

Averroes y las cosas justas por naturaleza

Averroes and the Natural Justice

JOAQUÍN GARCÍA-HUIDOBRO*

Universidad de los Andes (Chile)

jgh@miuandes.cl

Recibido: 12/03/2015

Aceptado: 02/06/2015

Resumen

En su comentario a la *Ética a Nicómaco*, Averroes se ocupó del pasaje donde Aristóteles distingue entre las cosas que son justas por naturaleza y aquellas que lo son en virtud de la ley (V, 7 1134b18-1135a5). Su comentario es particularmente breve, pero plantea algunas dificultades importantes, como su alusión a un derecho *naturale legale*, que, según Leo Strauss, vendría a ser simplemente un derecho positivo de aceptación general. En este artículo se busca caracterizar lo justo natural y lo justo positivo en el comentario de Averroes y mostrar el alcance de la variación de los criterios propios de la justicia positiva.

Palabras clave: Aristóteles, Averroes, derecho natural, derecho positivo, Leo Strauss, absolutos morales.

In his commentary on the *Nicomachean Ethics*, Averroes addressed the passage where Aristotle distinguishes between things that are just by nature and those that are under the law (V 7 1134b18-1135a5). His commentary is particularly short, but it poses some important difficulties, as his allusion to a *naturale legale* just, that, according to Leo Strauss, would be simply positive law that has general acceptance. This article seeks to characterize the just by nature and the just under positive law on Averroes commentary and show the extent of the variation in the criteria of positive justice.

Keywords: Aristotle, Averroes, Leo Strauss, Natural Law, Positive Law, Absolute Moral Norms.

* El autor agradece los comentarios y colaboración de Luis Xavier López Farjeat, Jacob Schmutz, Manfred Svensson, Henri Gourinard y Cristián Rodríguez. Este trabajo forma parte de un proyecto más amplio, patrocinado por Fondecyt -Chile (N°. 1110452).

Sumario:

1. El *Comentario Medio* a la *Ética*
2. El derecho “natural-legal” y el “meramente legal”
 - 2.1 Una interpretación de Leo Strauss
 - 2.2 Las acciones buenas y malas por naturaleza en la *Exposición de la República*
 - 2.3 El significado de “natural-legal”
3. La justicia positiva
4. La variación de las medidas

El pasaje del libro V de la *Ética* a Nicómaco donde Aristóteles traza la distinción entre las cosas que son justas por naturaleza y aquéllas que lo son en virtud de la convención, ha sido objeto de tantas interpretaciones a lo largo de la historia, que un autor llega a decir que: “Los fragmentos más emblemáticos y de gran controversia de la *Ethica Nicomachea* son, sin duda, los que se refieren al derecho natural” (HOBBUS 2009: 133). Aunque apenas ocupa una página, su brevedad no impide que en él se apunten problemas de singular importancia, como puede verse a continuación:

“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 evi-

dente, 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” (EN V, 7 1134b18-1135a5).

En el contexto de la entera *Ética Nicomaquea*, se trata de un texto breve, pero que presenta múltiples problemas de interpretación. En particular, resulta difícil saber a qué se refiere Aristóteles cuando sostiene que en el mundo humano todas las formas de justicia están sujetas a cambio, pero no obstante eso podemos reconocer algo que es justo por naturaleza. Un texto así, no podía dejar de suscitar la atención de los filósofos medievales que se ocuparon de comentar la *Ética* o, al menos, su libro V, comenzando por Miguel de Éfeso en Bizancio y siguiendo por Averroes, en España. Un siglo después, cuando, gracias a la traducción de Roberto de Grosseteste, Europa recibió el texto íntegro de la *Ética*, se ocuparon de él Alberto Magno, Tomás de Aquino, Radulfo Brito, Walter Burley, Johannes Buridan y Nicolás Oresme, entre otros¹.

En las páginas que siguen, se mostrará el contexto en que Averroes lleva a cabo la tarea de comentar la *Ética* (I), y se analizará la forma en que entiende la distinción entre cosas justas por naturaleza y cosas justas por convención (II). A propósito de las primeras, se mostrará la importancia que Averroes le atribuye a la existencia de cosas que son justas por naturaleza, lo que permite corregir una interpretación de Leo Strauss que ha tenido gran influencia a la hora de caracterizar el pensamiento de Averroes acerca de lo justo natural. Posteriormente, se mostrará el alcance de la justicia convencional (III), haciendo ver cómo los criterios propios del derecho positivo son cambiantes, del mismo modo en que varían tanto las medidas que se usan para comprar y vender como los diversos regímenes políticos (IV).

¹ Para las traducciones medievales de la *Ética a Nicómaco*: (Poblete 2013). Entre los principales comentarios cabe señalar: Miguel de Éfeso, *In librum quintum Ethicorum Nichomacheorum commentarium*; Alberto Magno, *Super Ethica y Ethicorum libri X* (Alberto comentó dos veces el texto de la *Ética*); Tomás de Aquino, *Sententia Libri Ethicorum*; Johannes Buridan, *Johannis Buridani philosophi trecentis retro annis celeberrimi Quaestiones in decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*. En el mundo árabe existió también un comentario de Al-Farabí, aunque no se sabe si alcanzaba la totalidad de la *Ética* o solo algunas de sus partes (Cfr. Ramón Guerrero 2014, 424–430).

1. El *Comentario Medio* a la *Ética*

Entre los comentaristas de Aristóteles, Averroes ocupa un lugar mayor (CRUZ HERNÁNDEZ 1978). No en vano los medievales lo llamaban “el Comentador”, y para muchos hombres del siglo XIII resultaba difícil discernir entre averroísmo y aristotelismo, lo que causó no pocas dificultades y malentendidos. Tan grande fue su influencia, que incluso los autores aristotélicos que lograron mantener cierta distancia crítica respecto del Comentador, le son deudores en aspectos muy importantes de su pensamiento, como es el caso de Tomás de Aquino y su metafísica e incluso su teología (GARCÍA MARQUÉS 1989). Es más, Averroes “enseñó a la escolástica latina –y concretamente a Santo Tomás– el modo de comentar a Aristóteles típico del gran comentario” (CRUZ HERNÁNDEZ 1957, II:26).

Entre los aspectos que dan valor a los comentarios de Averroes, está la variedad de los mismos, pues se ocupó de la casi totalidad de la obra del Estagirita, incluida la *Ética a Nicómaco*. Averroes no leía griego (SCHUPP 2009), pero pudo leer esta obra gracias a la traducción al árabe que Ishaq ibn Hunayn realizó a comienzos del siglo X².

En cuanto al texto original de su *Comentario Medio* a la *Ética*, escrito en árabe y terminado en 1177, lamentablemente no se ha conservado (BERMAN 1986). Este hecho plantea numerosos problemas, porque hasta ahora los estudiosos han debido emplear la traducción latina realizada en Toledo por Hermannus Alemannus en 1240³, quien, a su vez, tuvo que recurrir a un equipo de traductores árabes, ya que él tenía dificultades en ese idioma. Afortunadamente, en 1999 se publicó la edición que, tras largos años de trabajo, hizo Lawrence V. Berman de la traducción hebrea del texto árabe. Esta traducción fue realizada en Marsella en el primer tercio del siglo XIV por Samuel ben Judá⁴. Se trata de un miembro de la familia Ibn Tibbon, un clan de eruditos que a lo largo de cinco generaciones produjo unas setenta traducciones desde el griego, el árabe y el latín (ROBINSON 2005). De esta forma, al disponer de la traducción hebrea, hoy estamos en condiciones de acudir a dos fuentes distintas de información, a saber, las traducciones de Hermannus y Samuel, para establecer lo que efectivamente escribió Averroes en su comentario a la *Ética*. En todo caso, no debemos perder de vista que el Averroes que efectivamente ha influido en la historia de la filosofía es solo aquel que ha sido mediado por la labor de los traductores latinos⁵, ya que la traducción hebrea no tuvo mayor influencia en la formación de la

² Ahora disponible en (Aristóteles 2005).

³ Averrois Cordobensis *In Moralia Nicomachia Expositione, Venetiis apud Iunctas*, 1562. Sobre este traductor: (Luquet 1901; y más recientemente Pérez González 1992).

⁴ (Averroes 1999). Esta traducción fue terminada el 9.2.1321 en Beaucaire, aunque sufrió después algunas revisiones (Cfr. Steinschneider 1956, 217).

⁵ Un panorama de la recepción de Averroes en las diversas manifestaciones de la cultura: (Zanner 2002). Para sus ideas éticas sigue siendo relevante (Cruz Hernández 1957, II:186–205).

filosofía occidental, ni siquiera en el medio judío⁶. Esto no significa que la labor de los traductores judíos del Medioevo que se ocuparon de Averroes haya sido irrelevante. En efecto, en dos sentidos estamos en deuda con ellos: en primer lugar, porque “sus escritos, tanto en la versión original como en traducciones fueron conservados de manera preponderante por judíos” (STEINSCHNEIDER 1956: 49). En segundo lugar, porque el conocimiento de las traducciones hebreas nos permite contar con nuevos elementos para aproximarnos un poco más al genuino pensamiento de Averroes. Lamentablemente, el propio Samuel se lamenta de que, como tuvo que realizar su traducción en la cárcel, no pudo contar con la colaboración de sus colegas cristianos, lo que, sumado al hecho de que solo pudo disponer de un manuscrito del texto de Averroes, explica que tampoco su traducción esté libre de deficiencias (Cfr. HARVEY 2007: 272). Las razones del encarcelamiento de Samuel nos son desconocidas (Cfr. ROSENTHAL 1956: 1, nt. 3).

A diferencia de otras obras, Averroes no escribió un comentario amplio de la *Ética*, sino sólo un *Comentario Medio* y un epítomo de la que solo se conserva un manuscrito en hebreo (Cfr. FAKHRY 1991)⁷. Dentro de este *Comentario* se ocupa del pasaje de *EN* 1134b18-1135a5. Lo hace de manera muy breve, en comparación, por ejemplo, con las amplias páginas que le dedican Miguel de Éfeso, Alberto Magno y Tomás de Aquino. Además, está escrito en un lenguaje conciso, lo que dificulta su interpretación. Como se verá, es particularmente fiel al texto comentado, aunque por desgracia deja un buen número de cuestiones sin tratar.

2. El derecho “natural-legal” y el “meramente legal”

Comienza Averroes su comentario a este pasaje señalando que “lo justo político⁸, parte es de índole natural-legal y parte meramente legal, esto es positiva”⁹. Esta forma de dividir lo justo político plantea una dificultad importante. En efecto, la expresión “natural-legal”, resulta sorprendente para quienes, siguiendo a Aristóteles, estén acostumbrados a dividir el derecho de la *pólis* en natural y legal (*EN* V, 7 1134b18.). ¿Qué puede significar esta novedosa categoría?

⁶ Se ha señalado que este comentario tuvo un eco más bien escaso, al menos en el mundo judío, debido no solo a que la *Ética* misma era accesible gracias a una traducción realizada en torno a 1400 desde el latín, sino también por su limitada originalidad (Cfr. Harvey 2007, esp. 270–3). Aunque esta observación acerca de su originalidad se refiere al libro X, resulta interesante observar en qué medida se aplica a otros pasajes de la obra.

⁷ Para las razones que llevaron a Averroes a escribir varios comentarios de los mismos textos aristotélicos: (Cruz Hernández 1990).

⁸ *Sho'vi* (n.) = justicia /lo justo / igualdad; viene de *shave'* =igual (adj.)

⁹ *MCNE* 22. Para facilitar la consulta, citaré también la referencia en la edición de Venecia. Se citará según la página y la letra que figura al margen de esa edición: *In Moralia Nicomachia Expositione* [V 7], 73 M.

2.1. Una interpretación de Leo Strauss

En su célebre *Natural Right and History*, Leo Strauss esboza la idea de que Averroes, en realidad, no mantiene la idea de unos principios morales absolutos, sino que por “derecho natural” simplemente entiende unos principios (positivos) generalmente compartidos. Es decir, Strauss asimila la interpretación de Averroes a la que mantendrá Marsilio de Padua en el siglo XIV. En efecto, al tratar de este tema en un pasaje del *Defensor Pacis*, este autor redujo el derecho natural al derecho legal, planteando que el primero sólo corresponde a “lo que casi todos convienen”¹⁰. 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”¹¹.

Tenemos entonces que aquí el derecho *naturale legale* sería una de las formas del *legale tantum*, para utilizar la terminología de la traducción veneciana. Desde esta perspectiva, el derecho natural es un derecho que aparece como universal únicamente porque los hombres están ampliamente de acuerdo sobre sus preceptos, pero, como este acuerdo es solo de hecho, en rigor el derecho natural es también un modo de derecho positivo. Por tanto, según esta concepción, sería un error sostener la existencia de un derecho fundado en la misma naturaleza humana y esencialmente común a todos. En suma, sostiene Leo Strauss, al entender así el derecho natural, Marsilio niega que exista un derecho natural constitutivamente distinto del derecho legal o convencional. Strauss afirma que el Paduano lo hace basándose en Averroes, y considera que, en esta materia, Averroes representa el extremo opuesto de Tomás de Aquino y su idea de ciertos principios morales naturales que serían universales e inmutables (Cfr. STRAUSS 1971, 157–159; 1996, 140–143). De ahí que el filósofo alemán nos invite a “buscar un saludable camino intermedio entre esos formidables oponentes, Averroes y Tomás de Aquino” (STRAUSS 1971: 159; 1989: esp. 224)¹².

Strauss no se preocupa de aportar pruebas textuales que apoyen sus afirmaciones sobre Averroes, pero lo que dice es suficiente para dejar planteado el problema de si efectivamente el Cordobés relativiza la distinción entre derecho natural y positivo. Es decir, si entiende esta distinción de una manera tal que el derecho natural queda transformado en una especie del positivo, aunque de reconocimiento más general.

¹⁰ Marsilio de Padua, *Defensor Pacis*, II, 12, 7.

¹¹ *Defensor Pacis*, II, 12, 7.

¹² Así lo han entendido también los intérpretes de Strauss: (Cfr. Tamer 2001, 226, nt. 62). Para un estudio de la crítica straussiana a Tomás de Aquino: (Kries 1993).

La interpretación de Strauss a primera vista parece convincente y ha sido recogida por diversos autores¹³, sin embargo resulta difícil de armonizar con otros textos de Averroes, como veremos, y además no es la única posible.

2.2 Las acciones buenas y malas por naturaleza en la *Exposición de la República*

Si consideramos lo que Averroes nos enseña en otra de sus obras, su paráfrasis a la *República* de Platón, veremos que no faltan argumentos textuales para descartar la interpretación straussiana¹⁴. Esta obra tiene una especial importancia, atendido el hecho de que Averroes no tuvo acceso a la *Política* de Aristóteles, que al parecer permaneció desconocida para los árabes. Veamos tres textos de esta obra. En el “Tratado Primero”, critica el voluntarismo teológico de los *Mutakallimūn*, que no admitían la existencia de cosas buenas o malas por naturaleza:

“La doctrina que los *Mutakallimūn* enseñan al pueblo en nuestro tiempo acerca de que el bien y el mal sólo tienen sentido en relación con Dios, ¡ensalzado sea!, y que considerados en sí mismos todos los actos son buenos, es una opinión sofística cuyo absurdo es evidente, pues en ese caso nada sería bueno o malo por su propia naturaleza, sino por un mandato”¹⁵.

Los *Mutakallimūn* eran, en sentido estricto, los cultivadores del *kalam*, la palabra, cuya ciencia es la teología (*Ilm al-Kalam*). Averroes, sin embargo, emplea en ocasiones esta expresión en un sentido muy amplio, aludiendo, por ejemplo, a los *Mutakallimūn* cristianos (los Padres de la Iglesia) o los griegos (los filósofos paganos). En este contexto, en cambio, la expresión está empleada en un sentido muy restringido, ya que apunta a un grupo de los *Mutakallimūn*, los ash’aritas, que sostenían que el bien y el mal moral estaban determinados únicamente por la voluntad divina¹⁶. Ellos enfatizaban de tal modo la omnipotencia divina que terminaban por abandonar la objetividad de la causalidad y la ética (LEAMAN 1988: 4), manteniendo una suerte de ocasionalismo (GROFF 2007, 16–18, esp. 17).

¹³ Por ejemplo, (Jaffa 1952).

¹⁴ Se citará por: Averroes, *Exposición de la ‘República’ de Platón*, utilizando la numeración que le asigna el editor, sin perjuicio de poner entre corchetes la correspondiente página de la edición bilingüe de Rosenthal. También se ha tenido a la vista: *Averroes on Plato’s Republic*.

¹⁵ Averroes, *Exposición de la ‘República’ de Platón*, Tratado Primero, 11 [30]. Rosenthal propone otras traducciones para “mandato”: “convention”, “agreement”, “stipulation” (*Averroes’ Commentary on Plato’s Republic*, 126, nt. 4).

¹⁶ (Schupp 2009, 194 voz *As’ariten*; Leaman 2009, 106–112). Averroes criticó también otros aspectos de esa escuela teológica: (Cfr. López Farjeat 2009).

La misma crítica se repite en el “Tratado Segundo”, donde vuelve a reprobar las tesis voluntaristas, que niegan la existencia de cosas buenas o malas por naturaleza:

“En cuanto a la gente de nuestra comunidad llamados *mutakallimūn*, se inclinan a pensar en su interpretación de la Ley islámica que lo querido por Dios no posee una naturaleza propia, sucediendo todo del modo como lo desea, es decir: que la voluntad de Dios, ¡ensalzado sea!, es arbitraria. De acuerdo con esto nada es honesto o ruin *per se* sino por su determinación”¹⁷.

Tenemos, entonces, que Averroes sostiene inequívocamente que los criterios morales fundamentales no tienen un origen convencional. Esto permite excluir la interpretación que los trata como si fuesen principios convencionales que simplemente gozan de un reconocimiento más amplio. Por otra parte, unas líneas antes había vuelto a plantear la idea de que hay cosas cuya moralidad depende de la naturaleza. Lo había hecho con ocasión del debate acerca del fin del hombre, donde, después de reseñar distintas opiniones, hacía ver que, en esta materia, lo que afirma la religión no difiere de la finalidad de la filosofía:

“Por esto piensan los hombres que estas Leyes religiosas siguen la antigua sabiduría. Es evidente que en opinión de todos éstos, el bien, el mal, lo útil, lo dañino, lo bello y lo ruin lo son por naturaleza y no por convención; y así lo que conduce al fin es bueno y bello, y lo que lo impida es malo y ruin. Esto aparece claramente en estas Leyes religiosas y especialmente en esta nuestra Ley islámica, y muchos de los habitantes de nuestro país mantienen esta creencia acerca de nuestra Ley”¹⁸.

Estrictamente hablando, Averroes está reseñando una idea ajena, pero da la impresión de que participa de ella y la contrapone tanto a las doctrinas de corte materialista como a la teología de los *Mutakallimūn*¹⁹. También en las demás obras de Averroes encontramos afirmaciones que van en la misma dirección y despejan cualquier duda acerca de su posición sobre de la existencia de cosas que son justas por naturaleza²⁰.

¹⁷ Averroes, *Exposición de la ‘República’ de Platón*, Tratado Segundo, 4 [66].

¹⁸ Averroes, *Exposición de la ‘República’ de Platón*, Tratado Segundo, 5 [66]. Según Ralph Lerner, “Esta referencia es a los Mu’tazilítas, que sostienen que la Ley prescribe lo que es conforme a la naturaleza o la razón” (nt. a 66.21).

¹⁹ El propio E. I. J. Rosenthal atribuye esta opinión a Averroes, mostrando su diferencia con Alfarabí: “Existe, con todo, esta importante diferencia: Averroes entiende que esto es ‘por naturaleza, no por convención’ mientras que en Alfarabí esto es ‘por naturaleza y por la voluntad <humana>” (1956, 247). Sobre este problema véase (Quadri 1947, 333–335).

²⁰ Así, *Aristotelis de Rethorica et Poetica libri, cum Averrois in eosdem paraphrasibus*, Venetiis apud Iunctas, 1562, [I 13] 21 L-M; existe traducción francesa del original árabe: Averroes, *Commentaire moyen à la Rhétorique d’Aristote*, 1.13.2 (trad. de M. Aouad), Vrin, Paris, 2002, vol. II, 1.13.2, p. 113; Averroes, “Kasf an manahiy”, en (Alonso 1947), donde critica a los ash’aritas nuevamente. Hay que

Por las razones dadas, entonces, parece que la interpretación de Leo Strauss no se ajusta a la realidad de lo afirmado por Averroes. Su error es explicable, atendido que leyó al filósofo árabe a partir de Marsilio de Padua, supuesto que su interpretación del pensamiento de este autor sea acertada²¹, y que no tuvo en cuenta lo enseñado por el propio Averroes en su paráfrasis de la *República*, en el comentario a la *Retórica* y en el *Kasfan Manahiy*.

La interpretación straussiana, en el fondo, introduce una fisura al interior de la *Ética a Nicómaco*, entre la doctrina expuesta en V 7 1134b18-1135a5, sobre las cosas justas por naturaleza, y lo que enseña en el libro II acerca de las acciones y pasiones que son siempre malas:

“no toda acción ni toda pasión admite el término medio, pues hay algunas cuyo mero nombre implica la maldad, por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza, la envidia; y entre las acciones el adulterio, el robo y el homicidio. Todas estas cosas y las semejantes a ellas se llaman así por ser malas en sí mismas, no sus excesos ni sus defectos. Por tanto, no es posible nunca acertar con ellas sino que siempre se yerra. Y no está el bien o el mal, cuando se trata de ellas, por ejemplo, en cometer adulterio con la mujer debida y cuando y como es debido, sino que, en absoluto, el hacer cualquiera de estas cosas está mal” (*EN* II 6, 1107a9-17).

Strauss admite la existencia de un derecho natural, pero no está dispuesto a aceptar, en un sentido fuerte, que haya acciones que jamás podamos realizar. Sus afirmaciones son comprensibles, particularmente por la experiencia de la guerra en contra de las potencias totalitarias, que lo llevan a pensar que los actos bélicos dependen radicalmente de lo que hace el adversario y no existen cursos de acción que puedan excluirse *a priori*, pero la idea de Aristóteles parece suficientemente clara: “hay quizá cosas a las que uno no puede ser forzado, sino que debe preferir la muerte tras terribles sufrimientos: así, las causas que obligaron al Alcmeón de Eurípides a matar a su madre resultan ridículas” (*EN* III 1, 1110a27-29). El caso de Strauss muestra que es posible admitir un derecho natural sin reconocer, al mismo tiempo, que hay ciertos actos que son siempre malos. Sin embargo, no es esa la postura de Aristóteles ni de la mayoría de los autores que componen la llamada Tradición Central de la ética de Occidente. Como explica ANSCOMBE:

tener en cuenta que los ash'aritas constituían una corriente de pensamiento ampliamente difundida y reconocida en el mundo árabe, de modo que cuando Averroes se opuso a ella no estaba complaciendo a un auditorio o escondiendo su auténtico pensamiento, como podría pensar un straussiano, sino, por el contrario, estaba dando a conocer su mente más genuina.

²¹ Existen interpretaciones muy diversas acerca de la teoría de la ley de Marsilio de Padua. Así, mientras autores como Jürgen Miethke, Fernando Prieto o Alan Gewirth no dudan en calificarlo de positivista, otros como Ewart Lewis y Jeannine Quillet creen que Marsilio está más cerca de la tradición clásica. Véase (Miethke 1993, 152; Gewirth 1951, 132 y ss.; Prieto 1998, II:305 y ss; Quillet 1970, 126 y ss; Lewis 1963).

“siempre ha sido característico de esta ética enseñar que hay cosas que están prohibidas, sean cuales sean las consecuencias que se pueden seguir, como por ejemplo: elegir matar al inocente por cualquier motivo, por bueno que éste sea, el castigo vicario, la traición (por la que entiendo ganarse la confianza de alguien en un asunto de importancia por medio de promesas de amistad fiable, y después entregarle a sus enemigos), la idolatría, la sodomía, el adulterio, o hacer una falsa profesión de fe. La prohibición de determinadas cosas sencillamente en virtud de su descripción como tipos de acción identificables de ese modo, independientemente de sus ulteriores consecuencias, ciertamente no agota el contenido de la ética judeo-cristiana, pero se trata de uno de sus rasgos más notables” (2005, 109).

La inmensa mayoría de los autores iusnaturalistas, entonces, hacen suya no solo la idea de que existen cosas justas por naturaleza, sino que esa doctrina se traduce en la existencia de que hay actos que son siempre malos, independientemente de las circunstancias.

2.3 El significado de “natural-legal”

Una vez descartada la interpretación de Strauss, podemos intentar preguntarnos qué quiere decir Averroes cuando habla de un derecho “natural-legal”. La brevedad de su comentario no nos permite saberlo a ciencia cierta, pero al menos resulta necesario que cualquier explicación que se dé resulte compatible con los textos que se han citado, que son unánimes en sostener que existen cosas que son justas por naturaleza.

Me parece que, al utilizar la expresión “natural-legal”, Averroes apunta al núcleo mismo del fenómeno jurídico. En efecto, aunque la realidad jurídica no se restringe a las leyes, no se puede negar que en ellas se expresa de modo muy especial a través de ellas. Esta legalidad, por su parte, contiene tanto aspectos puramente positivos como otros que tienen un origen natural. Cuando dice “natural-legal”, entonces, Averroes parece atender al hecho de que existe un derecho que es natural por su contenido pero que se recoge en leyes. Por eso es, a la vez, natural y legal: natural por su contenido y legal por el medio en que se contiene. Si esto es así, el derecho “natural-legal” recibe ese nombre simplemente porque su contenido está recogido en las leyes positivas.

Son numerosos los autores que entienden de este modo la relación entre derecho natural y positivo, particularmente ciertos iusfilósofos formados en la filosofía hermenéutica²². Para ellos, derecho natural y derecho positivo no consisten en dos órdenes normativos contrapuestos, sino en dos componentes de una única realidad jurídica. Lo justo natural sólo puede ser realizado en el marco institucional de la *pólis*, lo que supone una mediación de la justicia legal o convencional. Con todo,

²² Así, (Ollero 1982, 43–53; Kaufmann 1984).

afirmar que resulta necesario que el derecho positivo recoja al derecho natural para que éste tenga una vigencia social efectiva, es muy distinto de sostener que el derecho natural es tan sólo una forma generalmente aceptada del derecho positivo, que es la opinión que Strauss atribuye a Averroes y Marsilio de Padua. Comprender de esta manera la afirmación averroísta de un derecho *naturale legale* resulta más plausible que hacerlo al modo de Leo Strauss.

El otro aspecto de lo justo político, el *legale tantum*, en cambio, tiene un carácter puramente convencional, “esto es, positivo” (*positivum*, en la traducción latina)²³. El término derecho “positivo”, como sabemos, es ajeno a la letra de Aristóteles, aunque recoge perfectamente la idea aristotélica de *nomikón* (EN V, 7 1134b18) y ya se utilizaba en Europa en el siglo XII, de modo que el traductor latino no duda en emplearlo (Cfr. KUTTNER 1936; VAN DEN EYNDE 1949). Así, vemos cómo esa expresión va tomando carta de ciudadanía en la filosofía práctica de Occidente, para referirse al derecho y las leyes que son puestos por la voluntad humana.

3. La justicia positiva

La caracterización que realiza Averroes de las dos formas de lo justo, natural y legal, sigue de cerca, a primera vista, la letra de la *Ética*. A continuación, dice nuestro autor: “La justicia natural es una justicia cuya fuerza (*ko'akh*) es la misma en todo sitio y en todo tiempo y que no puede caer bajo ningún tipo de variación (*temura*)”²⁴. En la traducción de Samuel ben Judah, Averroes parece, en principio, apartarse del texto aristotélico, pues sostiene que lo justo natural no varía. Es decir, del hecho de que lo justo por naturaleza tiene la misma fuerza en todas partes, Averroes parece deducir que no está sujeto a cambio, lo que parece ser una conclusión inadecuada, ya que Aristóteles enseña expresamente que toda justicia, también la natural, es variable (EN V 7, 1134b32). En cambio, el traductor latino se inclina por una lectura diferente, porque se dice que lo justo natural no admite diversificación o conmesuración (“*Ius autem naturale est cuius mensura est in omni loco et in omni tempore, et non cadit in ipsum commensuratio*”). El concepto de *commensuratio* no está en el texto aristotélico e introduce ciertamente una novedad²⁵. ¿En qué consiste esa *commensuratio*? Esta tarea parece consistir en su adaptación a las circunstancias de tiempo y lugar²⁶. Es decir, aunque circunstancias distintas pudieran exigir diferentes

²³ MCNE 22; In *Moralia Nicomachia Expositione* [V 7], 73 M.

²⁴ MCNE 22; In *Moralia Nicomachia Expositione* [V 7], 73 M. En el contexto de este párrafo, *no puede caer bajo ningún tipo de variación*, significa que no puede ser objeto de conmesuración, es decir, que no se puede ajustar a una medida o ámbito particular, sino que permanece siempre la misma.

²⁵ El texto hebreo, dicho sea de paso, también podría ser leído así, ya que *temura* puede traducirse no solo como “variación” o “cambio”, sino también como “diversificación”, lo que podría aproximarse a la solución elegida por Hermannus Alemannus.

²⁶ Esta tarea se ve especialmente clara en el caso de la *epieikeia*: *Ética a Nicómaco* V 10, 1137a31-

critérios de medida, tal cosa parece no darse en el caso del derecho natural, pues, según Averroes, otra cosa no sería conciliable con su universal validez. Dicho con otras palabras, el derecho positivo solo surge una vez que el legislador ha llevado a cabo una actividad intelectual, consistente en “medir” la realidad con el fin de establecer una norma o regla capaz de dirigirla. En cambio, esta tarea de determinación no tiene lugar tratándose de las exigencias que pone la naturaleza misma. La ley, aquí, no consiste en el acto de un cierto legislador, que necesariamente resulta posterior a la realidad, sino que es el orden que está en la realidad misma. Con todo, considerada en abstracto (“en cuanto a su género”, dice Averroes), la ley positiva es muy semejante a la natural, pero en su aplicación concreta está sujeta a grandes variaciones. Es interesante hacer ver que Averroes exagera, si cabe, la inmutabilidad de lo justo, atribuyéndosela también a la justicia positiva, que, “en cuanto a su género” se asemeja mucho a la natural. Así,

“la justicia legal – que no es natural – tiene rasgos naturales en cuanto a su género y, por eso, no conoce variaciones de ningún tipo; pero, en cuanto a su conmensuración (*she'i'ra*), <en cambio> varía de una nación (*umma'*) a otra, como, por ejemplo, <varían> las disposiciones legales que tocan a los sacrificios, a las ofrendas y a las oraciones previstas en las leyes y en los preceptos rituales”²⁷.

Los ejemplos que emplea tienen cierta semejanza con algunos de los que pone Aristóteles (Cfr. *EN VII 7*, 1134b22-24) y específicamente se refieren al campo religioso. Cabría pensar que Averroes se aprovechó de esta circunstancia y utilizó este tipo de ejemplos por razones políticas, dado que su quehacer filosófico podía despertar no pocas sospechas en la ortodoxia musulmana, como de hecho sucedió unos años después. Sin embargo tampoco hay que excluir que esa mención resulte natural en quien se presenta a sí mismo como un creyente sincero (Cfr. CRUZ HERNÁNDEZ 1997: 100)²⁸, que participa del proyecto de los almohades para renovar Andalucía²⁹. De hecho, las referencias religiosas son constantes no sólo en su obras teológicas, sino también en sus escritos de filosofía práctica y, en general, en los diversos comentarios a Aristóteles (SCHUPP 2009, XXXIII)³⁰.

1138a3, Cfr. *In Moralia Nicomachia Expositione* [V 10], 78L-79H.

²⁷ MCNE 22; *In Moralia Nicomachia Expositione* [V 7], 73 M-74 A. Énfasis añadido.

²⁸ Este mismo autor hace ver que Averroes escribió sus obras de contenido religioso mucho antes de que sufriera persecución, de modo que la tesis de su insinceridad no tiene mayor fundamento (Cfr. Cruz Hernández 1957, II:22–26).

²⁹ Sobre los aspectos políticos de la lectura averroísta de Aristóteles existe una interesante discusión. Una postura muy matizada en (Campanini 2004; También en Campanini 2007, 11–32; y López Farjeat 2009).

³⁰ Sobre su relación con la religión, entre otros textos, (Leaman 1988, 126–130, 145–160). Hay que tener en cuenta que en el *Tratado Decisivo* Averroes señala que puede haber conflictos entre filosofía y

Como buen jurista, Averroes no desconoce la importancia de la justicia convencional. Lo propio de esta justicia establecida por la ley es su variación: “Dijo [Aristóteles]: algunos opinan que todas las justicias legales están sometidas a la diversificación y a la alteración, pues uno puede comprobar que lo que cierto legislador dispone como lo más adecuado varía según el tiempo y el lugar”³¹. Para tal generalización se basan en la experiencia diaria, que muestra que los legisladores establecen criterios de justicia diferentes en las distintas sociedades, lo que, según ellos, hace imposible hablar de cosas justas por naturaleza, pues piensan que aquello que es por naturaleza no está sujeto a variación, como el fuego, que según el famoso ejemplo aristotélico quema igual en Grecia que en Persia (mientras que la justicia varía). Esas opiniones llevan a absolutizar el ámbito de la justicia legal o convencional, haciendo imposible la existencia de cosas justas por naturaleza. Distinta es la opinión de Averroes, como ya se ha mostrado en su discusión con los ash’aritas:

“Pero estas justicias que se encuentran en la naturaleza no tendrían por qué variar pues su fuerza es la misma en todo tiempo o lugar, del mismo modo que la fuerza del fuego sigue la misma en todo lugar, esto es, se mueve de abajo hacia arriba en cualquier rincón [*katseh*] del mundo, independientemente del lugar o del momento en que haya sido puesto”³².

En el texto recién citado, Averroes parece ir más allá de la opinión de Aristóteles, que jamás pretendió atribuir a lo justo natural la inmutabilidad que es propia del mundo físico. En efecto, para Aristóteles toda justicia está sometida a variación, pero esto no impide que exista algo que es justo por naturaleza.

Averroes recapitula lo que venía diciendo, y vuelve a hacer la distinción entre lo justo por naturaleza y aquello que lo es por convención. Estas últimas cosas obtienen su fuerza ya por parte del uso, es decir de la costumbre, ya como consecuencia del acto del gobernante que las pone en existencia:

“De aquí que, de todas las justicias, algunas obran hacia la justicia por su propia naturaleza y otras por hábito³³; no en razón de la naturaleza que se encuentra en sus cualidades sino por el uso que uno hace de ellas”³⁴.

ley que nos obliguen a una interpretación alegórica del Corán, pero siempre se trata de asuntos teóricos. Sobre lo moral en cambio afirma que no es legítimo alegorizar, porque hay “consenso unánime” en la tradición exegética, que no deja libertad al filósofo. En suma, al margen de toda la discusión sobre su heterodoxia u ortodoxia como musulmán, esta discusión debiera quedar reducida a preguntas de la filosofía teórica. En la filosofía práctica no reconoce libertad alguna para que el filósofo discorra de manera original y se aparte de la ley coránica (Cfr. Averroes, *The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection Between the Law and Wisdom & Epistle Dedicatory*, nn. 15-16).

³¹ MCNE 23; In *Moralia Nicomachia Expositione* [V 7], 74 A. Énfasis añadido.

³² MCNE 23; In *Moralia Nicomachia Expositione* [V 7], 74 A.

³³ también se podría traducir por “industria”.

³⁴ MCNE 23; In *Moralia Nicomachia Expositione* [V 7], 74 A-B.

Es decir, en el caso de lo justo convencional, su fundamento no está en la naturaleza sino en la práctica o industria de los hombres que así lo establecen. En efecto, una determinada práctica prolongada en el tiempo lleva a que el criterio que la inspira termine por arraigar en los individuos con una intensidad semejante a las cosas cuya justicia proviene de la naturaleza, como se verá más adelante, cuando Averroes comente el famoso ejemplo del que se torna ambidiestro gracias a la constante ejercitación.

En lo que llevamos visto, cabe advertir una diferencia importante entre el texto aristotélico comentado y las palabras del Comentador. En efecto, si bien el texto original de Aristóteles no es más largo que el de Averroes, hay que reconocer que este último no presenta el dramatismo del capítulo 7 del libro V de la *Ética*, donde parece verse a Aristóteles debatiendo con un imaginario interlocutor imbuido de las ideas relativistas de los sofistas (Cfr. *EN V 7*, 1134b32-33). Averroes no tiene enfrente a nadie que tenga una fuerza especulativa similar a los sofistas, porque aunque muchas veces sean calificados por Averroes como “sofistas” sus adversarios voluntaristas (los ash’ aritas), ellos no tienen un peso intelectual semejante al de los pensadores relativistas del Siglo de Pericles. Esto explica que nuestro autor no se ocupe de algunas cuestiones que, en el texto aristotélico, son fundamentales y tienen un gran interés filosófico, como la necesidad de compatibilizar la mutabilidad de todas las formas de justicia con el hecho de que haya efectivamente cosas que son justas por naturaleza (Cfr. *EN V 7*, 1134b30).

4. La variación de las medidas

Al comentar el pasaje sobre lo justo natural, Averroes, como se acaba de decir, elude algunos temas de gran fuerza especulativa del texto que está comentando; sin embargo, su análisis tiene el mérito de detenerse con algún detalle en el final del mismo, donde Aristóteles compara la variedad de las cosas justas por convención con la que se da en las medidas que se usan en el comercio (*EN V 7*, 1134b35-1135a4), ya que son unas líneas que habitualmente son desatendidas por los comentaristas. Dice Aristóteles que la misma distinción (entre cosas que obedecen a la naturaleza y otras a la convención) también se aplica a los demás casos, pues la mano derecha es por naturaleza la más fuerte, aunque es posible que todos lleguen a ser ambidiestros (*EN V 7*, 1134b33-35). Y pone a continuación el ejemplo de las medidas, que son más grandes donde se compra (al por mayor) que donde se vende (al por menor) (*EN V 7*, 1134b35-1135a4). El ejemplo de la mano izquierda que se ejercita, muestra que la costumbre puede tener sobre el sujeto un efecto semejante a la naturaleza. La intensidad y frecuencia de los actos que dan origen a la costumbre están determinadas en una sociedad por la ley. Ella hace que aquello que hasta ese momento era indiferente y estaba abierto a diversas posibilidades, se dirija ahora en una sola dirección: “En el caso de un diestro, la mano derecha está “adiestrada” por naturaleza, mientras que

la izquierda puede ser “adiestrada” por hábito. Lo mismo ocurre en el caso de las justicias naturales y consuetudinarias³⁵, pues en las primeras la rectitud es dada por la naturaleza mientras que en las costumbres ella se da por la fuerza del hábito.

Una característica propia de la legalidad positiva consiste en estar sometida a una constante tarea de ajuste. Así, mientras en el campo natural nos encontramos muchas veces con acciones y pasiones que no admiten un más y un menos, sino que son siempre reprobables³⁶, en el terreno de lo convencional el legislador tiene que habérselas constantemente con el problema del *más* y el *menos* para obtener una solución justa. Por esta razón, los criterios de justicia convencional dependen radicalmente de las circunstancias que definan la situación de que se trate. De ahí que Averroes recoja el ejemplo aristotélico de las medidas, que no son las mismas en todos los lugares. Es más, el propio Aristóteles hace ver que en una misma *pólis* son mayores donde se compra (al por mayor) y menores donde se vende (al por menor), idea que recoge Averroes:

“La conmensuración varía más o menos, según esta o aquella ley tomada dentro de estas justicias [*shovim*] que varían por ley, esto es, entre las que son intermediarias; y aunque son muchas y varían de una nación a otra, están sin embargo, todas unidas para llevar a cabo el acto de justicia. Es como si todas las medidas [*mesuroth*] usadas en los diferentes países se volvieran iguales. Aquí están todas, aunque de diversa manera, <unidas> para cumplir el acto de igualación [*shovi*], esto es, la medición del trigo, del aceite y de las demás cosas que se pueden medir”³⁷.

Es interesante observar cómo, según Averroes, diferentes medidas pueden realizar un mismo acto de justicia, ya que, como se sabe, la justicia no consiste en dar a todos lo mismo, sino a cada uno lo que le corresponde. La justicia, por tanto, está marcada por la variabilidad, como no podía ser menos tratándose de realidades contingentes, que son las que constituyen el terreno de la praxis. Averroes vuelve a dar sus ejemplos favoritos, tomados de la religión, que por lo demás también tienen una inspiración aristotélica. Así, las medidas de las oraciones y demás actividades culturales son cambiantes y deben determinarse por la ley:

“Porque la medida no comparte la misma cantidad entre las diferentes naciones, y esto es el caso, en ciertos aspectos, también en el ámbito de las cosas justas, como en el caso de la conmensuración de las oraciones y servicios rituales [*avodoth*] en cada ley [*dath*]”³⁸.

³⁵ MCNE 23; In *Moralia Nicomachia Expositione* [V 7], 74 B.

³⁶ Cfr. *Ética a Nicómaco* II 6, 1107a9-17; In *Moralia Nicomachia Expositione* [II 6], 25 E-F.

³⁷ MCNE 23; In *Moralia Nicomachia Expositione* [V 7], 74 B-C.

³⁸ MCNE 23; In *Moralia Nicomachia Expositione* [V 7], 74 C-D. Véase sobre esto, (Quadri 1947,

Termina Averroes haciendo alusión, muy brevemente, a la relación que se da entre la justicia natural y el mejor régimen de gobierno. El texto de Aristóteles es bien conocido:

“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 uno es en todas partes el mejor según la naturaleza” (EN V 7, 1134b35-1135a5).

El Comentador señala, por su parte que si bien, de acuerdo con lo que indica la naturaleza, el régimen de gobierno apunta a una unidad, sin embargo en la medida en que nos hallamos ante sus realizaciones positivas se hace necesario hacer lugar a la variedad:

“Del mismo modo que los preceptos y las costumbres, las cosas justas no son las mismas en cada sitio. Y, aunque el gobierno de las cosas es uno en cualquier lugar por lo que toca al gobierno natural, <sin embargo>, el gobierno positivo no es uno”³⁹.

Curiosamente aquí el texto de la traducción de Venecia es mucho más explícito, pues dice que “hay un cierto modo natural de vivir que es uno en todo lugar; pero el positivo no es uno en todo lugar (*Et est quidam modus vivendi naturalis unus in omni loco: positivus autem non est unus in omni loco*)”⁴⁰. La idea de un *modus vivendi naturalis* es ajena tanto al texto aristotélico como a la traducción hebrea de Averroes. En todo caso, la idea de fondo es la misma, es decir, que la variación de los criterios de justicia queda restringida al campo de las cosas que son justas por convención, lo que no coincide exactamente con lo que decía Aristóteles, que pensaba que toda justicia, también la natural, era mudable.

Queda abierta una cuestión que ha dado origen a una amplia discusión entre los intérpretes de la *Ética*. En efecto, cuando Aristóteles dice que un solo régimen político “es en todas partes el mejor según la naturaleza”, ¿está usando esa expresión en sentido distributivo⁴¹ o absoluto⁴²? La redacción de Averroes no permite saber si él piensa que existe uno y solo un régimen que es el mejor en todas partes, o si, por

332–335).

³⁹ MCNE 23; In *Moralia Nicomachia Expositione* [V 7], 74 D.

⁴⁰ In *Moralia Nicomachia Expositione* [V 7], 74 D.

⁴¹ Así (Mulhern 1972).

⁴² Mírese (Aubenque 1998; Lockwood 2006).

el contrario, en cada lugar sólo existe un régimen que es el mejor por naturaleza, pero ésto no excluye que para dos lugares diferentes pueda haber regímenes óptimos de carácter distinto⁴³. El tema es importante porque si la pluralidad de regímenes se debe únicamente a la imperfección humana, entonces en la medida en que los hombres se acerquen al estado que mejor corresponde a la naturaleza, esa variedad deberá desaparecer. De esta manera se estará atribuyendo al modelo presentado por Aristóteles una uniformidad que parece muy ajena a la *Política*, pues se trata de una obra llena de matices, que atiende constantemente a las circunstancias fácticas en las que se realizan los ideales políticos. Lamentablemente, como se dijo, Averroes no resuelve la cuestión ni saca las consecuencias políticas que están presentes hacia el final del texto de *EN V 7, 1134b35-1135a5*, y que obviamente remiten a la reflexión aristotélica que se contiene en la *Política*, texto que Averroes no conoció.

Podemos lamentar quizá que el Comentador haya sido excesivamente escueto en sus palabras sobre el texto aristotélico del capítulo 7 del libro V de la *Ética*, pero no se puede dejar de reconocer que, pese a su brevedad, sus enseñanzas son suficientemente claras y muestran que nuestro autor, junto con apuntar a la mayoría de las cuestiones más relevantes del texto comentado, mantiene plenamente lo central del mismo, a saber, la distinción aristotélica entre las cosas justas por naturaleza y las que resultan justas en virtud de la convención. En este sentido, la interpretación de Averroes no solo es similar de la que realizó la tradición medieval posterior, representada por Alberto Magno, Tomás de Aquino y Nicolás Oresme, entre otros, sino que inaugura un modo de entender a Aristóteles que será continuado por los principales autores medievales, y que es muy diverso del que plantea Strauss. De paso, estas páginas donde Averroes se dedica a comentar el texto aristotélico sobre las cosas que son justas por naturaleza y las que son justas por convención, nos proporcionan valiosos antecedentes para resolver la vieja discusión de cuán aristotélico fue Averroes⁴⁴.

⁴³ Un panorama general de esta discusión en: (García-Huidobro 2012).

⁴⁴ El tema de la fidelidad de Averroes al pensamiento aristotélico ha sido tratado en innumerables ocasiones. Un panorama de la discusión en (Leaman 2004).

Bibliografía

- Anscombe, G.E.M. 2005. “La filosofía moral moderna”. En *La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre*. Pamplona: Eunsa.
- Aristóteles. 2005. *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*. Aristoteles Semitico-Latinus; v. 17. Leiden; Boston: Brill.
- Aubenque, P. 1998. “Aristote était-il communitariste?”. En *En torno a Aristóteles. Homenaje al profesor Pierre Aubenque*, A. Álvarez Gómez y R. Martínez Castro, 31–43. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- Averroes. 1947. “Kasf an manahiy”. En *Teología de Averroës: estudios y documentos*, M. Alonso, 334–35. Madrid: CSIC.
- . 1999. *Middle Commentary on Aristotle’s Nichomachean Ethics in the Hebrew Version of Samuel ben Judah. Critical Edition with an Introduction, notes and glossary*. Editado por L. W. Berman. Jerusalem: The Israeli Academy of Sciences and Humanities.
- Berman, L. W. 1986. “The broken mirror: Ibn Rushd and Ibn Rushd’s Aristotle on Ethics”. En *L’homme et son univers au Moyen Âge*, II:763–68. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie.
- Campanini, M. 2004. “Averroè lettore di Aristotele: un problema politico?”. En *Averroes and the Aristotelian Heritage*, editado por C. Baffioni, 35–47. Nápoles: Guida.
- . 2007. *Averroè*. Bologna: Il Mulino.
- Cruz Hernández, M. 1957. *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana*. Vol. II. Madrid: Asociación española para el progreso de las ciencias.
- . 1978. “Los límites del aristotelismo de Ibn Rušd”. En *Multiple Averroës, Actes du Colloque International organisé à l’occasion du 850° anniversaire de la naissance d’Averroës*, 129–53. Paris: Les belles lettres.
- . 1990. “El sentido de las tres lecturas de Aristóteles por Averroes”. En *Ensayos sobre la filosofía en el Al-Andalus*, editado por A Martínez Lorca, 405–27. Madrid: Anthropos.
- . 1997. *Abu-l-Walid Muhammad ibn Rushd (Averroes). Vida, Obra, Pensamiento, Influencia*. Córdoba: Caja Sur.
- Fakhry, Majid. 1991. *Ethical Theories in Islam*. Leiden: Brill.

- García-Huidobro, Joaquín. 2012. “La justicia natural y el mejor régimen en Aristóteles”. *Ideas y Valores* 61 (148): 5–21.
- García Marqués, A. 1989. *Necesidad y substancia (Averroes y su proyección en Tomás de Aquino)*. Pamplona: Eunsa.
- Gewirth, Alan. 1951. *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Groff, P.S. 2007. *Islamic Philosophy A-Z*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Harvey, S. 2007. “The Nature and Importance of Averroes’ Middle Commentary on the Ethics and the Extent of its Influence on Medieval Jewish Thought”. En *Averroes et les averroïsmes juif et latin. Actes du Colloque International (Paris, 16-18 juin 2005)*, editado por J.B. Brenet (Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, Textes et Études du Moyen Âge 40). Turnhout: Brepols.
- Hobbes, J. 2009. “Derecho natural y derecho legal en Aristóteles”. *Diánoia* 63.
- Jaffa, Harry V. 1952. *Thomism and Aristotelianism: A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nichomachean Ethics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kaufmann, A. 1984. “Die ‘ipsa res iusta’. Gedanken zu einer hermeneutischen Rechtsontologie”. En *Beiträge zur Juristischen Hermeneutik*. Köln: Carl Heymanns Verlag.
- Kries, D. 1993. “On Leo Strauss’s Understanding of the Natural Law Theory of Thomas Aquinas”. *The Thomist* 57: 215–32.
- Kuttner, S. 1936. “Sur les origines du term ‘droit positif’.” *Revue historique de droit français et étranger* 4 (15): 728–40.
- Leaman, O. 1988. *Averroes and his Philosophy*. Richmond: Curzon.
- . 2004. “How Aristotelian is Averroes as a Commentator on Aristotle?”. En *Averroes and the Aristotelian Heritage*, editado por C. Baffioni, 23–33. Nápoles: Guida.
- . 2009. *Islamic Philosophy. An Introduction*. Cambridge: Polity.
- Lewis, Ewart. 1963. “The «Positivism» of Marsiglio of Padua”. *Speculum* 38: 552–64.
- Lockwood, Th. 2006. “The Best Regime of Aristotle’s Nicomachean Ethics”. *Ancient Philosophy* 26: 355–69.

- López Farjeat, L.X. 2009. “La crítica de Averroes contra el determinismo de al-Ghazālī y los asharíes”. *Diánoia* LIV (63): 115–32.
- Luquet, G.H. 1901. “Hermann Allemand”. *Revue de l’histoire des Religions* 43-44: 407–22.
- Miethke, Jürgen. 1993. *Las ideas políticas en la Edad Media*. Buenos Aires: Biblos.
- Mulhern, J.J. 1972. “Mia monon pantachou kata physin he ariste (EN 1135a5)”. *Phronesis* 17: 360–68.
- Ollero, A. 1982. “Hermenéutica jurídica y ontología en Tomás de Aquino”. En *Interpretación del derecho y positivismo legalista*. Madrid: Edersa.
- Pérez González, M. 1992. “Herman el Alemán, traductor de la Escuela de Toledo: Estado de la cuestión”. *Minerva: Revista de filología clásica* 6: 269–84.
- Poblete, José Antonio. 2013. “Itinerario de las traducciones latinas de *Ethica Nicomachea* en el siglo XIII”. En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 31:43–68.
- Prieto, Fernando. 1998. *Historia de la ideas y las formas políticas*. Vol. II. Madrid: Unión Editorial.
- Quadri, G. 1947. *La philosophie arabe dans l’Europe Médiévale: des origines à Averroès*. Paris: Payot.
- Quillet, Jeannine. 1970. *La philosophie politique de Marsile de Padoue*. Paris: J. Vrin.
- Ramón Guerrero, Rafael. 2014. “Recepción de la *Ética Nicomachea* en el mundo árabe: la teoría de la virtud en la filosofía islámica”. *Studia graeco-arabica* 4: 315–34.
- Robinson, J.T. 2005. “The Ibn Tibbon Family: A Dynasty of Translators in Medieval Provence”. En *Be’erot Yitzhak: Studies in Memory of Isadore Twersky*, J Harris, 193–224. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rosenthal, E.I.J. 1956. “Introducción Averroes’ Commentary on Plato’s Republic”. En *Averroes’ Commentary on Plato’s Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schupp, Franz. 2009. “Einleitung”. En *Averroes, Die entscheidende Abhandlung und die Urteilsfällung über das Verhältnis von Gesetz und Philosophie. Mit einer Einleitung und kommentierenden Anmerkungen*. Vol. XXXIII. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Steinschneider, M. 1956. *Die hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*. Graz: Akademische Druck-Verl.-Anst.

- Strauss, Leo. 1971. *Natural Right and History*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- . 1989. *The rebirth of classical political rationalism: an introduction to the thought of Leo Strauss: essays and lectures*. Editado por Thomas L Pangle. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1996. *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*. Valencia: Alfons el Magnànim.
- Tamer, G. 2001. *Islamische Philosophie und die Krise der Moderne: Das Verhältnis von Leo Strauss zu Alfarabi, Avicenna und Averroes*. Leiden: Brill.
- Van den Eynde, D. 1949. “‘Ius positivum’ and ‘signum positivum’ in Twelfth-Century Scholasticism”. *Franciscan Studies* 9: 41–49.
- Zanner, M. 2002. *Konstruktionsmerkmale der Averroes-Rezeption: ein religionswissenschaftlicher Beitrag zur Rezeptionsgeschichte des islamischen Philosophen Ibn-Ruschd*. Frankfurt: Peter Lang.

Joaquín GARCÍA-HUIDOBRO
Universidad de los Andes (Chile)
jgh@miuandes.cl