte derecha sea más fuerte que la siniestra. Puede, entonces, decirse que es natural lo mismo entre todos los hombres, si no se nos apremia con algún impedimento accidental de la naturaleza*"³⁹ (énfasis añadido).

Lo natural, entonces, debe cumplirse en la mayoría de los casos, si bien en algunas ocasiones la naturaleza puede verse impedida. Buridan no ahonda en el tema, pero hay que recordar que ya antes en la *Ética* Aristóteles había advertido que en estas materias es necesario contentarse con proceder de manera general y esquemática, prestando atención a lo que ocurre ordinariamente⁴⁰. Para Tomás,

³³ ZUPKO, Jack, *John Buridan: Portrait of a Fourteenth-Century Arts Master* (Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press. 2003) p. 293 n. 82.

³⁴ BURIDAN, J., cit. (n. 28), p. 437.

³⁵ ARIST., *Política* 1094b14-16: "*Las cosas buenas y las cosas justas que la política indaga exhiben muchas diferencias y variaciones, al punto de pensarse que son solo por convención y no por naturaleza*".

³⁶ ARISTÓTELES, *Ética* a Nicómaco V, 7-1134b28-29, p. 467, 7-8

³⁷ ARISTÓTELES, *Ética* a Nicómaco V, 7-1134b33, *manifestum* p. 467, 12.

³⁸ *SLE* V, 306: 188-189, n. 1028.

³⁹ BURIDAN, J., cit. (n. 28), p. 440, libro V, q. 19, ad 4.

⁴⁰ ARISTÓTELES, *Ética* a Nicómaco I, 3-1094b11-27; II, 2-1103b34-1104a9, II,2-1103b26-27, etc.

por su parte, la práctica de los hombres tiene un papel menos importante a la hora de descubrir lo que resulta natural. En efecto, él piensa que, si bien hay ciertos principios morales que son evidentes para todos y otros que las personas con un pequeño esfuerzo pueden descubrir, hay materias que son tan complejas que solo los sabios están en condiciones de descubrir los principios que proporcionan orientación en las mismas⁴¹. Si es así, resulta perfectamente posible que amplios sectores de la sociedad o incluso pueblos enteros puedan ignorar esos principios cuyo conocimiento es más difícil. Como se ve, Buridan parece ser más optimista que Tomás al respecto.

2. *Derecho natural vs. derecho racional.*

Los criterios de acción del hombre pueden obtenerse, de acuerdo con Buridan, de dos fuentes principales, la naturaleza y la voluntad de los príncipes⁴². Para tratar de la naturaleza realiza primero una consideración metafísica, a saber, que ella puede referirse tanto a la materia o a la forma. Se descarta a la materia, porque ella carece de todo poder de dirección sobre el hombre, sino que está sometida a las formas. De entre las formas, no se interesa por aquellas que son comunes al hombre y los demás vivientes, sino solo por las que “*operan mediante el conocimiento, como son los apetitos y la voluntad*”⁴³. Incluye aquí al apetito sensitivo porque, aunque lo compartimos con los animales, “*en el hombre se relaciona con la moral y la dirección de la vida humana*”⁴⁴. Esta potencia apetitiva tiene un cierto carácter ambiguo, pues en ocasiones se opone a la razón y otras veces le obedece. En ese último caso, por supuesto, no debe ser seguida: en efecto, “*sus juicios y preceptos deben admitirse solo en cuanto son consonantes con la razón*”⁴⁵. Con lo dicho podemos ir viendo desde ya que, para Buridan, el derecho natural es un derecho racional, pues la palabra última la tienen no las potencias naturales, es decir, la naturaleza sensible, sino la regla representada por la razón.

Aunque ya ha tomado cierto partido en orden a poner el fundamento de la ética en la razón más que en la pura naturaleza, Buridan resume la discusión que existe al respecto. Hay que recordar, en efecto, que tanto determinados sofistas (Calicles, Trasímaco) como lo textos jurídicos romanos conciben lo naturalmente justo de un modo empírico. En el caso de los primeros, eso los lleva a postular el derecho del más fuerte⁴⁶, mientras que los romanos aluden a un derecho que es común a hombres y animales. Atendida la gran autoridad del *Digesto* en la Edad Media, tuvo especial importancia un pasaje suyo que obligó a los autores a admitir un derecho común a hombres y animales. En él se dice que: “*Derecho natural es*

⁴¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I-II, 100, 3c.

⁴² BURIDAN, J., cit. (n. 28), p. 438, también señala a Dios, pero Él obra en las operaciones de la naturaleza, lo que nos remite a la fuente expresada más arriba, o a través de la revelación sobrenatural, que es un tema donde él, como filósofo que es, no se detiene, y que, evidentemente, es ajeno a las preocupaciones de Aristóteles.

⁴³ BURIDAN, J., cit. (n. 28), p. 438.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 438.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 438. La expresión “juicios y preceptos” está usada, naturalmente, en sentido metafórico, ya que las potencias sensitivas no juzgan ni imperan.

⁴⁶ PLATÓN, *Gorgias* 483d.

*aquel que la naturaleza enseñó a todos los animales, pues este derecho no es peculiar del género humano, sino común a todos los animales, que nacen en la tierra o en el mar, y también a las aves*⁴⁷.

Pasa, entonces, a examinar algunas de las ideas vigentes en su tiempo acerca de estas materias. Él se limita a exponerlas, sin tomar necesariamente una posición personal acerca de cada una de las afirmaciones que recoge.

a) Fundamento natural. Algunos explican que muchos preceptos son instituidos por la parte sensitiva del hombre, aunque la razón concurre con ella. Estos preceptos no son el resultado de una cierta investigación racional, sino que surgen “*como de un instinto de la naturaleza*”⁴⁸. Así tenemos algunos ejemplos clásicos, como el de la unión del hombre y la mujer, la procreación de los hijos (ya recogidos por una larga tradición, desde los textos jurídicos romanos⁴⁹ hasta Tomás de Aquino⁵⁰) y también la licitud de defenderse ante los ataques (este es un ejemplo de Alberto Magno⁵¹). Hay, en cambio, otros preceptos, más nobles, cuyo fundamento es puramente racional⁵². Unos y otros, en todo caso, pueden recibir el común nombre de *iura naturae*⁵³. Algunos, sin embargo, llaman *iura gentium* a estos preceptos puramente racionales, porque el raciocinio que les da origen es una operación exclusivamente humana, mientras que reservan la expresión *iura naturae* para referirse a los preceptos que se originan sin el concurso de la investigación racional⁵⁴. De este modo se ajustan al lenguaje de las fuentes jurídicas romanas, que distinguen entre derecho natural (que se entiende como común a hombres y animales), civil y de gentes. Este último se compone de preceptos puramente racionales⁵⁵.

En todo caso, tanto los preceptos que son comunes a hombres y animales como

⁴⁷ Dig. 1.1,1,3 (Trad. de d' Ors, Álvaro y otros, Pamplona, Aranzadi, 1968-1975).

⁴⁸ BURIDAN, J., cit. (n. 28), p. 438.

⁴⁹ Dig. 1.1,1,3: “Es derecho natural aquel que la naturaleza enseñó a todos los animales, pues este derecho no es propio del género humano, sino común a todos los animales de la tierra y del mar, también es común a todas las aves. De ahí se deriva la unión del macho y de la hembra que nosotros denominamos matrimonio; de ahí la procreación de los hijos y de ahí su educación. Pues vemos que también los otros animales, incluso los salvajes, parecen tener conocimiento de este derecho”

⁵⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I-II, 94, 2c.

⁵¹ Cfr. ALBERTO MAGNO *Ethica* V, t. 3, c. 3, 365a.

⁵² BURIDAN, J., cit. (n. 28), p. 438.

⁵³ La expresión no está empleada en sentido subjetivo, pues si todavía en los siglos XVI y XVII “la noción de derecho-facultad era completamente extraña a la ciencia del *ius commune*” [GUZMÁN BRITO, Alejandro, *El derecho como facultad en la Neoescolástica española del siglo XVI* (Madrid, Iustel, 2009), p. 15] cuánto más sucedía lo mismo en el siglo XIV. Gerson, el primer autor que fundamenta el uso subjetivo de la voz “derecho” (GUZMÁN BRITO, cit. ibi, pp. 17-22) nació un año después de la muerte de Buridan.

⁵⁴ BURIDAN, J., cit. (n. 28), p. 438.

⁵⁵ Dig. 1.1,1,2: “Dos son los aspectos de este estudio [del derecho], el público y el privado. Es derecho público, el que se refiere al estado de la cosa romana; privado, el que <se dirige> a la utilidad de cada individuo; pues unas cosas son útiles pública, y otras privadamente. El derecho público consiste en las cosas sagradas, y las de los sacerdotes, y las de los magistrados. El derecho privado consta de tres partes, pues está compuesto de los preceptos naturales, o de los de gentes, o de los civiles”.

los preceptos estrictamente racionales, corresponden a las cosas que Aristóteles consideraba justas por naturaleza, es decir, aquellas que tienen una fuerza moral universal y cuya validez no depende de la opinión de los hombres (“*Naturale quidem quod ubique habet eandem potenciam, et non in videri vel non*”: 466, 24-467, 1). Unos y otros preceptos aluden a materias necesarias y difieren de los mandatos que dan los príncipes en cuestiones que son contingentes (las que la tradición filosófica califica como *adiaphora*⁵⁶). Tratándose de ellas, ni el “instinto natural” ni la razón inclinan al hombre de manera unívoca en una determinada dirección a partir de la naturaleza de la cosa⁵⁷. Estas disposiciones, relativas a aquello que es indiferente, componen lo que Aristóteles califica como “justo legal” (*iura legalia*). Tales determinaciones contingentes no son reconducibles ni al *ius gentium* ni tampoco al derecho que se origina en la naturaleza en el sentido estricto antes mencionado. Algunos llaman “civiles” a estas determinaciones de carácter positivo, siguiendo de este modo la terminología de los textos romanos. Pero si por “civil” entendemos lo mismo que “político”, esta identificación resulta incongruente con lo que dice Aristóteles, pues para él la justicia política incluye tanto lo justo natural como lo justo legal. Cabe advertir que, a diferencia de Tomás, Buridan no siempre es preciso en el uso de estos términos y en ocasiones tiende a confundir derecho civil y derecho positivo.

b) Fundamento racional. Pasa luego a recoger otra opinión que, aunque no lo indica, es la de Tomás de Aquino⁵⁸. Ella presenta la teoría de lo justo natural como un derecho racional, y lo hace aplicando al orden práctico la idea de unos primeros principios del intelecto que Aristóteles refiere solo al orden especulativo. En efecto, en las materias especulativas tenemos que remitirnos a unos principios que tienen el carácter de primeros, pues se conocen de modo inmediato “*por la sola inclinación natural del intelecto al inteligible*”⁵⁹, y a partir de ellos se obtienen otros principios, que tienen un carácter derivado. Además, existen otras verdades que no son conocidas de modo inmediato, ni se derivan por conclusión a partir de ellas, sino que tienen una índole meramente contingente. A partir de esta idea aristotélica, Guillermo de Auxerre⁶⁰ y, especialmente, Tomás de Aquino⁶¹, trasladan este esquema de razonamiento al campo práctico, y sostienen que también en él existen ciertos principios que tienen el carácter de primeros, y otros, más específicos, que derivan de ellos. Como dice Buridan: “*De la misma manera, en las operaciones, en lo que se refiere al intelecto práctico hay principios naturalmente*

⁵⁶ El término *adiaphora* (“cosas indiferentes”) no pertenece explícitamente a Aristóteles, aunque la idea está presente en *EN*, 7: “*quod ex principio quidem nichil differt sic vel aliter*” (467, 1). El término es introducido recién por los estoicos, de modo correlativo a su énfasis en que la virtud es el único bien. Ejemplos de cosas indiferentes son “vida-muerte, reputación-falta de reputación, placer-dolor, riqueza-pobreza, salud-enfermedad y lo similar a esto” (ESTOBEO, *Ecl.* II, 57-58).

⁵⁷ BURIDAN, J., cit. (n. 28), p. 438.

⁵⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* 94, 2c; 95, 2c, etc. Buridan cita de modo expreso a Tomás 15 veces a lo largo de su comentario [ZUPKO, *Using*, cit. (n. 13), p. 157].

⁵⁹ BURIDAN, J., cit. (n. 28), p. 438; cfr. P. 474.

⁶⁰ Así, por ejemplo, GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa aurea*, II, tr. 10, cap. 6, q. 1, 122-125.

⁶¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I-II, 90, 1, *ad* 2; también: I-II, 94, 2c, etc.

*aceptados [concessa] por todos, no a partir de una cierta investigación, sino como por instinto natural, es decir, desde la inclinación natural del alma a la verdad misma y al bien mismo. Pero hay otras afirmaciones que pueden inferirse a partir de los predichos principios por medio del raciocinar. Y hay otras que es indiferente si se hacen así o de otra manera*⁶².

Como se ve, Buridan recoge la idea de Tomás, en orden a que existen unos primeros principios del orden práctico (*communissima*) que son evidentes para todos⁶³ y que constituyen el fundamento del orden moral, mientras que hay otros, que derivan por conclusión silogística de los anteriores⁶⁴, en un proceso que interviene la prudencia del agente y que, por tanto, puede fallar⁶⁵. El “instinto natural” no es entendido aquí como un impulso de carácter biológico, sino como una inclinación del alma a la verdad y el bien, es decir, como una inclinación de carácter racional. Por último, hay otros principios que no derivan de modo necesario a partir de los principios naturales, sino que proceden por determinación o especificación de los preceptos naturales, en un proceso que el Aquinate compara con el artista que produce una obra particular a partir de una idea general⁶⁶. Este último es el caso de las normas positivas, que no proceden de las naturales por vía de deducción sino que se fundan en una decisión del legislador que no tiene un carácter unívoco ni necesario. Los dos primeros tipos de preceptos (es decir, los *communissima* y los que derivan de ellos) caen dentro de los *iura naturae* aristotélicos, pues, según Buridan, “*las almas racionales por la fuerza de la naturaleza son determinadas hacia ellos, aunque de maneras diferentes, es decir, a los primeros sin raciocinio y a los segundos por medio de raciocinio*” (438-9). En cambio, los que se fundan en las determinaciones de los príncipes “*se llaman en Aristóteles iura legalia, es decir, porque no tienen fuerza a partir de la naturaleza, sino que sólo <la tienen> porque fueron establecidos por la ley*”⁶⁷.

Puede decirse entonces que, siguiendo a Tomás, Buridan recoge la distinción entre los primeros principios de la ley natural corresponderían a los *iura naturae*; los derivados, en cambio, al *ius gentium*, mientras que las determinaciones positivas, los *iura* legales de Aristóteles, se llaman *iura civilia* entre los legistas medievales, puesto que son distintos en cada ciudad. Buridan ha comprendido perfectamente las afirmaciones de santo Tomás sobre el tema y, a diferencia de muchos intérpretes, ha entendido incluso que para el Aquinate la categoría romana del *ius gentium* se corresponde a los principios derivados de la ley natural, es decir, está en el terreno de los *iura naturae*⁶⁸.

c) Buridan y el derecho racional. ¿Cuál es la diferencia entre los dos

⁶² BURIDAN, J., cit. (n. 28), p. 438.

⁶³ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I-II, 94, 2c.

⁶⁴ *Ibid.*, 100, 1c; I-II, 100, 2c.

⁶⁵ *Ibid.*, 94, 4c *in fine* y I, 63, 9 ad 3.

⁶⁶ *Ibid.*, 95, 2c.

⁶⁷ BURIDAN, J., cit. (n. 28), p. 439.

⁶⁸ En todo caso, existe una amplia discusión entre los autores al respecto, pues hay quienes piensan que, para Tomás de Aquino, el *ius gentium* debe considerarse como derecho positivo (cfr. PONCELA, Ángel, *Las raíces filosóficas y positivas de la doctrina del derecho de gentes en la Escuela de Salamanca* (León, Celarayn, 2010); CRUZ, Juan, *La costumbre como fundamento del*

modos de explicar el tema que acaba de recoger Buridan? Para él no ofrece dudas: es aquella que se da entre lo que podríamos llamar un derecho natural y un derecho racional. En el primer modo de plantear la cuestión, los *iura naturae* son preceptos que se originan en la parte sensitiva del hombre, y “*por el instinto natural, es decir, en cuanto <proceden> de causas superiores que no fallan, se dirigen ellos al fin debido*”⁶⁹. Detrás de esta opinión, que funda el derecho natural en el instinto, está el pasaje del *Digesto* citado más arriba, que alude a un derecho natural común a hombres y animales.

El segundo modo, en cambio, señala que los *iura* “*son ordenados por la razón*”⁷⁰. Buridan no duda a la hora de establecer su preferencia por este segundo modo de argumentar: “*Y quizá sea mejor este modo, porque nada en los actos humanos es bueno, ni por consiguiente justo, sino en cuanto es conforme a la razón recta. Pues si nos quedamos en el sentido, el todo será bestial y nada será humano*”⁷¹. Nuevamente se acerca aquí nuestro autor al pensamiento de Tomás, para quien el criterio de la moralidad de los actos reside en su conformidad con la recta razón⁷².

En todo caso, nuestro autor evita las definiciones tajantes pues, como medieval que es, se ve forzado a prestar una especial atención a fuentes de carácter muy diverso, de modo que su esfuerzo no se dirige a descalificar determinados usos lingüísticos, sino a aclararlos y darles un sentido en una explicación más amplia.

3. El problema de la conveniencia con una naturaleza enferma.

De acuerdo con su estilo pedagógico (pues no hay que olvidar que este texto corresponde a las lecciones de Buridan en la Facultad de Artes de París), nos muestra ahora otro modo de ver el problema de lo justo natural, que atiende a la conveniencia o inconveniencia de ciertas disposiciones para alcanzar el fin. Así, según esta tercera opinión, “*se dice que son naturales al hombre esas disposiciones que le son convenientes para alcanzar el bien propio y natural, según que le es posible. Lo que le es conveniente se llama por lo común ‘natural’, y lo que le es inconveniente, ‘antinatural’*”⁷³. Tomando una metáfora de la medicina, nos dice que hay cosas que son determinadamente congruentes (*determinate congruunt*) con el cuerpo bien dispuesto. Ellas son consonas *simpliciter*, y naturales en sentido propio (*simpliciter naturalia*), de manera que sus opuestos no son congruentes con un cuerpo bien dispuesto. Otras, en cambio, son indiferentes, de modo que sus opuestos son consonos al cuerpo de manera también indiferente. Se trata, en suma, de cosas cuya indiferencia las hace accidentales. “*Pero hay otras que son consonas no al cuerpo bien dispuesto, sino al enfermo y por razón de la enfermedad, como la dieta o alguna*

derecho de gentes, en CRUZ, Juan, (editor), *La gravitación moral de la ley según Francisco Suárez*, (Pamplona, EUNSA, 2009).

⁶⁹ BURIDAN, J., cit. (n. 28), p. 439.

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 439.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 439.

⁷² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I-II, 18, 5; 71, 2; 94, 3 *ad* 2.

⁷³ BURIDAN, J., cit. (n. 28), p. 439.

*otra medicina. [...] Las cosas que son cónsonas a los defectos de la naturaleza se dice que son cónsonas secundum quid, y simpliciter antinaturales*⁷⁴.

La expresión “*natural secundum quid*” es, obviamente, ajena a la letra y el espíritu del texto aristotélico, pero sirve para ver cómo la doctrina de lo justo por naturaleza va tomando variadas formas con el correr de los siglos, en este caso con la distinción que se hace entre cosas que son naturales en sentido absoluto y otras que lo son solo con respecto a la situación deteriorada en que se haya una determinada sociedad. En esta idea se ve la influencia de Alberto Magno, que en *Super Ethica* dice algo semejante: “*En efecto, es verdad que en cuanto a lo esencial nunca varían [las cosas naturales], pero sí lo hace el uso de ellas, pues a veces se deja de lado aquello que es adecuado a una naturaleza plena (recta), siendo conveniente obrar en conformidad a una naturaleza debilitada. Esto es manifiesto en la medicina, en la que algunas veces se dan, debido a la fiebre, cosas heladas a los que se encuentran débiles. Ahora bien, estas cosas consideradas en sí no son sanas. Así también es menester de vez en cuando alterar las cosas naturales debido a distintos acontecimientos (accidentia) con el propósito de evitar un mal mayor*”⁷⁵.

La idea de una situación desmedrada de la naturaleza humana es muy antigua y ya está presente en el pensamiento griego, como se ve en Platón y en las reflexiones de Aristóteles acerca del mejor régimen posible atendidas ciertas circunstancias que no son óptimas⁷⁶. En un medio cristiano, sin embargo, la conciencia del deterioro de lo natural se agudiza por la doctrina del pecado de origen. Planteado el problema en términos teológicos, que no son los de Buridan, uno podría preguntarse: ¿qué resulta natural en el caso de la naturaleza caída? ¿Hay cosas que son naturales en el estado actual del hombre y no lo serían si estuviéramos en presencia de una naturaleza en su estado íntegro? Él no presenta la cuestión en términos teológicos, sino estrictamente filosóficos, en todo caso aprovecha de sacar unas interesantes consecuencias políticas de esta postura teórica: “*Así, entonces, ha de decirse de estas cosas que miran al régimen político: pues algunas convienen a toda ciudad bien dispuesta. Por ello lo justo natural consiste simpliciter en su observancia. Otras convienen a la ciudad defectuosa en razón de su defecto, que no le serían convenientes si estuviera bien dispuesta. En cuya observancia consiste lo justo, no natural simpliciter, sino natural secundum quid*”⁷⁷.

En Aristóteles, en cambio, no hay algo así como un *natural secundum quid*, si bien es claro en admitir que las cosas naturalmente justas pueden cambiar (“*apud nos autem est quidem aliquid natura, mobile tamen omne*”: 467,8-9). Para él, lo justo por naturaleza tiene la misma fuerza en todas partes y solo los criterios de justicia convencional dependen del régimen en cuestión⁷⁸. La idea de lo justo natural *secundum quid* ayuda a mostrar, de paso, una importante causa del cambio de las cosas que son justas por naturaleza, a saber, la necesidad de ajustarlas a una condición humana, individual y social que dista de ser óptima.

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 439.

⁷⁵ ALBERTO MAGNO, *Super Ethica* L. V, lectio XI n. 423, p. 359, 81-90.

⁷⁶ Cfr. PLATÓN, *Político* 269a-274e; *Leyes* 713a-e; ARISTÓTELES, *Política* IV,1, 1288b25-28.

⁷⁷ BURIDAN, J., cit. (n. 28), p. 439.

⁷⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *Pol.* III, 11 – 1282b10-11.

Por último, cuando se trata de cosas indiferentes, dice Buridan, ellas serán “*determinadas por medio del príncipe o de la costumbre*”, y en ese caso “*lo justo accidental pasa a consistir en la observancia de ese modo de determinación*”⁷⁹. Esto se corresponde con lo que se dice en la *Ethica*, en el sentido de que aquello que es objeto de la justicia legal “en principio es indiferente que sea de esta o de aquella manera, pero deja de ser indiferente una vez que se la establece” (“*ex principio quidem nichil differt sic vel aliter. Quando autem ponitur, differt*”: 467, 1-2). Con todo, Buridan es más explícito que Aristóteles en el texto comentado, ya que, cuando se trata de determinar las formas de establecer las exigencias de la justicia positiva, alude tanto a la intervención de la autoridad como a la del pueblo. La idea de que lo justo positivo constituye una determinación de lo justo natural en materias que podrían ser de un modo u otro está inspirada en Tomás⁸⁰.

Volviendo a Aristóteles, resulta claro que la primera forma de lo justo corresponde a lo justo natural, mientras que la tercera (las cosas indiferentes) a lo legalmente justo, pero ¿dónde poner lo justo natural *secundum quid*, es decir, a lo justo que corresponde a una sociedad enferma? Aquí se dan dos posturas. Si se atiende a que lo típico de lo justo legal es su indiferencia, mientras que lo característico de lo natural consiste en que debe ser de un modo determinado, entonces habrá que incluir lo justo natural *secundum quid* dentro de lo justo natural. En efecto, dada la situación actual de esa sociedad, no da lo mismo lo que se haga, sino que la solución es una y solo una, como la dieta apropiada a un determinado enfermo no puede ser cualquiera sino una sola. Otros, en cambio, lo reducen al tercero, porque según sean las características de la ciudad de que se trate así será el tratamiento que habrá que seguir, y esa variabilidad es, en opinión de ellos, típica de lo justo legal.

Buridan no se inclina por ninguna de estas soluciones. Para él, lo relevante es que ha llegado al resultado buscado en esta parte de su investigación, a saber, “*que hay algunas cosas que son justas por naturaleza según los modos predichos*”⁸¹. Sin embargo, todavía hace unas distinciones que permiten entender mejor desde qué punto de vista es procedente poner a lo justo *secundum quid* en el campo de lo justo natural y según qué perspectiva de análisis habría que situarlo en lo legal. Todo depende, en efecto, de cómo dividamos lo justo.

Una primera posibilidad es dividir lo justo entre i) “*lo que es común a toda ciudad bien dispuesta*”; y ii) “*lo que es propio de cada una*”⁸². En este caso, lo justo natural *secundum quid* caería dentro de lo justo legal, ya que cambia de una ciudad a otra. La segunda posibilidad es dividir entre i) “*aquello que es justo según la realidad*” (“*ex parte rei est iustum*”) y cuyo opuesto es injusto”; y ii) “*aquello que según la realidad no difiere que se haga así o de otra manera, sino que difiere solo por la determinación de la ley*”⁸³. En este caso, lo justo natural *secundum quid* caería dentro de lo justo natural.

⁷⁹ BURIDAN, J., cit. (n. 28), p. 439.

⁸⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I-II, 95, 2.

⁸¹ BURIDAN, J., cit. (n. 28), p. 440.

⁸² *Ibid.*, p. 439.

⁸³ *Ibid.*, p. 440.

Como se ve, Buridan mantiene cierta distancia respecto de las discusiones de sus contemporáneos. Más que tomar partido, hace gala de una gran capacidad analítica, que lo lleva a mostrar el alcance de los debates filosófico-prácticos de su tiempo, a despejar equívocos y a precisar el sentido en que emplean las palabras los distintos contradictores que toman parte en esas discusiones.

4. *Todas las cosas justas pueden llamarse naturales.*

A continuación, Buridan hace una afirmación que podría resultar desconcertante, porque, a fuerza de afirmar la existencia de lo justo natural, parece negar la realidad del otro término de la división, la justicia legal o convencional. Dice, en efecto, que “*ha de saberse además que si se toma ‘natural’ del modo más común, todas las cosas justas pueden llamarse naturales*”⁸⁴. Justifica estas palabras introduciendo algunas distinciones importantes, que ya se han establecido en las páginas precedentes.

En primer lugar, están las cosas justas que son propiamente naturales, “*pues el intelecto práctico asiente a ellas de manera natural porque, según Alberto, fueron grabadas de modo natural en el tribunal natural de la razón*” (“*in naturali iudicatorio rationis*”). *Y tales son los principios comunes de la razón práctica, como que lo bueno ha de procurarse y lo malo ha de evitarse, que no ha de producirse injuria, que los padres deben ser honrados y los hijos manumitidos*”⁸⁵.

Aquí hay una diferencia con Tomás, que es el autor que se ha expresado de manera más precisa en estos temas. Para el Aquinate, los dos últimos ejemplos (el respeto a los padres y la educación de los hijos, que incluye otorgarles la independencia debida cuando alcanzan cierta edad, lo que Buridan llama “manumisión”) corresponden no a principios comunes de la ley natural sino a principios derivados de estos, mientras que aquí se les da el carácter de primarios o comunes. En todo caso, Buridan está simplemente dando unos ejemplos y no se le puede pedir una especial precisión cuando apunta a afirmar otra cosa, a saber, la existencia de unos principios comunes. Apoya lo dicho en un argumento metafísico, a saber, que la naturaleza no hace nada en vano, de modo que, si ella dirige al hombre hacia un fin, es necesario que le proporcione los principios que le permitan alcanzarlo.

En segundo término hay otras cosas justas que, sin corresponder a los primeros principios, son deducidas (*deducta*) de ellos. Y aquí introduce una nueva distinción entre los *iura*, porque “*algunos se originan a partir de ellos como las conclusiones a partir de los principios, y a estas cosas justas las llama Aristóteles*—según Buridan— ‘*todavía naturales*’ (*adhuc naturalia*)”⁸⁶ (que corresponden a aquello que los legistas llaman *iura gentium*). Otras cosas justas, en cambio, “*nacen de los antedichos principios, no como conclusiones, sino como determinaciones voluntarias*

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 440.

⁸⁵ La expresión “*in naturali iudicatorio rationis*” proviene, en realidad, de san Basilio. Alberto la recoge en *Ethica* III, 4. También Tomás hace uso de ella, por ejemplo, en TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I-II, 71, 6 *ad* 4.

⁸⁶ BURIDAN, J., cit. (n. 28), p. 440. La denominación “*adhuc naturalia*” es, en realidad, ajena a Aristóteles.

*de las conclusiones en lo que se refiere a la ejecución*⁸⁷, como el tipo de castigo que se asigna al robo. Estas determinaciones varían de una ciudad a otra, pero pueden llamarse, en un sentido débil, *iura naturalia* en cuanto son coherentes “con los principios y conclusiones de la razón práctica, que <son los que> se llaman propiamente *iura naturales*”⁸⁸.

En el fondo, lo que dice Buridan, corresponde básicamente a lo que enseña Tomás en cuanto a que toda norma tiene su origen, en último término, en la ley natural, ya sea por vía de conclusión (en el caso de los principios morales derivados, que también son naturales), ya por vía de determinación (que es el modo en que se originan las normas positivas, como especificación de la ley natural)⁸⁹. Hay, con todo, un elemento importante que destacar, porque los *iura* de los que hablan Buridan y otros autores medievales son, en buena medida, principios o normas, mientras que detrás del texto aristotélico no hay una concepción normativista de la ética: lo justo por naturaleza, para Aristóteles, más que una norma, es una acción.

III. LAS FORMAS DE LO JUSTO POLÍTICO

Una vez que ha acreditado la existencia de lo justo por naturaleza, Buridan entra a tratar una nueva dificultad, a saber, si Aristóteles dividió adecuadamente lo justo político en dos categorías, lo justo natural y lo justo legal. El problema que se le presenta a nuestro autor y a sus alumnos es típico del medioevo. Tiene que ver con la forma en que otros pensadores y ciertos textos jurídicos, que eran respetados como autoridades intelectuales, habían abordado antes la cuestión. Cicerón, por ejemplo, distingue lo justo natural, lo consuetudinario y lo legal; Aristóteles mismo, en la *Rethorica*, hace una división diferente, entre lo justo propio y lo común. Por otra parte, en el derecho canónico, el *Decretum* de Graciano distingue entre derecho natural y civil, y los legistas, inspirados en los juristas romanos, realizan la famosa división tripartita entre el derecho natural, el de gentes y el civil. ¿Cómo armonizar con las enseñanzas de Aristóteles estas opiniones tan heterogéneas?

A lo anterior hay que agregar dos dificultades adicionales, tomadas del propio pensamiento aristotélico. A primera vista parece que no resulta adecuado dividir lo justo en natural y legal cuando se ha dicho que la justicia legal es la virtud entera⁹⁰. Además, cabría pensar que la distinción entre natural y convencional no es patrimonio de lo justo político, porque también se da en otros ámbitos, como el doméstico.

⁸⁷ *Ibíd.*

⁸⁸ *Ibíd.*

⁸⁹ “Hay que advertir que una norma puede derivarse de la ley natural de dos maneras: bien, como una conclusión de sus principios, bien, como una determinación de algo indeterminado o común. El primer procedimiento es semejante al de las conclusiones demostrativas que en las ciencias se infieren de los principios; el segundo se asemeja a lo que pasa en las artes, donde las formas comunes reciben una determinación al ser aplicadas a realizaciones especiales, y así vemos que el constructor tiene que determinar unos planos comunes reduciéndolos a la figura de esta o aquella casa” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I-II, 95, 2c).

⁹⁰ Cfr. *EN*. V – 1129b 29.

1. *Unas precisiones terminológicas.*

Buridan comienza su análisis recordándonos la distinción que existe entre *ius*, *iustum* y *lex*, que ya ha tratado antes. En palabras contenidas en el *sed contra* de la cuestión 19, “*el ius era el precepto u ordenación del señor referido a los súbditos. Lo justo (iustum) era lo que se concede al súbdito conforme a los iura. Y “ley” era la escritura del ius en un libro o en el alma*”⁹¹ (está recogiendo ideas contenidas en la cuestión 2). De este modo, la ley (incluida la natural) no es el *ius*, sino la “descripción del *ius*”⁹² (“*lex naturalis, nisi quia est descriptio iuris naturae*”), lo que parece ser un eco de la famosa afirmación de Tomás de que “la ley no es el derecho, sino cierta razón del derecho”⁹³. La caracterización del *ius*, en cambio, es diferente, ya que para Tomás es, en su sentido originario, la misma cosa justa (“*ipsa res iusta*”⁹⁴), mientras que aquí corresponde a un precepto del superior. El *ius* de Tomás equivale más bien a la caracterización que Buridan hace del *iustum*, aunque hay importantes diferencias, porque el *iustum* de Buridan solo vale para el súbdito y responde a una concesión de señor, lo que no es el caso de Tomás, pues la cosa justa puede corresponder a sujetos muy diversos.

La caracterización del *ius* como el precepto de un superior tiene un sabor moderno, pero no es original de Buridan, sino que proviene de Geraldus Odo, que en su comentario a la *Ethica* emplea palabras muy semejantes a las de nuestro autor⁹⁵.

Además, Buridan establece que “civil” y “político” significan lo mismo, por eso lo que se diga de uno vale para el otro término⁹⁶. Esto muestra que entiende “civil” no en el sentido de los legistas, que ha perdurado hasta hoy (es decir, como un derecho que regula las relaciones entre particulares), sino precisamente como opuesto a “privado” o “propio de la familia”, es decir, lo entiende como el derecho de la *pólis* o *civitas*.

2. *Sentidos de justo político, justo natural y justo legal.*

En lo que sigue, Buridan nos muestra que no en vano es profesor de lógica, pues procede a realizar innumerables distinciones que muestran los diversos sentidos en los que se están empleando las palabras. Con este procedimiento aclara las diferencias que existen entre los autores que trata de armonizar.

Para empezar, lo justo político puede decirse de manera comunísima (*communissime*), propia (*proprie*) y comúnmente (*communiter*). “*Lo justo político tomado comunísimamente es todo lo que los legisladores ordenan o a lo que exhortan cuando interpretan el bien común de la política. Y así, todo lo justo, que es toda obra de*

⁹¹ BURIDAN, J., cit. (n. 28), p. 437.

⁹² *Ibíd.*, p. 437.

⁹³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q. 57, a. 1.

⁹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* II-II, 57, 1 ad 1.

⁹⁵ Odo distingue cuatro acepciones de *ius*: “*Prima est preceptum legislatoris. Secunda est debitum subditi. Tertia est scriptura literalis in libro vel mentalis in anima ostendens et precepta et debitum. Quarta est opus iniunctum et debitum*” (*Super ethicorum* V, q. 2 fol. 93v. [cit. por BRETT, Annabel S., *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought* (Cambridge, Cambridge University Press, 2003), p. 98 nt. 43].

⁹⁶ BURIDAN, J., cit. (n. 28), p. 441.

*cualquier virtud, se dirá justo político*⁹⁷. En este sentido amplísimo, incluso las formas de justicia vigentes en las unidades menores de organización (como la familia) y las obras de las demás virtudes, pueden llamarse, a juicio de Buridan, justo político: “*Dicho de manera común [communiter], <lo justo político> se entiende [sumitur] como aquello que la ciudad añade por sobre la casa, y así lo justo político fue entendido antes como <algo> distinto en oposición a lo justo económico, como por ejemplo <lo justo> en relación a los padres, en relación a las mujeres y en relación a los siervos*”⁹⁸.

En su acepción propia, en cambio, “*es aquello a que se atiende en virtud de los preceptos o estatutos o costumbres de alguna especial constitución o ciudad*”⁹⁹. De este modo, lo que es justo en un lugar no lo será en otro. Buridan pone como ejemplo el que en Francia sea justo ahorcar al ladrón, mientras que las costumbres de otros lugares llevarán a aplicar otras penas.

El mismo triple esquema (*communissime, proprie* y *communiter*) se aplica tanto a lo justo legal como a lo justo natural. En sentido comunísimo, se llama justo legal “*todo lo que es conforme a la ley escrita o proferida o natural*” (“*secundum legem scriptam vel prolatam, vel natam*”) ¹⁰⁰. Así, en este sentido amplísimo, cualquier acto de justicia pertenece a la justicia legal, que es la suma de toda virtud (con esto queda respondida una de las objeciones que se hacía al principio, y muestra que cuando Aristóteles distingue la justicia natural de la legal está usando este término en un sentido mucho más restringido). En cambio, lo justo legal tomado comúnmente (*communiter*) corresponde a todo lo que es conforme a la ley escrita o positiva (*scriptam et prolatam*) y se contrapone tanto a lo equitativo como a lo justo no escrito. Por último, lo justo legal en sentido propio (*proprie*) corresponde a las cosas indiferentes que han sido ordenadas de un modo determinado por la ley.

Por último, al aplicar el triple esquema a lo justo natural se obtiene el siguiente resultado. Tomado comúnmente (*communiter*) “*es [natural] todo ius que tiene fuerza por sí, antes de que se establezca ley alguna. Es decir, lo que procede de la fuerza de la naturaleza o de las costumbres*”¹⁰¹. A él se refiere Cicerón cuando dice que no está engendrado por la opinión, sino por una fuerza innata¹⁰². Por su parte, “*tomado con propiedad (proprie), se dice ius natural un cierto instinto natural por el que, sin el uso de la razón, los hombres son dirigidos, como también los brutos, a su fin o a su bien o a todo aquello a lo que asiente naturalmente el intelecto práctico sin raciocinio*”¹⁰³. Con esto deja despejado el terreno para justificar el uso de los legistas, que emplean el término “natural” en este sentido más restringido (es decir, el *ius* perteneciente a la parte sensitiva del hombre) y ponen el resto, tanto el de gentes como el civil, en el campo del derecho positivo. En cuanto al tercer

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 442.

⁹⁸ *Ibíd.*

⁹⁹ *Ibíd.*

¹⁰⁰ *Ibíd.*

¹⁰¹ *Ibíd.*

¹⁰² CICERÓN, *De la invención retórica* (México D. F., Universidad Autónoma de México, 1997) II, 161: “*Naturae ius est, quod non opinio genuit, sed quaedam in natura vis insevit*”.

¹⁰³ BURIDAN, J., *cít.* (n. 28), p. 442.

término, “*el ius natural tomado de la manera más común (communissime) es todo ius dictado con rectitud, bien sea innato, bien sea cónsono a lo que es innato, como se dijo en la otra cuestión [libro V q. 19]*”¹⁰⁴.

Una vez hechas estas precisiones, Buridan puede explicar que, en la división aristotélica de lo justo, se ha tomado lo justo político en sentido amplio (común o comunísimo), lo justo natural de manera común (es decir, lo justo al margen de toda legislación), mientras que lo justo legal se toma no como sinónimo de justicia general sino en sentido propio (lo que es justo porque está ordenado por la ley). De esta manera se despejan todas las confusiones, “*pues así todo justo político es natural o legal y ningún justo natural es legal ni viceversa*”¹⁰⁵.

3. Justificación del lenguaje empleado por las diversas autoridades.

Gracias a las clarificaciones realizadas, Buridan puede justificar la forma en que se refieren a este problema las diversas autoridades filosóficas que han hablado del tema. Ya vimos el caso de los legistas. También se entiende la clasificación de Aristóteles en la *Rethorica*, porque al dividir el *ius* en común y propio, entiende el primero como natural (tomado de manera común), pues “*es el mismo en todas las gentes*”¹⁰⁶, mientras que el *ius* propio es el *ius* político tomado con propiedad (*proprie sumptum*), es decir, como el que depende de los estatutos o costumbres de una ciudad particular. Asimismo se explica la división tripartita de Cicerón, pues lo que él llama *ius* legal y consuetudinario se incluyen en lo justo legal de Aristóteles, ya que muchas veces los hombres no distinguen entre ley escrita y costumbre. El *ius* natural, en cambio, es el obtenido por una fuerza innata, ya sea como principio o como conclusión. En cambio, el *ius* es por costumbre “*en cuanto alguna vez es trazado débilmente por la naturaleza y el uso lo ha hecho mayor*”¹⁰⁷.

Distinto es el caso del *Decretum*, que divide el derecho en natural y civil¹⁰⁸. Aquí Buridan comete un error, porque dice que en ellas se toma el nombre “civil” en lugar de “político”, con lo que, según piensa, la coincidencia con Aristóteles sería perfecta¹⁰⁹. En realidad, debió haber dicho que, en este caso, “civil” era sinónimo de “legal”, ya que si “civil” equivale a “político” entonces la clasificación de Aristóteles sería muy distinta de lo que dice ese texto del derecho canónico, que contrapone el derecho civil al natural.

Termina Buridan la cuestión, desarrollando la idea aristotélica de justo natural a la luz de las enseñanzas ciceronianas contenidas en el *De inventione* (II, 161-162). De esta manera, Cicerón divide en seis especies lo justo natural, atendiendo al tipo de obligaciones que engendra. En efecto, estamos obligados para con Dios (y aquí se incluye la “religión”), para con los hombres (lo que incluye la “piedad”, la “gracia”, la “vindicta” y la “observancia”) y, por último, “los hombres están

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 442.

¹⁰⁵ *Ibíd.*.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 443.

¹⁰⁷ *Ibíd.*

¹⁰⁸ D. I, c 6 : “*Ius aut naturale est, aut ciuile, aut gentium*”.

¹⁰⁹ BURIDAN, J., cit. (n. 28), p. 443.

obligados en general a todas las cosas en cuanto que ellas son creaturas de Dios”¹¹⁰. Como no existe una obra específica que el hombre deba realizar respecto de todas ellas, esta obligación debe referirse al discurso, que debe decirse con “verdad”¹¹¹. Tal como sucedía en el siglo anterior con Alberto Magno¹¹², Buridan intenta ajustar la enseñanza aristotélica a un molde ciceroniano.

IV. SÍNTESIS Y CONCLUSIONES

La exposición de Buridan sobre la *Ethica* presenta algunos rasgos típicamente medievales, pero también anuncia algún tema o perspectiva específicamente modernos. La continuidad con la actitud medieval se aprecia, en primer lugar, en su enorme respeto por las autoridades y su constante esfuerzo para despejar cualquier posible contradicción entre ellas. En este empeño se aprecia su finura analítica, que lo lleva a distinguir los diversos usos del lenguaje en cada autor, de modo que, por sobre las diferencias aparentes, logra establecer una armonía de fondo entre ellos. Entre las autoridades que considera está Cicerón, los legistas, el propio Aristóteles y un texto jurídico canónico, el *Decretum* de Graciano. Si bien en las presentaciones habituales el nombre de Buridan aparece en primerísimo lugar como representante de la vía moderna, ya en el Proemio de su exposición de la *Ethica* remarca expresamente su deseo de atenerse a las enseñanzas de los antiguos doctores (es decir, Aristóteles, Séneca, Cicerón) más que a nuevos argumentos, atendida la importancia que la experiencia desempeña en la filosofía moral¹¹³.

Por otra parte, nuestro autor lee el texto aristotélico dentro de la gran tradición medieval de la ley natural. Su perspectiva lo lleva a entender lo justo natural como un conjunto de principios racionales, lo que lo lleva inadvertidamente a apartarse del texto comentado, cuyo énfasis no está en los principios o las normas sino en lo justo en concreto. Aunque solo cita a Alberto Magno en el análisis de este pasaje, y a veces recoge sus ideas sin nombrarlo (como en la importante doctrina de lo justo natural *secundum quid*), lo cierto es que también se advierte una fuerte presencia de Tomás de Aquino¹¹⁴. Ella se percibe al menos en cuatro campos. Primero, en el hecho de que, al igual que el Aquinate, traslada al campo práctico la teoría aristotélica de los primeros principios (especulativos), de modo que, para él, los principios de la ley natural coinciden con los principios de la razón práctica. Segundo, toma del Aquinate la distinción entre unos principios primeros (*communissima*) y otros que derivan de los anteriores (aunque la simplifica un poco, porque no distingue a su vez entre principios secundarios y aquéllos

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 443.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 444.

¹¹² Cfr. ALBERTO MAGNO *Ethica* l. V. tr. III, cap. III, 367b-368a

¹¹³ BURIDAN, J., cit. (n. 28), pp. 1-2; WALSH, J. J., cit. (n. 11), pp. 26-27.

¹¹⁴ WALSH, J. J., cit. (n. 11), p. 28, ha mostrado que Buridan cita 29 veces de modo expreso a Alberto a lo largo del libro y 15 veces a Tomás, mientras que Cicerón es citado con mucho mayor amplitud, en 103 ocasiones. En todo caso, según ZUPKO cit. (n. 13), p. 157, el autor más citado es Séneca (en 186 ocasiones), seguido de Averroes (113). El hecho de que cite a Alberto y Tomás es muy relevante, si comparamos su comentario con el de Geraldus Odonis, que no los cita nunca de manera explícita, como dice PLUTA, cit. (n. 5), p. 92.

que son solo accesibles a los sabios). Tercero, hace suya la doctrina tomista de que toda ley deriva en último término de la ley natural, sea por vía de conclusión silogística (en el caso de los principios derivados de la ley natural), sea por vía de determinación (en el caso de la ley positiva), y le da una especial importancia a este último modo, en el que está involucrada la actividad voluntaria de los legisladores. Cuarto, coincide con Tomás en cuanto a considerar que, en sentido estricto, el *ius gentium* es de ley natural, pues corresponde a aquellos principios que se derivan de los primeros a través de un ejercicio de la razón.

Por otra parte, desde su punto de vista, el derecho natural es, en el fondo, un derecho racional. Si bien se ve forzado a atender a ciertas fuentes romanas y medievales que fundan los preceptos éticos en la naturaleza, lo cierto es que, para él, la exigencia ética fundamental tiene que ver con la necesidad de obrar conforme a la razón.

Como en todo su comentario a la Ética, la presencia de Cicerón es muy relevante, hasta el punto de que en ocasiones se advierte un intento por explicar la idea aristotélica de lo justo natural en el marco de las categorías ciceronianas.

Hay que destacar también que Buridan se mueve con gran libertad respecto del texto original aristotélico. De hecho, deja importantes temas sin tratar, concretamente como la afirmación de la existencia de cosas justas por naturaleza no impide reconocer que todo lo justo, legal y natural tiene un carácter mutable. En cambio, se concentra en otros aspectos que estima más importantes, como la necesidad de justificar la existencia misma de lo justo natural, y de defender la legitimidad de las formas en que Aristóteles divide lo justo político. Al mismo tiempo, agrega otros problemas cuya fuente última de inspiración podría estar conectada con la teología, a pesar de su empeño por mantenerse dentro de los estrictos límites de la filosofía. Concretamente, la idea de un justo natural *secundum quid*, que se da en un medio social que presenta deficiencias, podría ser un eco de la problemática específicamente cristiana del pecado original, o al menos presenta coincidencias con ella.

Por otra parte, su idea, tomada de Geraldus Odonis, de que el *ius* es el precepto del señor referido al súbdito se aleja de los precedentes medievales, concretamente de Alberto y Tomás, y parece una formulación que anticipa la Modernidad, época en que se tiende a definir la ley más por su forma, e incluso por su carácter coactivo, que por su contenido. En todo caso, el grueso de su argumentación y el modo de comentar el texto nos muestran que, en una materia tan importante como la distinción entre justicia convencional y legal, Buridan se halla en perfecta continuidad con la tradición precedente.

Finalmente, el carácter docente del texto, cuya redacción se prolongó por varios años, explica algunas desprolijidades menores en el mismo. Concretamente, en alguna ocasión da por resueltos problemas antes de tiempo, como el de la propiedad de la clasificación del *ius* que hace el *Decreto* (donde termina por hacerla equivalente a la de Aristóteles sin haber fundamento suficiente). Sin embargo, más allá de estos detalles menores, nos hallamos ante un autor que realiza una explicación original de un tema que está en los comienzos mismos de la tradición ética de nuestra cultura occidental.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERTO MAGNO, *Ethica*, en *Opera Omnia* (Edición de Augusto y Emelio Borgnet, Paris, Vivès, 1890-1899), VII.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* (traducción Eduardo Sinnott, Colihue, Buenos Aires, 2007).
- ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea* (Leiden - Bruselas, E.J. Brill - Desclée de Brower, 1972-1974) [= *Aristoteles Latinus*, edición de R.A. Gauthier, XXVI I-3].
- ARISTÓTELES, *Política* (edición de Julián Marías y María Araujo, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989).
- BRETT, Annabel S., *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought* (Cambridge, Cambridge University Press, 2003).
- BURIDAN, Johannes, *Iohannis Buridani philosophi trecentis retro annis celeberrimi Quaestiones in decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum* (Oxoniae, Excudebat L. Lichfield impensis Hen. Cripps, Ed. Forrest, Hen. Curtayne, & Ioh. Wilmot, 1637).
- BURIDAN, Johannes, *Iohannis Buridani philosophi trecentis retro annis celeberrimi Quaestiones in octo libros politicorum Aristotelis. Una cum indice questionum dubiorumque eisdem annexorum locupletissimo* (Oxoniae, Excudebat Gulielmus Turner, 1640).
- CICERÓN, *De la invención retórica* (Introducción, traducción y notas de B. Reyes Coria, México D. F., Universidad Autónoma de México, 1997).
- CONTRERAS, Sebastián, *Santo Tomás y la doctrina de la determinación del derecho. Análisis de los textos tomistas*, en *Ciencia Tomista*, 140 (2013).
- CRUZ, Juan, *La costumbre como fundamento del derecho de gentes*, en Juan Cruz (editor), *La gravitación moral de la ley según Francisco Suárez* (Pamplona, EUNSA, 2009).
- DECRETUM MAGISTRI GRATIANI, en *Corpus Iuris Canonici*, Pars Prior (edición de A. Friedberg, Lipsiae, Ex Officina Bernhardi Tauchnitz, 1879).
- DIGESTO (Traducción de Álvaro d'Ors y otros, Pamplona, Aranzadi, 1968-1975).
- FLÜELER, Christoph, *Buridans Kommentare zur Nikomachischen Ethik: Drei unechte Literalcommentare*, en *Vivarium*, 36 (1998).
- MICHAEL, Bernd, *Johannes Buridan: Studien zu seinem Leben, seinen Werken und zu Rezeption seiner Theorien im Europa des späten Mittelalters* (Tesis doctoral, Berlin, Freie Universität Berlin, 1985), 2 volúmenes.
- GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa aurea* (edición de Jean Ribaillier, Paris, C. N. R. S., 1980).
- GUZMÁN BRITO, Alejandro, *El derecho como facultad en la Neoescolástica española del siglo XVI* (Madrid, Iustel, 2009).
- GRABMANN, Martin, *Das Studium der aristotelischen Ethik an der Artistenfakultät der Universität Paris in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts*, en GRABMANN, Martin, *Mittelalterliches Geistesleben: Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik* (München, Max Hueber, 1956) pp. 129-141.
- GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, III: *Siglo V. Ilustración* (Madrid, Gredos, 1969).
- HEIDINGSFELDER, Georg, *Albert von Sachsen. Sein Lebenslang und sein Kommentar zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles* (2ª edición, Münster i. W., Verlag des Aschendorfschen Verlagsbuchhandlung, 1927).
- KRIEGER, Gerhard, *Der Begriff der praktischen Vernunft nach Johannes Buridanus*, (Münster, Aschendorf, 1986).

- KRIEGER, Gerhard, *Die Stellung und Bedeutung der Philosophischen Ethik bei Johannes Buridan*, en *Medievo*, 12 (1986).
- KLIMA, Gyula, *John Buridan* (New York, Oxford University Press, 1986).
- KLIMA, Gyula, "John Buridan", en LAGERLUND, Henrik (editor), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500* (Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2010), I.
- MARKOWSKI, Mieczyslaw, *Die Rezeption Johannes Buridans Kommentars zur "Nikomachischen Ethik" des Aristoteles an den mitteleuropäischen Universitäten Angesichts der in den Bibliotheken in Erfurt, Göttingen, Krakau, Kremsmünster, Leipzig, Melk, München, Salzburg, Wien, Wrocław und im Vatikan erhaltenen Handschriften*, en *Medievalia Philologica Polonorum*, 27 (1984).
- ODONIS, Geraldus, *Sententia et expositio cum quaestionibus super librum Ethicorum* (Venecia, 1500).
- PLATÓN, *Gorgias* (traducción de J. Calonge, Madrid, Gredos, 1990).
- PLUTA, Olaf, *Einige Bemerkungen zur Deutung der Unsterblichkeitsdiskussion bei Johannes Buridan*, en *John Buridan: A Master of Arts. Some Aspects of His Philosophy* (edición de Bos Egbert Peter y Krop Henri, Nijmegen, Ingenium Publishers, 1993).
- PLUTA, Olaf, *Albert der Grosse und Johannes Buridan*, en HOENEN, Maarten - DE LIBERA, Alain, *Albertus Magnus und der Albertismus. Deutsche philosophische Kultur des Mittelalters* (Leiden - New York - Köln, Brill, 1995).
- PONCELA, Ángel, *Las raíces filosóficas y positivas de la doctrina del derecho de gentes en la Escuela de Salamanca* (León, Celarayn, 2010).
- WALSH, James J., *Buridan and Seneca*, en *Journal of the History of Ideas*, 27 (1966) 1.
- WALSH, James J., *Nominalism and the Ethics: Some Remarks about Buridan's Commentary*, en *Journal of the History of Philosophy*, 4 (1966) 1.
- WALSH, James J., *Some Relationships Between Gerald Odo's and John Buridan's Commentaries on Aristotle's 'Ethics'*, en *Franciscan Studies*, 35 (1975) 1.
- WALSH, James J., *Teleology in the Ethics of Buridan*, en *Journal of the History of Philosophy*, 18 (1980) 3.
- ZUPKO, Jack, *John Buridan: Portrait of a Fourteenth-Century Arts Master* (Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 2003).
- ZUPKO, Jack, *Using Seneca to read Aristotle*, en MILLER, Jon, *The Reception of Aristotle's Ethics* (Cambridge, Cambridge University Press, 2013).