

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Licenciado en Ciencias Políticas y Administración Pública

La esclavitud en Aristóteles.

Ensayo que analiza el argumento de la esclavitud por naturaleza en la obra moral de Aristóteles, o si es justa y necesaria la relación hénil.

Marco Antonio Velázquez Vergara

Asesor:
Héctor Zagal Arreguín

2004



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Gudelia Vergara, in memoriam.

Agradezco a mi familia por el apoyo inconmensurable que me han brindado;
a Adolfo Gilly, Guillermo Almería, Rhina Roux y Patricio Marcos, por la formación;
a Arturo Santillana, Vladimir Montes, Nayar López, Roberto Oseguera y Víctor García Zapata, por la amistad;
a Engelie Haupt, Dorothea Fecske, Carolina Figuereido, Jennie Pasquarella y Jill Cohen, por el cariño;
al Ejército Zapatista de Liberación Nacional y Cuauhtémoc Cárdenas, por el ejemplo;
a Gilberto López y Rivas, Jóvenes en Resistencia Alternativa y al Consejo Indígena Popular de Oaxaca-Ricardo Flores Magón,
por el compromiso libertario
y a todos aquellos que de alguna manera han contribuido con mi educación y de los cuales no hago mención porque el
espacio necesario ameritaría una extensión muy amplia.

Le agradezco a Héctor Zagal Arreguín el esmero y paciencia depositado en este proyecto de investigación y sus puntuales
observaciones, sin las cuales el trabajo realizado presentaría considerables deficiencias.

Por otro lado, no puedo dejar de mencionar al, por así llamarlo, "sujeto anónimo de la historia": al dominado, al excluido, al
degradado. Sujeto, al fin de cuentas, presente en todo momento de la historia, y que de una u otra forma resiste la
dominación y lucha con sus propias disyuntivas morales y éticas. Al ser humano, al esclavo que dio lugar a esta
investigación.

Al pueblo palestino e iraquí.

Índice de Contenidos

Introducción.	2
Capítulo I.	
1.1 Las partes del alma	10
1.1.1 Lo racional e irracional en el alma.	10
1.1.2 Parte nutritiva del alma.	13
1.2 Inteligencia y voluntad.	15
1.2.1 ¿Acto volitivo o intelectual?	18
1.2.2 La voluntad en la decisión.	20
1.3 Libre elección.	28
1.3.1 El logos.	28
1.3.2 La naturaleza del acto.	29
1.3.3 Acto voluntario e involuntario.	30
Capítulo II.	
2.1 Del Sumo Bien.	35
2.1.1 ¿Qué es el Sumo Bien?	35
2.1.2 De la felicidad.	35
2.1.3 Acto conforme al fin.	38
2.1.4 El por qué de la felicidad como Sumo Bien.	40
2.2 Virtud y felicidad.	47
2.2.1 De la virtud.	47

2.2.2	La Justicia y las virtudes intelectuales y morales.	49
2.2.3	Vida activa y vida contemplativa.	51
2.3	La experiencia y los hábitos.	58
2.4	Continencia e incontinencia.	64
2.4.1	El sujeto moderado.	69
2.4.2	Moderación e intemperancia.	70
2.4.3	La firmeza y la blandura.	71
2.5	La virtud sobrehumana y la bestialidad.	74

Capítulo III.

3.1	El hombre libre.	77
3.1.1	Contexto histórico.	77
3.1.2	Zoon politikon: Animal político.	79
3.1.3	Relación Hombre-propiedad.	81
3.2	Polis y libertad.	84
3.2.1.	Comunidad política.	84
3.2.2	Justicia y ley en la polis.	87
3.2.3	Polis y finalidad humana.	89

Capítulo IV.

4.1	La Familia y la Ciudad.	92
4.1.1.	La función social de la familia.	92
4.1.2	Las formas de relación en el hogar.	95
4.2	La división del trabajo en el hogar.	100

4.2.1 Libres y esclavos.	100
4.2.2 La crematística.	101
4.2.3 Trabajadores libres y trabajadores esclavos.	104
4.3 Mando y obediencia.	110
4.3.1 El mando y la subordinación como una obra en común.	110
4.4 ¿Vida en común?	115
4.4.1 ¿Libertad individual o libertad en común?	115
4.4.2. La libertad de los helenos.	118
Capítulo V.	
5.2 El esclavo.	121
5.1.1 El problema de la esclavitud.	121
5.1.2. ¿Quién es el esclavo?	124
1.2 El papel social de la esclavitud.	130
5.2.1 ¿Qué función cubrían los esclavos en la antigüedad?	130
5.2.2 ¿Por qué inicia la esclavitud?	131
5.2.3 Esclavitud pública y privada.	136
1.3 La esclavitud por naturaleza.	137
5.3.1 Almas libres y esclavas.	137
5.3.2 La esclavitud por naturaleza.	140
1.4 ¿Por qué la esclavitud?	144
5.4.1 ¿Qué es la esclavitud?	144
5.4.2 ¿Es necesaria la esclavitud?	147
1.5 La autarquía.	151

5.5.1 El ser humano y la noción de la libertad en la antigüedad.	151
5.5.2 La autarquía aristotélica.	155
Conclusiones.	157
Bibliografía.	166

Introducción.

I

El *Corpus aristotelicum* es uno de los textos filosóficos más comentados en Occidente. En torno a él se reúne una variada gama de lectores y escuelas de pensamiento. El ámbito moral no es la excepción, pues su obra ética goza de un ascendiente muy importante hasta la actualidad. Es necesario pensar en la discusión entre liberales y comunitaristas.

La filosofía moral de Aristóteles sigue manteniendo, en algunos aspectos, una vigencia sorprendente. Basta señalar la rehabilitación contemporánea de la teoría de las virtudes, en particular de la prudencia, que está presente en *Verdad y método* de Godaner. Como lo señala Antonio Gómez Robledo -En su Introducción de la *Ética Nicomáquea* y la *Política* de Aristóteles: “La *Ética Nicomáquea* (...) es todavía, en su mayor parte, de un verdor inmarcesible, y refulge aún como la consumada obra de arte de la moralidad.”¹

Algunos aspectos de la ética aristotélica parecen haber sido rebasados por circunstancias y análisis posteriores. Así, algunos estudiosos de su pensamiento, ven en el contexto aristotélico determinaciones fundamentales que orientaron sus posiciones acerca del comportamiento humano; las cuales le impidieron comprender problemas relevantes, como, por ejemplo, su visión de la esclavitud por naturaleza. Tal controversia, dio origen a la presente investigación.

Este estudio pretende explicar por qué Aristóteles justificó la esclavitud por naturaleza. Un análisis meticuloso y responsable de los postulados morales de esa época me

¹ Antonio Gómez Robledo, “Introducción”, en *Aristóteles. Política/Ética Nicomáquea*, México, Ed. Porrúa, 1998, p. XXVI.

llevó a estudiar su organización social y a entender las aseveraciones de Aristóteles respecto a conducta humana.

Me llamó la atención constatar que en idioma español fuera escasa la bibliografía especializada sobre un tema tan controversial, el cual se señala como una inconsistencia en el sistema filosófico de Aristóteles. Supongo que el desinterés de los investigadores por este tema se debe al supuesto moderno tendiente a declarar la abolición de la esclavitud. También puede deberse a la tendencia moderna de estudiar los efectos y obviar las causas.

En mi caso, estudiar la esclavitud por naturaleza en Aristóteles surgió principalmente por dos situaciones: la primera, descubrir que la libertad tal como se conoce en la modernidad –obligadamente individual- no existió en la antigüedad. La noción de hombres libres implicaba una comunidad de relaciones entre sujetos interactuantes en la sociedad. La segunda, se originó al querer explicar la relación mando-subordinación existente en aquellos momentos, y la cual sobrevive aún en la actualidad: entender porque los seres humanos se basan en lazos sociales jerárquicos.

La presente obra no tiene como fin juzgar a priori las afirmaciones de Aristóteles, sino apuesta a tratar de entender y, en su caso, explicar los aspectos centrales de la esclavitud que el estagirita entiende como natural. No pretendo hacer una apología de la esclavitud, sino observar las diferencias argumentativas del autor de la *Política* y la *Ética Nicomáquea*, acerca de la esclavitud por convención y la esclavitud por naturaleza.

Al entender las variaciones entre los tipos de esclavitud analizados, será posible explicar la diferencia natural entre los seres humanos utilizada por Aristóteles para comprender la relación de amos y esclavos y, en general, la relación de mando-obediencia en la Grecia antigua. Diferencia que aún se manifiesta en algunas de nuestras costumbres.

Todavía en 1960 las diferencias raciales eran utilizadas para argumentar que los norteamericanos provenientes de África (negros) debían sentarse aparte de los norteamericanos europeos (blancos) en el transporte público. En nuestro país la diferencia racial tuvo sus secuelas en las ciudades reales, donde se obligaba a los mexicanos indígenas a descender de las aceras cuando pasaba un mexicano mestizo o blanco.

Los argumentos que postuló el estagirita ayudan a retomar el debate de la diferencia natural entre los seres humanos para entender sus alcances morales y evitar manifestaciones xenófobas. Entender los argumentos utilizados por el estagirita al justificar la esclavitud natural es de ayuda cuando se explica por qué existe el mando y se da la obediencia entre los seres humanos.

II

De las interpretaciones hechas al *corpus* existe una donde se asegura que el contexto histórico de Aristóteles determina su visión de la esclavitud, y otra donde esto se hace aparecer como una inconsistencia en su análisis. En definitiva, era inevitable que el contexto histórico influyera en sus razonamientos políticos y morales y el resultado de sus investigaciones se refiriera a la experiencia observada en su tiempo.

Existen temas donde Aristóteles pasa por alto comprobaciones indispensables si se consideran con rigor científico sus investigaciones, en las que resaltan los comentarios relacionados con el aspecto racial para definir la esclavitud por naturaleza. Aunque él basa el análisis de la esclavitud natural en su propuesta moral -donde la experiencia ocupa un

papel importante, pues la forma de convivencia estipula la realización de una finalidad ética- son evidentes imprecisiones de consideración.

Dice Aristóteles: “Sobre el régimen, mejor, el que se proponga hacer una investigación adecuada, es necesario que determine primero cuál es la vida más preferible”²; y él lo hace, pero no desarrolla aspectos importantes para explicar el comportamiento humano, como la voluntad, mismos que le hubieran permitido cambiar cuestiones relacionados con la esclavitud. Por ejemplo, si el estagirita hubiera comprendido la capacidad del ser humano para, basado en la voluntad, lograr una catarsis individual, el papel de la enseñanza-aprendizaje en la relación mando-obediencia habría cambiado algunos aspectos fundamentales de la teoría de la esclavitud por naturaleza.

No se sabrá con exactitud tal suposición, lo que si es seguro es que Aristóteles tiene la intención de considerar argumentos científicos en sus investigaciones, “puesto que nos proponemos considerar, respecto de la comunidad política, cuál es la más firme de todas para los que son capaces de vivir lo más conforme a sus deseos, hay que examinar también las otras formas de gobierno.”³

También se debe considerar que Aristóteles trató de desarrollar la idea de un ser humano con perfiles psicológicos y sociales diferentes; lo cual, aunque limitado, le permitió hacer avanzar sus investigaciones en áreas desconocidas en su tiempo. “El filósofo de Estagira capta y refleja perspicazmente en numerosos puntos la totalidad intensiva del ser social, es esto lo que hace de él el autor de la primera gran síntesis ética (...) el hecho de

² Aristóteles. *Política*, Barcelona, Ed. Gredos, versión de Manuela García Valdés, 2000. Para esta cita ver VII, 1, 1123a, 14ss. Se advierte que todos los textos de Aristóteles mencionados se citarán con el sistema universal de Becker: autor, título, libro, capítulo, columna y renglón, y todos los vocablos del griego que se transliteren serán citados sin acentos para evitar confusiones.

³ Aristóteles, *Pol.*, II, 1, 1260b, 27ss.

haber sido el primero en comprender la esencia ontológica, a saber, el carácter social del hombre.”⁴

El tema de la esclavitud es de interés científico para los estudiosos de las Ciencias Sociales, no sólo por la actualidad y vigencia del problema sino porque, por lo menos en Occidente, fue y sigue siendo decisiva para el establecimiento de las formas de relación social. Por poner uno de los ejemplos más representativos: en la llamada *cuestión indiana* la teoría de la esclavitud natural jugó un papel determinante. La diferencia e inferioridad natural de los seres humanos fue el argumento utilizado para conquistar, establecer un sistema social y sentar las bases de futuras relaciones, entre ellas la construida por el imperio norteamericano con otros pueblos.

II

La investigación se divide en cuatro capítulos. En el primero se analiza la capacidad deliberativa que caracteriza al hombre (*logos*). Se toma el análisis del *logos* para entender la idea del alma en Aristóteles, y las divisiones que hace de ella: la parte racional o intelectual y la parte irracional; dividida a su vez en dos partes: la vegetativa y la desiderativa.

Basado en la división de las partes del alma elaborada por Aristóteles, se estudian las relaciones de mando-obediencia en la sociedad antigua, problema que se aborda con mayor profusión en el capítulo tercero y cuarto, pero en este capítulo sirve para abrir el debate acerca de la formación ética necesaria en la sociedad griega del periodo clásico.

⁴ Ágnes Heller. *Aristóteles y el mundo Antiguo*, Barcelona, Ed. Península, 1983, p. 374.

El segundo capítulo hace eco de la idea del *Bien Supremo* propuesto por Aristóteles. Se analiza cuál es el tipo de felicidad a la que aspira el hombre libre, y la relación intrínseca entre virtud y felicidad, para entender porque toda virtud aspira a la felicidad. La investigación llega al estudio de los hábitos, y si estos son buenos o malos, pues, al pertenecer a un ámbito moral y realizarse por el carácter práctico de la ética, son de tal condición.

Las virtudes tienen un papel determinante en la experiencia ética, sobre todo la prudencia, pues esta virtud es la encargada del juicio recto en todas las decisiones hechas por los seres humanos. No se tocan cada una de las virtudes que enumera Aristóteles, porque lo importante reside en explicar el comportamiento bueno o, según la situación, el vicioso.

Al final del capítulo se aborda el tema de la continencia y la incontinencia, como también el comportamiento intemperante y el bestial. Se intenta explicar y entender por qué para el estagirita una vida virtuosa le permite al hombre ser dueño de sí mismo.

En el tercer capítulo, se analizan las características del hombre libre en Grecia. Se estudia el lugar geográfico y simbólico en el que se desarrolla dicho comportamiento: La *polis*. Aquí se explica por qué libertad y *polis* son un binomio indivisible para la civilización Griega.

Los tres primeros capítulos fueron destinados al análisis del contexto social y las propuestas teóricas de la ética aristotélica con la intención de utilizar estas herramientas para el estudio de la esclavitud por naturaleza. La hipótesis utilizada se basa en la siguiente pregunta: en qué medida el contexto histórico de Aristóteles influyó en su pensamiento y cómo es posible explicar la relación de mando-obediencia en nuestros días.

En el cuarto capítulo se estudia la *polis* griega o ciudad-Estado, centrandolo análisis en uno de sus elementos constitutivos: la familia. Se analiza la existencia de una división del trabajo en la ciudad, según la actividad y origen de sus integrantes, con la intención de comprender el sustento social de la esclavitud. También se estudia esta misma relación al interior del hogar: el trabajo concerniente a los miembros libres y el trabajo de los esclavos.

Este apartado trata el tema de la crematística, observando que para Aristóteles en este arte reside la administración y adquisición de las cosas necesarias para el hogar. Aristóteles hace una división entre los trabajos realizados por los libres por naturaleza y los esclavos por naturaleza para afirmar socialmente la diferencia natural entre los seres humanos. En la ciudad también existe una división entre el trabajador libre y el esclavo, relación que se analiza para comprender mejor el sistema social de la Grecia aristotélica.

Se aborda la relación mando-obediencia en el contexto de la antigüedad para entender el fundamento práctico de la esclavitud por naturaleza y de otros tipos de relaciones ahí existentes; como la que se da entre ciudadanos, padres e hijos. Al cerrar este capítulo se hace una pregunta ¿vida en común?; la cual se articula por el siguiente razonamiento: ¿si de los hombres libres nacen siempre hombres, y de los hombres buenos no descienden siempre hombres buenos, qué es lo que justifica la esclavitud por naturaleza? Con lo que se busca entender y explicar la importancia que Aristóteles deposita en la estructura social de la *polis*, y en la experiencia humana.

En el quinto capítulo se aborda directamente el tema de la esclavitud. Por primera vez en la investigación se analizan sistemáticamente las características que, según Aristóteles, posee el esclavo. Para poder lograrlo, se articulan dos preguntas centrales ¿quiénes son los esclavos de esa época? y ¿cuál es su función social? Aristóteles propone una diferencia entre esclavo y esclavitud por naturaleza, o entre esclavos por convención y

esclavos por naturaleza. La división se retoma para entender por qué en algún momento de su argumentación Aristóteles justifica como necesaria la relación héril, tratando de explicar en cuáles circunstancias lo hace.

Se aborda el tema de la autarquía en su connotación autosuficiente. Cualidad *sine qua non* del hombre libre que le permite asegurar la vida activa dentro de una comunidad. Autonomía relativa según el concepto griego de la *phronesis*, donde se marca una diferencia estructural entre quienes poseen el *logos* y quienes sólo lo perciben, y que ubica en la comunidad política a los seres libres y a los esclavos.

Por último, se aborda el papel social de la esclavitud, analizando el lugar que cumple dentro de la sociedad, y tratando de explicar por qué aparece la esclavitud en la sociedad. Este pasaje resulta inconcluso, no solo porque intenta explicar la esclavitud en el sistema griego de la antigüedad, sino porque quiere responder a la pregunta de por qué la esclavitud fue aceptada como una relación social, y por qué subsisten aún relaciones de dependencia entre los seres humanos.

Al llegar a las conclusiones, el lector se dará cuenta que las motivaciones de la presente investigación fueron cubiertas. En su totalidad, la enfocada en explicar los argumentos de la esclavitud planteados por Aristóteles; parcialmente, en lo relacionado con explicar el motivo y fundamento de las relaciones de mando-obediencia y dominación-subordinación, pues son materia de un debate más amplio e inconcluso, en el que tendremos la oportunidad de participar como comunidad para enriquecerlo.

Capítulo I

1.1 Las partes del alma.

1.1.1 Lo racional e irracional en el alma.

El ser social aristotélico es un sujeto determinado por su realidad. También es un ser meticulosamente diseccionado en su amplitud ética, y universalmente conocido por la dicotomía racional-irracional empleada en la filosofía peripatética. Estudiar a ese sujeto complejo en sus alcances y repercusiones y entenderlo en su contexto es una de las tareas emprendidas por esta investigación. Entender cómo y por qué Aristóteles concibe al esclavo por naturaleza, es otro de los objetivos trazados.

Referir que Aristóteles propone una división racional e irracional en el alma humana sirve para comprender uno de los argumentos centrales de la investigación: mostrar una desigualdad natural basada en la participación del *logos*⁵, y cómo este factor influye en el comportamiento libre y la argumentación de esclavitud por naturaleza. De esta manera, se pueden entender, en su contexto, frases como la siguiente: “La generalidad de los hombres se muestran del todo serviles al preferir una vida de bestias.”⁶

Al final, la investigación aportará elementos para el entendimiento de las relaciones de mando-subordinación; pero antes es necesario explicar cómo Aristóteles concibió tal relación en la propia alma humana. Lo primero que hay que entender es que el sujeto social

⁵ Locución griega que enuncia la capacidad intelectual de los seres humanos. Es una de las ideas centrales de la obra moral aristotélica y de la filosofía helena, pues contempla en un solo concepto la capacidad racional, la facultad de articulación de palabra y la característica antigua de considerar al ciudadano de una ciudad-Estado (*polis*) ser ético y animal político. Por la importancia del concepto, me abstengo de citarlo textualmente de las obras de Aristóteles para poder hacerlo en el momento más indicado.

⁶ Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, Barcelona, Ed. Gredos, versión de Julio Pallí Bonet, 2000, I, 5, 1095b, 20ss.

de la Grecia antigua tomado como modelo por el autor aparece como un ser psicológico: ser dotado de razón, con la facultad de decidir sobre sí y sobre lo que le rodea.

El ser psicológico que propone Aristóteles es un ser animado por una fuerza motriz que impulsa sus actos desde su exterior⁷, y que actúa según la parte del alma que guía su movimiento. Para Aristóteles, lo superior e inferior en los seres vivos existe por la jerarquía entre las partes del alma; lo cual se define por la parte que dirige y determina la desigualdad natural entre los hombres. “El ser está constituido, en primer lugar, de alma y cuerpo, de los cuales uno manda por naturaleza y el otro es mandado.”⁸

En Aristóteles el ser humano está guiado por la parte racional del alma, pues gracias a que se rige por la razón es considerado un animal político o *zoon politikon*.⁹ Es necesario utilizar en este momento el concepto de hombre en sus alcances enunciativos para el género humano y no en su acepción sexual, que podría confundir el sentido; aunque para Aristóteles el ser humano masculino sea el único capacitado para regirse por el *logos*, como más adelante se verá.

Sin embargo, nacer hombre no asegura que la parte racional del alma sea la que ejerza su superioridad sobre la parte irracional y pueda cumplirse así con la finalidad moral del ser humano. Para el filósofo todos los seres vivos cuentan con alma, más la parte capacitada para mandar sobre las demás es la que caracteriza a los seres superiores y a los

⁷ Jonathan Barnes. *Aristóteles*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1987, pp. 107-108.

⁸ Aristóteles. *Pol.*, I, 5, 1254a, 34ss.

⁹ “Pues la voz es signo de dolor y de placer, por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos y otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y eso es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad.” Aristóteles *Pol.*, I, 1, 1253a, 11ss.

inferiores.¹⁰ Por lo tanto, la forma de ejercicio del mando en el alma determina el papel de lo inferior y lo superior en los seres humanos.

Es posible (...) observar en el ser vivo el dominio señorial y el político, pues el alma ejerce sobre el cuerpo el dominio señorial y el político, pues el alma ejerce sobre el cuerpo un dominio señorial, y la inteligencia sobre el apetito un dominio político y regio. En ellos resulta evidente que es conforme a la naturaleza y conviene para el cuerpo ser regido por el alma, y para la parte afectiva ser gobernada por la inteligencia y la parte dotada de razón, mientras que su igualdad o la inversión de su relación es perjudicial para todos.¹¹

Otro de los puntos importantes en la teoría moral de Aristóteles reside en cómo, argumentando desde la división del alma, propone una división en géneros de vida; es decir, formas de comportamiento determinadas por la parte del alma utilizada para decidir. “Así el vulgo y los más groseros los identifican con el placer (al bien y la felicidad, sic) y, por eso, aman la vida voluptuosa. Los principales modos de vida son, en efecto, tres: la que acabamos de decir, la política y, en tercer lugar, la contemplativa.”¹²

Existe una parte racional y una irracional en el alma humana, de la cual depende una vida activa y contemplativa, si se vive según el mandato de la primera, y una vida pasional y bestial, si responde a la segunda. Para el filósofo, las partes del alma y la jerarquía natural entre ellas es determinante para establecer los géneros de vida; es decir, las formas de comportamiento de la conducta humana.

La teoría de las partes del alma que Aristóteles propone es fundamental para entender su idea acerca del comportamiento libre y la esclavitud por naturaleza. Es necesario indicar cómo esta división sustenta las formas de comportamiento: “No es sin razón que los hombres parecen entender el bien y la felicidad partiendo de los diversos

¹⁰ “Todos deben participar de ellas (de las virtudes morales, sic), pero no de la misma manera, sino sólo en la medida en que es preciso a cada uno para su función. Por eso el que manda debe poseer perfecta la virtud ética (pues su función es sencillamente la del que dirige la acción, y la razón es como el que dirige la acción); y cada uno de los demás, en la medida en que le corresponde.” Aristóteles. *Pol*, I, 13, 1260a, 16ss.

¹¹ Aristóteles. *Pol.*, I, 5, 1254b, 2ss.

¹² Aristóteles. *EN*, I, 5, 1095b, 19ss.

géneros de vida”¹³, y entender cómo sustenta uno de los elementos más consistentes de la filosofía de Aristóteles: la ética. “Finalmente, por lo que respecta a las pasiones se dice que nos mueven, pero en cuanto a las virtudes y vicios se dice que no nos mueven, sino que nos disponen de cierta manera.”¹⁴

1.1.2 Parte nutritiva del alma.

Si los sujetos actúan con una disposición correcta, llámese buena, podrán cumplir con la naturaleza del ser humano. Si el comportamiento del ser humano se guía por la acción moral buena, se entiende que éste está utilizando correctamente sus facultades. Veamos cómo es que Aristóteles llega a tales consideraciones.

La parte irracional del alma se divide en la parte nutritiva y sensitiva. La primera es común a todos los seres vivos porque es la causante del crecimiento físico. “De lo irracional, una parte parece común y vegetativa, es decir, la causa de la nutrición y el crecimiento; pues esa facultad del alma puede admitirse en todos los seres que se nutren y en los embriones, y esta misma también en los organismos perfectos.”¹⁵ La parte sensitiva es propia de los seres vivos capacitados para moverse. De ella se desprende el sentir dolor y placer.

La existencia de los seres irracionales depende de la nutrición y el apetito, los cuales no van más allá de la satisfacción de la necesidad reproductiva. Según el Estagirita, como este comportamiento es común a todos los seres vivos no reclama mayor demostración. Sin embargo, la división entre seres racionales e irracionales muestra cierta complejidad cuando

¹³ Aristóteles. *EN*, I, 5, 1095b, 16ss.

¹⁴ Aristóteles. *EN*, II; 5, 1106a, 7ss.

¹⁵ Aristóteles. *EN*, I, 13, 1102a, 29ss.

concluye que los seres humanos participan de manera distinta de la razón o, mejor dicho, es el mando del *logos* lo que establece la separación entre seres superiores e inferiores.

También en el alma debemos considerar no menos la existencia de algo contrario a la razón, que se le opone y resiste. (...) Pero esa parte también parece participar de la razón, como dijimos, pues al menos obedece a la razón en el hombre continente, y es, además, probablemente más dócil en el hombre moderado y varonil, pues todo concuerda con la razón. Así también lo irracional parece ser doble, pues lo vegetativo no participa en absoluto de la razón, mientras que lo apetitivo, y en general lo desiderativo, participa de algún modo, en cuanto que la escucha y obedece.¹⁶

Si los seres humanos tienen la capacidad de razonar debe existir una condición en su comportamiento que los hace diferentes. La finalidad de esta investigación no aspira a estudiar la superioridad e inferioridad entre los seres irracionales sino a establecer en qué tipo de actitud se fundamenta la diferencia natural entre los hombres. Así, entramos de lleno al debate de lo superior e inferior en las partes del alma.

¹⁶ Aristóteles. *EN*, I, 13, 1102b, 24ss.

1.2 Inteligencia y voluntad.

Aristóteles dedica parte de su filosofía moral a explicar su noción de comportamiento ético entre los seres humanos; postula que existe una forma de comportamiento regido por la moderación en el comportamiento, al que designa como *ortos logos* o recta razón.

El término medio es indispensable para identificar las cualidades del ser humano. Cuando el ser humano actúa según su naturaleza, se afirma racionalmente frente a sus semejantes y ante él mismo, porque sus actos van dirigidos a cumplir su finalidad propia. El ser humano, al decidir comportarse éticamente, elige mantenerse en un estado moral que lo aleja del exceso y del defecto.

Si sobre el deseo de comer algo dulce, que en sí es placentero, el sujeto interpreta que comer más de lo indicado le ocasionará un nivel alto de azúcar y una posible diabetes, aunque en el momento sea muy placentero y, por el contrario, dejar de hacerlo lo privaría del placer de degustarlo, aunado a una insuficiencia de carbohidratos necesarios para el buen funcionamiento del organismo, este sujeto tendrá que decidir comer el dulce suficiente para que su organismo funcione bien y le provoque el placer de degustarlo y, además, se sienta satisfecho por cuidar su salud.

Si el ser humano quiere cumplir con su naturaleza tendrá que sujetarse a los designios de su razón sobre las opciones presentes a lo largo de su existencia. La finalidad del ser humano implica mantener un estado racional de moderación sobre las pasiones: mantener un término medio entre el exceso y el defecto. Lo anterior se consigue únicamente por la razón.

La prudencia, del griego *phronesis*¹⁷, o recta razón es la cualidad de identificación del hombre libre, porque gracias a ella el ser humano logra actuar bajo el completo influjo de la razón. En este sentido, si el ser humano utiliza la deliberación racional es definido como un ser social, pues utiliza correctamente las facultades que lo ubican en la cúspide de todo el reino animal.

La *phronesis* es una virtud intelectual porque se encuentra en la parte racional del alma; sin embargo, y a diferencia de las otras virtudes intelectuales (la sabiduría, la inteligencia, entendimiento, etc.), la prudencia tiene como función mandar sobre las virtudes éticas (la liberalidad, la magnificencia, la mansedumbre, la sinceridad, etc.),¹⁸ para que se mantengan en el justo medio. “La prudencia es un modo de ser racional verdadero y práctico respecto de lo que es bueno y malo para el hombre.”¹⁹

La prudencia le permite al ser humano decidir correctamente sobre las pasiones, lo cual implica una deliberación adecuada con relación al exceso y defecto para mantenerse en el justo medio. “La prudencia es una virtud integral (...) la posesión plena de la prudencia implica la posesión del resto de las virtudes.”²⁰ Tener tal actitud corresponde a un comportamiento ético, pues es correcto y apegado a la virtud aquello decidido por el prudente en cada acción.

Aristóteles señala a las virtudes intelectuales como las encargadas de percibir las cosas que no pueden ser de otra manera (como la lógica y en general las ciencias) y a las

¹⁷ “Puesto que hemos dicho ya más arriba que se debe elegir el término medio, y no el exceso y el defecto, y que el término medio es tal cual la recta razón dice. (...) Y hay un cierto límite de los términos medios que decimos se encuentran entre el exceso y el defecto y que existen en concordancia con la recta razón”. Aristóteles. *EN*, VI, 1, 1138b, 19ss.

¹⁸ “Son dos las partes racionales: una, con la que percibimos las clases de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra, con la que percibimos los contingentes.” Aristóteles. *EN*, VI, 1, 1139a, 7ss.

¹⁹ Aristóteles. *EN*, VI, 5, 1140b, 3ss.

²⁰ Héctor Zagal. “La argumentación aristotélica contra el socratismo”, en Carlos Llano Cifuentes, *et al.* *Ensayos Aristotélicos*, México, Publicaciones Cruz O.-Universidad Panamericana, 1996, p. 105.

virtudes intelectuales prácticas del estudio de las cosas contingentes o lo que está en el ser humano transformar y aprender gracias a la experiencia. De las primeras nace la ciencia y de las segundas la ciencia ética o del comportamiento humano.

También la virtud se divide de acuerdo con esta diferencia, pues decimos que unas son dianoéticas y otras éticas, y, así, la sabiduría, la inteligencia y la prudencia son dianoéticas, mientras que la liberalidad y la moderación son éticas. De este modo, cuando hablamos del carácter de un hombre, no decimos que es sabio o inteligente, sino que es manso o moderado; y también elogiamos al sabio por su modo de ser, y llamamos virtudes a los modos de ser elogiados.²¹

Un apunte importante en la argumentación del estagirita para tratar de explicar este planteamiento, utilizado en la supuesta división de la parte racional del alma, es el siguiente.

“La función de ambas partes intelectivas es, por tanto, la verdad; así pues, las disposiciones según las cuales cada parte alcanza principalmente la verdad, éstas son las virtudes de ambas.”²² Conjunción utilizada en este texto para explicar el comportamiento humano en general, pues quien participa totalmente del *logos* es un ser libre.

Por el contrario, quien no tiene completa su capacidad deliberativa es imposible que se mantenga en la recta razón dicta por el entendimiento. “En los hombres apestosos o viciosos y que se hallan mal muchas veces el cuerpo gobierna al alma, pues prefieren las ventajas corporales a las del alma; esto porque están mal dispuestos y fuera de la naturaleza.”²³

Al considerar Aristóteles la división en el alma racional del ser humano busca explicar el proceder de la razón, tanto en su implicación intelectual como de acción moral, basado en una premisa axiomática fundamental: todo se rige según su finalidad natural. El ser humano actúa éticamente porque así puede desarrollar su naturaleza y cumplir con su

²¹ Aristóteles. *EN*, I, 13, 1103a, 5ss.

²² Aristóteles. *EN*, VI, 2, 1139b, 11ss.

²³ Tomás de Aquino. *Comentarios a la política de Aristóteles*, Navarra, España, Ed. GUNSA, versión de Pedro Alvernia y Ana Mellea, 2001, I, 2, 34.

finalidad.²⁴ La existencia del ser humano está basada en su comportamiento, por eso se dice que la acción es el ámbito indiscutible de la libertad.

Tener *phronesis* significa saber actuar “con buen sentido”. En un momento dado. Ya desde el comienzo, el concepto de *phronesis* aparece vinculado al de libertad; actuar con libertad relativa –con libertad moral- se considera siempre en Atenas una conducta al servicio de la comunidad.²⁵

1.2.1 ¿Acto volitivo o intelectual?

“Dado que la virtud se refiere a pasiones y acciones”²⁶, y estas últimas están caracterizadas por una serie de condicionantes sociales. El Estagirita postula que la acción es acto de libertad en cuanto manifestación del intelecto humano. Señala que la acción necesita valerse de la voluntad y de la inteligencia, pues cuando el sujeto delibera y mantiene con firmeza una decisión el acto es correcto. La elección es necesaria para que la deliberación se manifieste en acción, y esto sucede cuando el objeto sobre el que se delibera pasa por el juicio particular de quien juzga. La libertad es un acto del hombre, pero ésta no es el acto en sí, y no todo acto, pues es necesario que el acto se rija bajo preceptos éticos. Quien se vale de la deliberación racional para actuar es un ser libre.

El principio de la acción es, pues, la elección –como fuente de movimiento y no como finalidad-, y el de la elección es el deseo y la razón por causa de algo. De ahí que sin intelecto y sin reflexión y sin disposición ética no haya elección, pues el bien obrar y su contrario no pueden existir sin reflexión y carácter.²⁷

En los dos párrafos anteriores se resume apretadamente la concepción aristotélica acerca de la acción humana. Si bien inacabada en ciertos aspectos, mantiene su relevancia por la innovadora manera de incluir aspectos psicológicos en el estudio y explicación de la

²⁴ Aristóteles en la *Política*, postula que “La naturaleza es fin. En efecto, lo que cada cosa es, una vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza, así de un hombre, de un caballo o de una casa.” I, 2, 1252b, 31ss. Postula también que “Si, pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí mismo (...) es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor.” *EN*, I, 2, 1094a, 18ss.

²⁵ Ágnes Heller. *Op. Cit.*, pp. 15-16.

²⁶ Aristóteles. *EN*, III, 1, 1108b, 30ss.

²⁷ Aristóteles. *EN*, VI, 2, 1139a, 31ss.

conducta humana. Para Aristóteles, la acción pasa por un procedimiento propiamente psicológico. Conclusión a la que llega porque considera al ser humano como un ente capaz de decidir sobre él mismo y sobre su entorno. Acerca de lo anterior, Ágnes Heller comenta:

Aristóteles sabe muy bien que el hombre es un *zoon politikon*, que su ser moral empieza con su ser social: el problema de saber qué determina la formación primera de la psique del hombre, a saber, el período en el que el mismo condicionamiento superior no es todavía social -en un estadio embrionario, podríamos decir, o en la primera infancia- es un problema psicológico, indiferente desde el punto de vista moral. El hombre es un ser moral ya formado y más o menos autónomo en el ámbito psicológico y en el ámbito social dado.²⁸

Aristóteles no despeja totalmente el sentido de la elección o la acción humana. “Por eso, la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente y tal principio es el hombre.”²⁹ Y no lo hace porque, a diferencia de la escuela tomista –que siguió sus postulados filosóficos-, su teoría de la acción humana muestra deficiencias, sobre todo en lo que respecta al aspecto de la voluntad. “La noción de voluntariedad aristotélica es ambigua y confusa. La *boulesis* es sobre los fines y la *proairesis* sobre los medios (...), la *proairesis* (...), implica necesariamente razón.”³⁰

Es de suma importancia la, llámese así, *indefinición* que encontrada en la teoría de la acción aristotélica. Como señala Carlos Llano Cifuentes “Si consideramos que la duda cruza en Aristóteles toda su *Ética Nicomáquea*, inclinándose unas veces hacia una versión intelectualista de la libertad, otras una voluntarista”³¹. *Indefinición* basada en lo que Heller denomina “autonomía relativa”, con la cual ha sido identificada la acción moral de los seres humanos en la filosofía aristotélica para diferenciarla de una “determinación absoluta”

²⁸ Ágnes Heller. *Op. Cit.*, p. 278.

²⁹ Aristóteles. *EN*, VI, 2, 1139b, 5ss.

³⁰ Héctor Zagal. *Ensayos Aristotélicos*, p. 115.

³¹ Carlos Llano. “La reflexión de la *proairesis* aristotélica”, en *Ensayos Aristotélicos*, p. 30.

común en los pensadores precedentes³². “Es una ruptura del razonamiento, porque Aristóteles introduce con franqueza un elemento apetitivo.”³³

Importante, también, porque para los tomistas la libertad será presentada como “libre arbitrio”, y esta acción tendrá su fundamento en la forma de “elección” propuesta por el pensador estudiado. La teoría de la acción en Aristóteles contempla una limitante de origen: “La ausencia de una teoría completa de la voluntad lleva a Aristóteles a quedarse encerrado –después de oscuros titubeos- en las redes del intelectualismo.”³⁴ Si se concede que “su concepto de autonomía relativa es más amplio que el de voluntad, y, obviamente, que el de opción. Voluntad y elección son las diferentes formas de manifestarse la autonomía pero no son idénticas a esta.”³⁵

1.2.2 La voluntad en la decisión.

Aristóteles especifica que “el principio de la acción, es pues la elección –como fuente de movimiento y no como finalidad”; es decir, cuando el ser humano actúa decide sobre algo. Para referir posteriormente: “y el de la elección es el deseo y la razón por causa del algo.” Hay que recordar que el apetito al que se refiere el Estagirita es intelectual. Aristóteles no orienta su definición a una posición definitiva entre el apetito racional y el raciocinio sino que los utiliza de manera indiferencia o los presenta juntos. “Este conocimiento sensible de un objeto apetitoso corre paralelo a la ausencia de un conocimiento moral intelectual (...) Recuérdese que el conocimiento ético es un hábito: la prudencia (...) El hombre prudente

³² Que consistía en una determinación de los actos del hombre por una moral inmanente o basada en lo supraterráneo y no en la experiencia.

³³ Héctor Zagal. *Ensayos Aristotélicos*, p. 112.

³⁴ Héctor Zagal. *Ensayos Aristotélicos*, p. 98.

³⁵ Ágnes Heller. *Op. Cit.*, p. 279.

sabe *hic et nunc* si algo es bueno y tiene las virtudes convenientes para ejecutar la acción bella”³⁶

En la teoría de la acción aristotélica se muestra una separación entre aquello que parece ser regido por el ámbito de la voluntad y lo que entra en dominio directo de la razón. Desde el momento mismo en que Aristóteles divide el aspecto racional del alma en dos segmentos: “a la primera vamos a llamarla científica y a la segunda, razonadora”³⁷, se puede ubicar un debate que no carece de interés para los fines de la presente investigación. Si la parte racional del alma se divide en dos por la naturaleza de los fines que persigue –y como se ha dicho, la virtud de ambas es buscar la verdad de sí mismas-, en esta investigación nos preguntamos ¿Por qué es importante saber de las partes del alma para conocer el fundamento argumentativo de la esclavitud por naturaleza en Aristóteles? La respuesta es contundente: porque por los fines que persigue cada parte del alma y el mando de cada una de ellas –y de sus facultades- sobre las otras, depende la forma de comportamiento de los seres humanos.

Tres cosas hay en el alma que rigen la acción y la verdad: la sensación, el intelecto y el deseo. De ellas, la sensación no es principio de ninguna acción, y esto es evidente por el hecho de que los animales tienen sensación, pero no participan de acción. Lo que en el pensamiento son la afirmación y la negación, son, en el deseo, la persecución y la huida; así, puesto que la virtud ética es un modo de ser relativo a la elección, y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento, por esta causa, debe ser verdadero, y el deseo recto, si la elección ha de ser buena, y lo que (la razón) diga (el deseo) debe perseguir. Esta clase de entendimiento y de verdad son prácticos. La bondad y la maldad del entendimiento teórico y no práctico ni creador son, respectivamente, la verdad y la falsedad (pues esta es la función de todo lo intelectual); pero el objeto propio de la parte intelectual y práctica, a la vez, es la verdad que está de acuerdo con el recto deseo.³⁸

A partir de aquí se formula una acotación importante en la división y relación jerárquica de las partes del alma. Si la sensación no es útil para la acción, en cuanto de ésta

³⁶ Héctor Zagal. *Ensayos Aristotélicos*, pp. 113-114.

³⁷ Aristóteles. *EN*, VI, 1, 1139a, 14ss.

³⁸ Aristóteles. *EN*, VI, 2, 1139a, 20ss.

no se desprende la más mínima elección, queda subordinada a la sección que participa de forma integral de la razón. La jerarquía entre las partes del alma racional se encuentra justificada por el fin que persiguen, pues si la parte racional-científica busca la verdad de las cosas como finalidad, la parte racional-razonadora busca la verdad de acuerdo con lo que es correcto y adecuado para el hombre. Así, en la parte racional y práctica tiene lugar el debate acerca de la voluntad; porque si el intelecto subordina al deseo en la finalidad que busca el ser humano, en el orden de la acción no siempre el intelecto antecede al deseo. Es decir, si la voluntad ve hacia los fines, también se maneja en el ámbito de los medios para alcanzar los fines que los seres humanos persiguen por naturaleza.

Proceder de esta manera en la concepción aristotélica es comprensible si se toma en cuenta que la libertad que se conocía en la antigua Grecia está caracterizada por el peso crucial que tiene el entramado social: eticidad (libertad) como garante de la acción. “Aristóteles carece de una teoría de las facultades lo suficientemente desarrollada como para hacer este análisis y, en definitiva, como para explorar el concepto de libertad.”³⁹ Por tal motivo, tanto la libertad como es concebida actualmente como la voluntad en el sujeto moderno son casos desconocidos en el pensamiento del estagirita, y por el mismo motivo, las conclusiones a las que llega distan mucho de lo que han arrojado estudios más recientes.

Lo que se puede resaltar en la teoría de la acción es un análisis a cerca del proceso de la decisión: movimiento de la parte racional del alma que contempla tanto a los deseos como al intelecto. El acto de la libertad no se concibe únicamente como un proceso mental, aunque es en el alma donde se da la deliberación y se apetezca por voluntad, sino que necesita de un proceso exterior: tanto social como basado en la experiencia personal. El problema a tratar es el acontecimiento de un ordenamiento mental en el sujeto; es decir, el

³⁹ Héctor Zagal. *Ensayos Aristotélicos*, p. 119.

proceso de razón-deseo que se presenta en el hombre al tener la intención de actuar. Cabe resaltar, nuevamente, que el acto en sí no hace libre al hombre ni es libre por sí mismo, pero se necesita actuar para que el ser humano se manifieste como ente libre.

Y como el objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es deliberadamente deseado, la elección será también un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance, porque, cuando decidimos después de deliberar, deseamos de acuerdo con la deliberación.⁴⁰

Tal controversia es uno de los debates que aún sigue prestándose para el diálogo directo entre los pensadores de la filosofía aristotélica. Carlos Llano, citando a Tomás de Aquino, propone la siguiente solución.

La cuestión quedó, decimos, resueltamente definida por Santo Tomás en uno de los puntos de mayor interés antropológico surgido de un cuerpo de doctrina que, como el aristotélico, es a su vez inequívocamente intelectualista. A renglón seguido de haber representado la duda de Aristóteles sobre la potencia humana a la que le corresponde elegir (si es una voluntad que entiende o un entendimiento que quiere), afirma con expresión prudente pero firme <<lo primero es más verdadero, esto es, que [la elección] es un acto de la voluntad *en orden a la razón*>>, pues <<elegir es el acto de la voluntad relacionado con el entendimiento que le propone un bien como más útil al fin>>.⁴¹

Siguiendo con la reflexión en *Summa Contra Gentes*: “Así como los apetitos actúan mediante la pasión, la voluntad actúa mediante la elección.”⁴²

Es necesario preguntarse ¿qué es lo que posibilita la acción? Existe una ambigüedad, pues si al entendimiento se le presentan dos realidades prácticamente iguales, la inteligencia habrá de deliberar sobre estas opciones y valerse de la voluntad para actuar sobre una de ellas. Ante este problema Carlos Llano, argumenta lo siguiente: “Por ello sabiamente, Tomás de Aquino no pone en el entendimiento la última palabra de la

⁴⁰ Aristóteles. *EN*, III, 3, 1113a, 10ss.

⁴¹ Carlos Llano. *Ensayos Aristotélicos*, p. 31.

⁴² Tomás de Aquino. *Suma contra Gentes*, México, Ed. Porrúa, traducción de Carlos Ignacio González, 1977. II, c., 60. En cursivas en el texto original.

acción”⁴³: “Cuando la razón considera una realidad, entonces la quiere; pero cuando considera otra, entonces quiere lo contrario. Y esto ocurre por la debilidad de la razón que no puede juzgar que es lo mejor absolutamente.”⁴⁴

Tal entendimiento tiene que valerse de la voluntad para decidir y la voluntad tiene que depender de la inteligencia para deliberar con orden a lo mejor. ¿Qué es aquello que inicia la acción? La voluntad propone un motivo a la inteligencia para que delibere sobre él y la inteligencia mueve a la voluntad para que le proponga ese motivo, decidiendo la inteligencia sobre el motivo y la voluntad actuando sobre la propuesta. Lo anterior podría llevar a una repetición infinita sin que se llegara a una conclusión, pues “la razón (...) no puede juzgar que es lo mejor absolutamente.” Para esta situación existe un argumento que Tomás de Aquino retoma del Estagirita con el que se intenta despejar el dilema.

De ahí que sea necesario afirmar que en el primer movimiento de la voluntad, ésta se mueve por el impulso de algún motor exterior, como concluye Aristóteles en algún capítulo de la *Ética Eudemia*.⁴⁵

Al llegar a este punto, Aristóteles finiquita la reflexión. “De alguna manera, lo divino es en nosotros la causa de nuestras acciones.”⁴⁶ Sin embargo, no resuelve totalmente el problema, pues no especifica de qué parte del alma racional se desprende el primer impulso de la acción. Héctor Zagal, propone la reflexión siguiente. “La voluntad impera sobre el entendimiento, pues la voluntad no es una potencia cognoscitiva, sino apetitiva. Ella sólo puede querer lo que el entendimiento le presenta. Sin embargo, la voluntad puede

⁴³ Carlos Llano. *Ensayos Aristotélicos*, p. 33.

⁴⁴ Tomás de Aquino. *Compendio de Teología*, Madrid, España. Ed. Rialp, 1980. III, q. 18, a. 6, ad 3.

⁴⁵ Tomás de Aquino. *Compendio de Teología*, I-II, q. 9, a 4, c.

⁴⁶ Aristóteles. *Ética Eudemia*, México, UNAM, versión de Antonio Gómez Robledo 1994, VIII, 2, 1247b, 34ss.

imperar sobre el entendimiento y pedirle (...) al entendimiento que conozca o no conozca.”⁴⁷

Imperativo de la voluntad que nos lleva a un dilema moral, pues si la voluntad dirige, con influjo sensible, al intelecto cierto deseo, la voluntad puede “engañar” a la razón. “Es decir, del análisis del influjo e imperio de la voluntad sobre el entendimiento, particularmente sobre el modo como la voluntad obliga al entendimiento a mostrar determinados aspectos atractivos del objeto elegido, soslayando los aspectos negativos.”⁴⁸

Se manifiesta un espacio importante para la ética. Lo presento de esta forma porque en el resquicio entre la voluntad y el entendimiento conceptualmente existe un “espacio”, mismo que se puede “llenar” por una elección ética, la cual puede ser correcta o incorrecta moralmente hablando. La *phronesis* cubre en Aristóteles el espacio que se deja en la parte racional del alma de acuerdo a una visión ética, y la cubre porque es el “contacto” entre la las virtudes morales y las intelectuales, guiando correctamente los deseos para que los seres humanos cumplan con su finalidad ética.

La concepción de libertad en Aristóteles reafirma una vez más su carácter de *phronesis*, porque el ser humano es capaz de regirse correctamente y con miras dirigidas hacia su finalidad. “La explicación en términos de causas finales es explicación en términos del <<bien>>. Las causas finales son primeras causas porque equivalen a la <<descripción de las cosas>>.”⁴⁹ La libertad se manifiesta como autonomía relativa del ser humano.

¿Qué puede significar la autonomía en esta formulación? Ni más ni menos que el hombre es la causa de sus propios actos, que su individualidad –independientemente de su génesis- contribuye en cuanto a la realización de un acto. La autonomía del hombre es relativa porque en las interacciones de individuo y sociedad, a saber, en la esfera de la moral, es casi imposible que el individuo sea la única causa del acto y sus consecuencias

⁴⁷ Héctor Zagal. *Ensayos Aristotélicos*. p. 118.

⁴⁸ Héctor Zagal. *Op. Cit.*, p. 111.

⁴⁹ Jonathan Barnes. *Aristóteles*, pp. 122-123.

(...) La voluntad del hombre es <<libre>> si éste decide de manera autónoma y si es capaz de un deseo conciente y racional.⁵⁰

Si la acción de la voluntad o del intelecto se realiza apuntando a un fin ¿Cuál será este fin y de que naturaleza? Se ha dicho que el Estagirita comenta que el “objeto propio de la parte intelectual y práctica” es “es la verdad de acuerdo con la recta razón.” Se tiene que la “verdad” de la acción humana es el “recto deseo”, es decir, el comportamiento ético.

Aristóteles ataja con un argumento moral las implicaciones de sus reflexiones, valiéndose de la observación práctica de las acciones que experimentamos para verificar y, en su caso, establecer en que consiste la decisión y cuál es el acto libre. “La función de ambas partes intelectivas es, por tanto, la verdad; así pues, las disposiciones según las cuales cada parte alcanza principalmente la verdad, éstas son las virtudes de ambas.”⁵¹

En la diferenciación del bien y el mal el acto pasa por una deliberación subjetiva que orienta al hombre a regirse por la razón o desviarse de ella. Siendo el acto libre aquel que se guía buscando lo bueno, siendo lo bueno aquello que se rige por la inteligencia.

La reflexión de por sí nada mueve, sino la reflexión por causa de algo y práctica; pues ésta gobierna, incluso, al intelecto creador, porque todo el que hace una cosa la hace con vistas a algo, y la cosa hecha no es fin absolutamente hablando (ya que el fin es relativo de algo), sino la acción misma, porque el hacer bien las cosas es un fin y esto es lo que deseamos.⁵²

El principio de la acción “como fuente de movimiento” es la elección, pero la finalidad de la naturaleza humana es la virtud absoluta. “El objeto de la voluntad es el bien en general, o mejor dicho, el bien en absoluto, de ahí que ningún bien particular (...) pueda

⁵⁰ Ágnes Helles. *Op. Cit.*, pp. 279-280.

⁵¹ Aristóteles. *EN*, VI, 2, 1139b, 11ss.

⁵² Aristóteles. *EN*, VI, 2, 1139b, 1ss.

determinarla. Los apetitos sensibles no gobiernan, aunque si influyen a la voluntad. La elección voluntaria es auténticamente una elección autárquica.”⁵³

Para Aristóteles es libre quien puede realizar la felicidad; y es feliz quien se comporta éticamente y vive con autarquía.⁵⁴

⁵³ Héctor Zagal. *Ensayos Aristotélicos*. p. 117.

⁵⁴ Al referir el término Autarquía se entiende “En griego *autárkela* (autarquía), incluye el poseer lo necesario y lograr una vida feliz” También se define como “Independencia económica (autarquía), es decir, que (la *Ciudad* o *pólis*) produzca lo suficiente para la alimentación de su población.” Manuela García Valdés en Aristóteles. *Pol.*, I, 2, Cfr. 18 y I, 1, 2 Cfr. 1. Aristóteles la define de la siguiente manera. “Consideramos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada.” *EN*, I, 5, 1097b, 14ss.

1.3 Libre elección.

1.3.1 El logos.

El *logos* es la esencia del ser humano, pues en ella reside su capacidad de deliberar y generar pensamientos y articularlos en palabras. Es por eso que Aristóteles fundamenta en la posesión del *logos* la principal división de los seres vivos: la división de los seres vivos está sustentada en su participación o carencia del elemento racional en sus almas. Establece, de esta manera, la diferencia entre todos los animales y el animal que participa de la razón y la posee íntegramente. Distingue al hombre del reino de la mera existencia vegetal y el sensitivo, del que participan también los animales no racionales, para situarlo en un nivel superior de vida, al estar facultado para comunicar sus pensamientos y organizarse socialmente para cubrir sus necesidades.

Aristóteles argumenta lo racional y lo irracional en la Naturaleza y por naturaleza⁵⁵ para referirse al *logos*. Pero aún aquellos seres que gozan del *logos*, en el interior de su alma mantienen la división irracional-racional; misma que explica más no agota la idea misma del *logos*, pues los seres humanos se encuentran gobernados por la parte racional del alma, por lo que se dice acertadamente que el hombre es un *zoon politikón* que posee el *logos*.

Sin embargo, hablar del *lógos* no solamente es hablar de la virtud racional, sino es hacer referencia al *zoon politikon* como actividad regida por un comportamiento ético. Solo así, se puede entender que el *logos* sea la “actividad propia del ente que tiene razón”, y,

⁵⁵ Como se sabe, Aristóteles es conocido como el filósofo de la naturaleza por tomar a ésta como principio dialéctico de su construcción teórica. Sin embargo, también se caracteriza por mostrar una propuesta abierta a la experimentación de la actividad humana, en la que el concepto central de Naturaleza se puede entender de dos maneras: ya sea en el sentido de principio-finalidad de una cosa que se desarrolla de acuerdo a su naturaleza o en el de esa misma cosa como parte integrante de la Naturaleza; por ejemplo, en la idea del hombre libre y el esclavo por naturaleza y la idea del Ser humano en la Naturaleza.

como actividad, el ente que la posee, se encuentra en medio de una situación que la filosofía moral del estagirita plantea y resuelve en los siguientes términos: “Pero aquél (el ser dotado de razón, *síc*), por una parte, obedece a la razón, y por la otra, la posee y piensa.”

¿Qué puede influir en mayor medida en la confirmación de la idea de hombre integro? Para Aristóteles, la segunda situación es determinante para que el hombre se rija mediante los preceptos de la ética y el *logos* aparezca como capacidad intelectual y operativa del ordenamiento ético.

Como esta virtud racional tiene dos significados, hay que tomarla en sentido activo, pues parece que primordialmente, se dice en esta acepción. Sí, entonces, la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón, y así, por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno.⁵⁶

El *logos* se presenta como capacidad intelectual que unifica en un mismo ente las virtudes intelectuales y las virtudes éticas. La moral aristotélica propone desde el plano de lo social hasta la conformación psicológica de sujeto, pasando por el ámbito económico.

Decimos que la función del hombre es una cierta vida, y esta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además es una vida entera.⁵⁷

1.3.2 La naturaleza del acto.

Se habló del binomio racional-irracional elaborado por Aristóteles en su disertación acerca de la capacidad del ser humano para regirse por la razón, concluyendo que en esta capacidad del hombre se encuentra un tiempo diferido entre el momento en que se origina el pensamiento y el momento en que se llega a la acción. Es necesario explicar como es que se lleva a cabo, en el *ethos* del ser humano, la facultad de deliberar y decidir sobre sus

⁵⁶ Aristóteles. *EN*, I, 7, 1098a, 2 a 9ss.

⁵⁷ Aristóteles. *EN*, I, 7, 1098a, 12 a 19ss.

acciones de forma ética, con la intención de entender la naturaleza del hombre libre y del esclavo por naturaleza.

Para Aristóteles, la libre elección o autonomía relativa se refleja en los actos, con lo que, en su vida práctica, el ser humano ejerce la facultad de elegir. “Los que actúan deben considerar siempre lo que es oportuno.”⁵⁸ Para Aristóteles el ser humano libre se distingue del esclavo por saber actuar según la dictamine la razón.

La acción que resulta de una previa elección reafirma la división que Aristóteles había hecho entre los animales que carecen de razón y el hombre, pues gracias a que existe una decisión deliberada sobre algo que se persigue, el movimiento que se realiza al actuar se sostiene en un acto racional. Por el momento, se estudiará la forma en que los actos son divididos para el análisis y como estos se relacionan con la deliberación que lleva al principio del acto a regirse por los lineamientos estipulados por la ética.

1.3.3 Acto voluntario e involuntario.

La importancia otorgada por Aristóteles al estudio de las acciones del ser humano se explica por la enorme dedicación que en la filosofía de la antigüedad se daba a la observación del comportamiento humano para encontrar sus propios fines. La finalidad explícita de los tratados morales era buscar la felicidad; de ella se desprenden finalidades implícitas, como contribuir con ideas y ejemplos a la salvaguarda y mejora de las instituciones y la organización política.

La propuesta moral del Estagirita es la más acabada en lo que se refiera a la unión del comportamiento humano moralmente correcto y la forma de organización social que

⁵⁸ Aristóteles, *EN*, I, 2, 1104a, 8ss.

puede resultar. Esto se da porque sus investigaciones tienen un plano experimental y práctico. De ahí la enorme investigación antropológica que se documenta en la *Política*.

La ética de Aristóteles, como toda ética antigua en general, es una ética de fines que se oriente a partir de la noción de la felicidad como fin supremo o último de la vida práctica. Lo que distingue la ética de Aristóteles de otras formas de ética teleológica o de eudaimonismo es el peculiar modo en que Aristóteles construye y elabora su jerarquía de fines y, junto con ello, el peculiar modo en que caracteriza desde el punto de vista del contenido la noción de felicidad.⁵⁹

No es casual que Aristóteles sea el primero en detenerse a tomar con meticulosidad científica la importancia derivada del proceso psicológico en el comportamiento humano, y que también sea el precursor de la economía política y la sociología, al analizar el papel que desempeñan los factores sociales en la conformación del carácter de los hombres, y como las ciudades se desarrollan de acuerdo al carácter de sus habitantes. En la *Política* I-1 se puede constatar el sustento de las anteriores afirmaciones. “Debemos examinar lo relativo a las acciones, como hay que realizarlas, pues ellas son las principales causas de la formación de los diversos modos de ser.”⁶⁰

Aristóteles divide en su *Ética Nicomáquea* las acciones del ser humano en involuntarias y voluntarias. Al acto involuntario Aristóteles lo define de la siguiente manera: “cosas involuntarias son las que se hacen por fuerza o por ignorancia.”⁶¹ Si los actos que son ejecutados por fuerza o por ignorancia son involuntarios, es necesario indagar a qué se refiere Aristóteles cuando habla del acto forzado y del acto ignorante. El acto forzado aparece cuando el agente se ve obligado a actuar en contra de su decisión; mientras que el acto guiado por la ignorancia, aunque proceda del agente, este lo realiza fuera de razón.

⁵⁹ Alejandro Vigo. *La concepción aristotélica de la felicidad*, Santiago-Chile, Universidad de los Andes, 1997, p. 17.

⁶⁰ Aristóteles. *EN*, II, 2, 1103b, 30ss.

⁶¹ Aristóteles. *EN*, III, 1, 1110a, 1ss.

El Estagirita señala que los actos llevados por la fuerza son los siguientes: “es forzoso aquello cuyo principio es externo y de tal clase que en él no participa ni el agente ni el paciente.”⁶² El acto forzado es aquel que se impone, sin necesidad de que el sujeto delibere o que se ejerza aún en contra de la voluntad de éste, pero, al observar con detenimiento, el acto forzado es aquel que no pasa por la deliberación del sujeto y lo obliga, pues habiendo ya deliberación, no es posible que alguien haga algo sin que medie la voluntad propia.

Si el acto forzado se ejerce por el impulso de la naturaleza, como la fuerza de un tornado o de una caída al vacío, lo voluntario es aquello que pasa por una elección. Aristóteles estipula que es también involuntario el acto que se hace basado en la ignorancia, pues, la ignorancia es ausencia de saber o desinformación. Por ignorancia tan sólo se puede tomar aquello que, cubierto de una información no-verídica, causa molestia cuando se ve el resultado de esa mala acción o cuando se conoce verdaderamente. “Todo lo que se hace por ignorancia es no voluntario, pero, si causa dolor y pesar, es involuntario.”⁶³

Si se actúa por ignorancia, nos dice el estagirita, únicamente se tomará como acto no voluntario aquel que después de haberse realizado cause pena y arrepentimiento a quien así actúa, pues el ignorante deberá tener la intención de valerse de la inteligencia para lamentarse de su estado actual de ignorancia y aspirar a uno basado en la razón. El anterior criterio no es aplicado para el acto que, aún siendo no voluntario, no es involuntario en cuanto estaba en el agente no actuar “por ignorancia”; es decir, saber o evitar aquello por lo que ha actuado con ignorancia. Para explicar esta diferencia, Aristóteles habla del borracho o el colérico, diciendo que si bien estos actúan con la conciencia perturbada, también es

⁶² Aristóteles. *EN*, III, 1, 1110a, 2ss.

⁶³ Aristóteles. *EN*, III, 1, 1110b, 18ss.

cierto que estaba en ellos no padecer este estado: actúan no sabiendo lo que deben hacer, pero por esa omisión en su obrar es que su acto es voluntario, pues dependió de un ejercicio anterior de la elección el decidir embriagarse o encolerizarse más de lo debido y sin justificación.

Ahora, el término <<involuntario>> tiende a ser usado no cuando alguien desconoce lo conveniente, pues la ignorancia en la elección no es causa de lo involuntario sino de la maldad, como tampoco lo es la ignorancia universal (pues ésta es censurada), sino la ignorancia con respecto a las circunstancias concretas y al objeto de la acción.⁶⁴

Aristóteles define al acto voluntario en los siguientes términos: “lo voluntario podría parecer que es aquello cuyo principio está en el mismo agente que conoce las circunstancias concretas en las que radica la acción.”⁶⁵ Es decir, quien actúa voluntariamente es aquel que tiene el *logos* como posesión integral y se vale de toda su capacidad para decidir en cualquier situación.

¿Cuáles son las condicionantes de la acción voluntaria? Se dijo que la voluntad y la inteligencia son dos elementos que componen la acción humana y se valen mutuamente de la deliberación y del deseo para integrarse en la psique del sujeto. Aristóteles analiza la acción humana, en lo que respecta a los fines y los medios. “El deseo se refiere más bien al fin, la elección a los medios conducentes al fin (...), porque la elección, en general, parece referirse a cosas que dependen de nosotros.”⁶⁶ Sin olvidar que el deseo se manifiesta al proponer intelecto una acción, y se realiza después de que el intelecto decide a cerca de lo que se le propone.

Aristóteles hace énfasis en dos elementos que le parecen fundamentales; primero, la obligatoriedad para que el acto libre se desprenda de un carácter virtuoso; segundo, que el

⁶⁴ Aristóteles. *EN*, III, 1, 1110b, 30ss.

⁶⁵ Aristóteles. *EN*, III, 1, 1111a, 22ss.

⁶⁶ Aristóteles. *EN*, III, 2, 1111b, 27ss.

acto voluntario, al apegarse a la virtud, sea en todo momento placentero y el involuntario sea, por oposición, doloroso en cualquier momento.

Aristóteles no descarta la amplitud de circunstancias que rodean al hombre, por lo que no intenta reducir todos los aspectos de la vida a su diferenciación entre actos voluntarios e involuntarios. Acepta la multiplicidad de formas en las que se puede manifestar la actividad humana; sin embargo, no alcanza a proponer una mixtura de estas manifestaciones, que a la postre le impedirán contemplar un cambio radical dentro del comportamiento humano y, por añadidura, también transformaciones abruptas en el seno social. “La posibilidad de apartarse de las normas generales para acceder a ideas, juicios y actos de valor superior sólo exclusivas de los periodos y estructuras sociales dinámicas, preñadas de futuro. En la época de Aristóteles no existen ni podían existir estas desviaciones positivas que, por el contrario, serán un tema básico del Renacimiento.”⁶⁷

El filósofo tiene la enorme cualidad de haber integrado en su análisis moral una capacidad autónoma del hombre que le permite contemplarlo con una libertad no imaginada con anterioridad, por supuesto, sin deshacerse de una cualidad importantísima del sistema social de la antigüedad: el sentido moral de pertenecía a una ciudad-Estado. La concepción de libertad del Estagirita es una apuesta a la inminente emancipación del hombre de la divinidad, que si bien limitada, es suficiente para hacer avanzar a la filosofía occidental en sus pretensiones de explicar la conducta humana.

⁶⁷ Ágne Heller. *Op. Cit.*, p. 295.

Capítulo II

2.1 Del Sumo Bien.

2.1.1 ¿Qué es el Sumo Bien?

Entre las escuelas de filosofía que antecedieron al estagirita, el bien soberano o sumo bien representa la aspiración práctica del comportamiento. Tal postulado no escapó al pensamiento del filósofo, para quien el sumo bien es aquel que está por arriba de todos los demás⁶⁸; pues no tiene comparación y es deseable sobre todas las cosas. Para él, lo mejor sobre todas las cosas es la felicidad. “Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz.”⁶⁹

La felicidad para Aristóteles es lo máspreciado para el hombre de juicio: a ella apuntan los actos buenos y en ella se logra la perfección ética. Aristóteles define en la *Ética Nicomáquea* al bien soberano o *Sumo Bien*: “La felicidad es una actividad del alma de acuerdo a la virtud perfecta.”⁷⁰

2.1.2 De la felicidad.

La idea que Aristóteles tiene acerca de la felicidad es muy distinta a la construida en la modernidad. Es diferente porque en la antigüedad el comportamiento y su regulación ética estaba basado en un fin determinado por los medios, mientras la ética moderna propone la

⁶⁸ “La felicidad, (...) la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud, los deseamos en verdad, por sí mismos (...), pero también los deseamos a causa de la felicidad, pues pensamos que gracias a ellos seremos felices. En cambio, nadie busca la felicidad por estas cosas, ni en general por ninguna otra.” Aristóteles. *EN*, I, 7, 1097b, 1ss.

⁶⁹ Aristóteles. *EN*, I, 4, 1095a, 15ss.

⁷⁰ Aristóteles. *EN*, I, 13, 1102a, 5ss.

idea de un *beber ser*, basada en un ámbito más abstracto que concreto. La ética que influye en el pensamiento del filósofo es conocida como teleológica (del griego *telos*, fin), y se caracteriza por establecer que la felicidad es un fin realizable por todos los humanos, en cuanto estos son seres dotados de razón; su ética postula la necesidad de un ordenamiento normativo que busca hacer realizable la felicidad de los seres humanos mediante la acción ética. “Aristóteles en su ética defiende una concepción *normativa* y no meramente conativo-descriptiva de la felicidad, la cual aspira a presentarse como objetivamente válida para el hombre en general, en cuanto ser dotado de razón.”⁷¹

Para el Estagirita las fuerzas externas a los seres humanos (Naturaleza, Dios, Destino) son determinantes en su existencia. Sin embargo, el ser humano es capaz de obrar de acuerdo a su razón, y, de esta manera, mantener un espacio autónomo en sus decisiones.

El hombre virtuoso, aunque deba sufrir las mayores penalidades, es feliz porque, obrando en todo momento según la virtud, haciendo siempre lo que debe, vence al destino, es capaz de dominarlo. El incremento de la autonomía humana produce la idea de que la felicidad es el bien supremo y, en correspondencia, de que el bien es la felicidad.⁷²

La felicidad que postula el filósofo observar las circunstancias particulares en cada situación sin perder de vista un ordenamiento moral basado en la virtud, pues la felicidad de cada ser humano depende de las acciones que vaya tomando en cada circunstancia particular. Alejandro Vigo presenta en los siguientes términos esta cuestión.

En el caso de la ética eudaimonística de la antigüedad, el problema central reside en el hecho de que no parece sin más, posible derivar sin residuo la *totalidad* del contenido concreto de la representación del deber a partir la sola idea de la plena realización personal del sujeto, concebida ésta en términos inmanentistas.⁷³

⁷¹ Alejandro Vigo. *Op. Cit.*, p. 25.

⁷² Ágnes Heller. *Op. Cit.*, p. 363.

⁷³ Alejandro Vigo. *Op. Cit.*, p. 107.

Pensar que la realización de la felicidad particular puede provocar un cierto egoísmo es verídico en parte. No obstante, la felicidad de cada uno depende en gran medida de la relación con los demás. La solución es planteada en los siguientes términos: es necesario un espacio moral adecuado (*polis*) para que los seres humanos alcancen la felicidad, *ergo*, un hombre llega a ser feliz si convive dentro de una comunidad política en el cual las virtudes sean práctica común.

En la concepción de Aristóteles, los que modernamente llamamos deberes para con los demás quedan integrados, al menos en cierta medida, como momentos constitutivos de la propia felicidad del sujeto, en cuanto éste sólo será genuinamente feliz allí donde actúe de conformidad con la virtud.⁷⁴

El sujeto ético en Aristóteles tiene la capacidad para decidir sobre su destino y alcanzar la felicidad por él propuesta. En este sentido, la propuesta aristotélica con relación a la felicidad puede sintetizarse en los siguientes términos: el ejercicio adecuado de la razón es primordial para llegar a ser feliz; la capacidad deliberativa es lo que caracteriza al animal racional en contraposición de los animales irracionales, y saber valerse de esa capacidad autónomamente, es lo que identifica al animal político. De esta forma se dimensiona el perfil ético de los seres humanos. Aristóteles viene a delinear una peculiaridad sustantiva del ser ético, al manifestarse a favor de una felicidad integral exclusiva de los seres libres.

Hablar del esclavo por naturaleza en la óptica aristotélica de la felicidad comprende diferenciar al hombre libre en distintos fines y postulados; pues si bien es cierto el esclavo por naturaleza no es infeliz, no concibe la felicidad que otorga el ser y saberse dueño de su destino. Aristóteles comenta que “El esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa.”⁷⁵ Y en la *Ética Nicomáquea* hace un comentario del placer que es capaz de sentir el esclavo y su lugar frente a la felicidad. “Y cualquier hombre, el esclavo no menos

⁷⁴ Alejandro Vigo. *Op. Cit.*, p. 105.

⁷⁵ Aristóteles. *Pol.*, I, 13, 1260a, 13ss.

que el mejor hombre, puede disfrutar de los placeres del cuerpo; pero nadie concedería felicidad al esclavo, a no ser que le atribuya a él también vida humana. Porque la felicidad no está en tales pasatiempos, sino en las actividades conforme a la virtud.”⁷⁶

El por qué y el cómo es materia de un debate posterior. Por el momento, tan sólo se trata de hacer referencia a lo que implica la felicidad para el hombre libre.

La felicidad aristotélica es *enérgeia*, acción, actividad. Sólo el hombre activo se siente a gusto en este mundo, puesto que sentirse a gusto es realizarse día tras día. Ser feliz significa ser capaz de actuar y sentir que la realidad está a nuestro servicio. La felicidad es conquistar todos los días la confianza en uno mismo, tanto en el plano social como individual.⁷⁷

2.1.3 Acto conforme al fin.

Como quedó expuesto con anterioridad (ver *supra* 1.4.2, § 89), es objeto de la voluntad mirar hacia los fines. La actividad humana, independientemente de la entidad del alma que proponga inicialmente la acción sobre lo que se decide, busca la felicidad. Sin embargo, no todas las acciones de los seres humanos logran la felicidad, porque en algunas ocasiones las decisiones tomadas se dirigen a un fin equivocado, pues se puede confundir la felicidad de la virtud con cualquier otra cosa; como por ejemplo, el placer corporal. “Para el hombre bueno, el objeto de la voluntad es el verdadero bien; para el malo, cualquier cosa.”⁷⁸

La ética aristotélica es una ética teleológica que ubica a la felicidad como un fin deseable por sí mismo. Aristóteles razona en estos términos: si la felicidad es un bien en sí mismo, este bien tiene que contener todas las aspiraciones de la acción humana. Lo anterior es aceptado por el estagirita, pero aparece un inconveniente: como el sujeto decide sobre los medios que están a su alcance, puede errar al momento de elegir la acción o medio por el que puede alcanzar el bien mayor; por ejemplo, un enfermo verá en la salud la felicidad,

⁷⁶ Aristóteles. *EN*, X, 6, 1177a, 6ss.

⁷⁷ Ágnes Heller. *Op. Cit.*, p. 362.

⁷⁸ Aristóteles. *EN*, III, 4, 1113a, 25ss.

como verá la felicidad en los bienes materiales quien esté sumido en la miseria. Si bien la salud y la riqueza material son bienes, no lo son en sentido absoluto, pues no se desean por sí mismos sino porque este tipo de bienes (*haplós*, en griego) son necesarios para alcanzar un bien mayor. “Pues hemos dicho que (la felicidad) es una cierta actividad del alma de acuerdo con la virtud. De los demás bienes, unos son necesarios, otros son por naturaleza auxiliares y útiles como instrumentos.”⁷⁹

La concepción teleológica del pensamiento aristotélico cruza por toda su construcción de ser humano: Desde su pertenencia al reino animal hasta su complejidad psicológica. Una muestra representativa de cómo Aristóteles ordena su propuesta moral es la premisa siguiente: “La naturaleza, como decimos, no hace nada en vano.”⁸⁰ Si todo ser y objeto conocido cuenta con una naturaleza, y esta naturaleza tiene una función, es de suponerse que el hombre cumpla con una función según esta naturaleza. En este sentido, se entiende que el ser humano cumple con su naturaleza al hacer un uso adecuado de sus facultades y regirse bajo el designio de la razón.

La explicación en términos de causas finales es explicación en términos del <<bien>>, (...) Las causas finales son primeras causas porque equivale a la <<descripción de la cosa>>. (...) Las causas finales no se imponen a la naturaleza por medio de las consideraciones teóricas, sino son observadas en la naturaleza.⁸¹

Para argumentar a favor de las causas finales Aristóteles plantea que, como no son una invención teórica de los seres humanos, no deben ser buscadas en todas partes. “Pero aunque Aristóteles sostiene que las causas finales deben buscarse por todo el mundo terrenal, no hay que encontrarlas literalmente en todas partes.”⁸² Para seguir la lógica con la que el estagirita maneja su ética teleológica se debe tener en cuenta que la finalidad de un

⁷⁹ Aristóteles. *EN*, I, 9, 1099b, 26ss.

⁸⁰ Aristóteles. *Pol.*, I, 2, 1253a, 8ss.

⁸¹ Jonathan Barnes. *Op. Cit.*, pp. 122-123.

⁸² Jonathan Barnes. *Op. Cit.*, pp. 124-125.

ser está determinada por su función y, sobre todo, su necesidad; pues tan necesario es para el hombre vivir en sociedad para que sus facultades se desarrollen adecuadamente, como necesario es para el pez vivir en el agua para poder reproducirse.

El comportamiento natural y la estructura natural suelen ser causas finales –porque la naturaleza no hace nada en vano. Pero las causas finales están constreñidas por la necesidad –la naturaleza hace lo mejor que puede <<en cada circunstancia>>; y algunas veces no hay ninguna causas final para descubrir.⁸³

Al final, Aristóteles se basa en su idea de naturaleza para apuntalar su ética teleológica: si algo existe en el universo es porque tiene una función en la naturaleza y, mientras existe, hace lo que su naturaleza le determina. También los seres humanos al ser sociales por naturaleza conviven en un espacio, el Estado, que existe por naturaleza y en función de los ciudadanos que lo constituyen.

2.1.4 El por qué de la felicidad como Sumo Bien.

El ser humano es un animal caracterizado por tener voz y organizarse en sociedad para la búsqueda de un bien común, y tal bien es la felicidad. Como el ser humano es un animal racional se apaga a su naturaleza racional para ser feliz, pues esto es lo mejor y más característico en él. ”Así, para el hombre, lo será la vida conforme a la mente, sí, en verdad, un hombre es primariamente su mente. Y esta vida será también la más feliz.”⁸⁴

La felicidad para Aristóteles es completa si es autosuficiente; y la autosuficiencia en términos aristotélicos contempla el plano material de reproducción de la vida. Se entiende por bienes, tanto materiales como espirituales, aquellas posesiones, usos, actividades o modos de ser determinados. Los bienes son deseables para los seres humanos porque retribuyen cierto placer o satisfacción, como pena y pesar a quien carece de ellos: el poseer

⁸³ Jonathan Barnes. *Op. Cit.*, p. 125

⁸⁴ Aristóteles. *EN*, X, 7, 1178a, 5ss.

bienes materiales no retribuye satisfacción absoluta, pues los bienes materiales implican satisfacción de ciertas necesidades, pero no aseguran la felicidad que otorga la virtud. Los bienes materiales son útiles para la felicidad sí son utilizados con fines nobles. Se es feliz si los bienes, las posesiones y acciones tienen como destino lo mejor que hay en nosotros.⁸⁵

La felicidad, por consiguiente, es lo mejor, lo más hermoso y los más agradables, y estas cosas no están separadas como en la inscripción de Delos:
"Lo más hermoso es lo más justo; lo mejor, la salud; pero lo más agradable es lograr lo que uno ama",
sino que todas ellas pertenecen a las actividades mejores; y la mejor de todas éstas decimos que es la felicidad.⁸⁶

Para comprender los alcances del planteamiento teleológico de la felicidad en Aristóteles es necesario explicar su ética y mostrar las diferencias entre la ética practicada en Grecia y la ética de la modernidad. En lo que respecta al primer caso, Giovanni Reale y Dario Antiseri subrayan que "todas las acciones humanas tienden hacia fines, que constituyen bienes. El conjunto de las acciones humanas y el conjunto de los fines particulares a los que tienden éstas se hallan subordinados a un fin último, que es el bien supremo, que todos los hombres coinciden en llamar <<felicidad>>." Lo anterior no podría ser comprensible sin retomar la conjunción estructural de la ética y la política, del que la *polis* es la muestra más representativa. "El estudio de la conducta o de la finalidad del hombre como individuo es el de la ética, y el estudio de la conducta y de la finalidad del hombre como parte de una sociedad es el de la política."⁸⁷

En segunda instancia, a la ética teleológica de la antigüedad se le opone la ética deontológica (del griego *to deon*, lo debido) de la modernidad. "Desde el punto de vista de la ética deontológica, una acción es moralmente buena no por contribuir de modo directo o

⁸⁵ Aristóteles. *EN*, I, 8, 1098b, 10ss.

⁸⁶ Aristóteles. *EN*, I, 8, 1099a, 25ss.

⁸⁷ Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Barcelona, versión de Juan Andrés Iglesias, 1995, Ed. Herder, p. 184.

indirecto a la consecución de la felicidad como fin último de la vida, sino tan sólo por responder a máximas, es decir, a principios subjetivos de determinación de la voluntad, que ellos mismos por ser universalmente válidos, pueden considerarse moralmente buenos.”⁸⁸

La ética que en la actualidad conocemos y practicamos se ocupa más de la articulación de normas morales universalmente válidas -de las que el imperativo categórico kantiano es la máxima a seguir- que de la felicidad como fin último de la acción humana.

La autorrealización personal del sujeto como fin último de la praxis racionalmente orientada es, de este modo, desterrada del ámbito del razonamiento estrictamente moral. La búsqueda de la felicidad no provee, desde este punto de vista, ninguna justificación moral, relevante para nuestras acciones en tanto agentes racionales concientes de la dimensión moral de nuestro obrar práctico. La ética tiende así a dejar de ser una doctrina de la buena vida, como había sido concebida tradicionalmente, para pasar a ser fundamentalmente una doctrina de las obligaciones y de los límites a ser respetados por el sujeto en la búsqueda de la realización de su ideal subjetivo de la buena vida.⁸⁹

La conducta analizada por Aristóteles permite la realización de una felicidad característica. Es una conducta moral práctica que mira a los fines, en cuanto teleológica, y a los medios para alcanzar los resultados éticos deseados. La felicidad, por consiguiente, es vista como finalidad cuando puede ser realizada prácticamente por el sujeto actuante. En este sentido, el estagirita plantea lo siguiente: “Será perfecta la felicidad del hombre, si ocupa todo el espacio de su vida, porque ninguno de los atributos de la felicidad es incompleto”⁹⁰; a lo que se añade:

Para la mayoría de los hombres los placeres son objeto de disputa, porque no lo son por naturaleza, mientras que las cosas que son por naturaleza agradables a los que aman las cosas nobles. Tales son las acciones de acuerdo con la virtud, de suerte que son agradables para ellos y por sí mismas. Así la vida de estos hombres no necesita del placer como de una especie de añadidura, sino que tiene el placer en sí misma.⁹¹

⁸⁸ Alejandro Vigo. *Op. Cit.*, p. 18.

⁸⁹ Alejandro Vigo. *Op. Cit.*, p. 22.

⁹⁰ Aristóteles. *EN*, X, 7, 1177b, 25ss.

⁹¹ Aristóteles. *EN*, I, 8, 1099a, 13ss.

La visión aristotélica de la felicidad es concebida como autosuficiente o placentera en sí misma, lo que explica que es deseada como finalidad en sí y no por un placer distinto. Por ejemplo, quien se procura placer por saciar una necesidad física alimenticia se dice que está satisfecho con respecto a tal necesidad, pero no se dice que quien satisface su hambre es feliz de manera completa sino tan sólo por no encontrarse hambriento. La satisfacción de necesidades corpóreas o la posesión de bienes materiales implica la posibilidad del exceso, mientras que la felicidad, por alcanzarse con actos virtuosos y placenteros, estará ubicada en una situación intermedia. “Las acciones de acuerdo con la virtud serán por sí mismas agradables. Y también serán buenas y hermosas, y ambas cosas en sumo grado, si el hombre virtuoso juzga rectamente acerca de todo esto.”⁹²

La felicidad que se dibuja en las obras morales de Aristóteles y la disección que hace de ella en sus piezas de antropología política la presentan como una acción al alcance de los seres humanos por actuar según su recta razón; en consecuencia, es una felicidad asequible a todo aquel que participa de la razón, y sin embargo, únicamente alcanzada por quienes tienen un juicio correcto de la situación en la que actúan. La felicidad concebida por Aristóteles tiene un sentido práctico, cuya ventaja consiste en contemplar los medios por los que puede ser alcanzada la felicidad; es decir, ubicar los límites y alcances de la acción moral en el ámbito de su cotidiano ejercicio. “Se refiere a los medios el ejercicio de las virtudes. Y, así, tanto la virtud como el vicio están en nuestro poder.”⁹³

Ágnes Héller capta agudamente el sentido dinámico de la ética aristotélica. Asegura que es una propuesta que mantiene al individuo en un sentido crítico frente a su realidad, pues lo obliga a interpretar constantemente las condiciones sociales en las que se

⁹² Aristóteles. *EN*, I, 8, 1099a, 20ss.

⁹³ Aristóteles. *EN*, III, 5, 1113b, 6ss.

desenvuelve. Héller se da cuenta que el punto medular de la propuesta analizada consiste en sostener en el plano social su potencialidad ética, con lo que es inobjetable la idea de una felicidad práctica.

Una perspectiva semejante nos permite comprobar que el filósofo cuando instituye la costumbre –comprendida la que se hace en nosotros mediante el ejercicio continuo– como principio básico de la moral, sienta los cimientos de una ética fundada en una ontología terrena. Lo que hace, en efecto, es remitir la actitud moral del individuo a una interpretación constante de las condiciones sociales y el carácter del sujeto, interacción en la que hay una primacía de la parte social.⁹⁴

Aristóteles ve en el ser humano al animal político, el cual es capaz de regirse por un ordenamiento moral que, al no desviarse de la virtud, actúa libremente y alcanza la felicidad. Como argumenta Ágnes Heller. “El filósofo sabe que en conjunto es distinto del animal, que incluso sus facultades perceptivas más primitivas, con todo lo que aquí se deriva, y sus pasiones más elementales, con todas sus manifestaciones, son específicamente humanas.”⁹⁵

Para Aristóteles la experiencia práctica es el punto de referencia moral de su filosofía. Comenta, al inicio de la *Metafísica*, “la experiencia es el conocimiento de las cosas singulares, y el arte, de las universales; y todas las acciones y generaciones se refieren a lo singular.”⁹⁶

El ser humano tiene la opción de decidir en el ámbito práctico sobre algo que puede representar una acción buena o mala, dependiendo de los fines que se busquen en la acción, pero también de las condiciones inmediatas en las que se desarrolle dicho acto; como por ejemplo: sabemos que es saludable hacer ejercicio, y practicar natación es uno de los deportes más completos, por lo que ejercitarse en este deporte es benéfico para la salud; sin

⁹⁴ Ágnes Heller. *Op. Cit.*, p. 227.

⁹⁵ Ágnes Heller. *Op. Cit.*, p. 225.

⁹⁶ Aristóteles. *Metafísica*, Madrid, Ed. Gredos, versión de Tomás Carlos Martínez, 1999, I, 1, 980a, 15ss.

embargo, si nadamos inmediatamente después de comer corremos el riesgo de parálisis del cuerpo, y lo que era un bien en general, en un sentido particular puede representar un mal.

Ágnes Heller comenta, “es el descubrimiento del carácter práctico de la experiencia humana lo que le permite descubrir la importancia de la costumbre en la moral.”⁹⁷ El sentido práctico de la ética teleológica del estagirita le permite una flexibilidad al momento de someterse al escrutinio de la realidad que otras propuestas morales de la antigüedad no tuvieron. El hábito en este tipo de moral es fundamental porque se construye a partir de una experiencia práctica; es decir, la costumbre de un hombre virtuoso le asegura la felicidad porque tiene su fundamento en actos buenos. “Dado pues, que el fin de la vida humana es la felicidad, que la felicidad es el bien supremo y que el bien supremo consiste en conducirse siempre según la virtud, el fin de la vida humana es una actividad y no otra que el acto mismo que contenía el bien.”⁹⁸

Para el filósofo de Estagira, la virtud es el mayor bien posible para los seres humanos, uno que es autosuficiente y garante de libertad. Es con el ejercicio de las virtudes que el ser humano puede alcanzar el sumo bien, y, como comenta Alejandro Vigo, el sentido del sumo bien contiene ya en sí mismo una connotación implícita del fin.

La expresión “bien” en la ética aristotélica debe tomarse como formalmente equivalente a la de “fin”: todo aquello que es deseado como un “fin” es tomado, en la misma medida, como un “bien”, mejor dicho, como el particular “bien” al que se encaminan las decisiones y acciones producidas por el agente que espera obtenerlo.⁹⁹

A estas alturas de la reflexión surgen dos interrogantes: la primera, tiene que ver con los bienes particulares y su conexión con un bien general (jerarquía de los bienes apuntando hacia el bien autosuficiente); la segunda, se aprecia cuando se intenta explicar cuál es el

⁹⁷ Ágnes Heller. *Op. Cit.*, p. 226.

⁹⁸ Ágnes Heller. *Op. Cit.*, p. 230.

⁹⁹ Alejandro Vigo. *Op. Cit.*, p. 35.

mayor de los bienes y en que consiste, de lo cual que se desprende el debate entre la superioridad de la vida activa y la contemplativa o la vida política y la filosófica.

Aristóteles viene a decir aquí: así como el fin particular de cada acción particular es el bien para esa acción, esto es, desde el punto de vista subjetivo de la motivación de la acción, el motivo por el cual la acción es deseada y ejecutada, del mismo modo, el fin último de la vida práctica ha de constituir, sin más, de la vida en su totalidad, esto es, aquello por lo cual o para lo cual se desea, en último término, la totalidad de la vida práctica.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Alejandro Vigo. *Op. Cit.*, p. 37.

2.2 Virtud y felicidad.

En Aristóteles la finalidad de los seres humanos es alcanzar el fin último, que es perfecto y deseable por sí mismo, y la forma de poder alcanzarlo es mediante la parte más excelsa que en ellos habita. Sin embargo, y como ya quedo expuesto, parte de la naturaleza humana es susceptible a ser llamada por las necesidades irracionales que hay en su alma.

Aristóteles, fiel a su condición de hombre de la antigüedad, sostiene que el fin de la vida humana es la felicidad y la virtud su componente instrumental; pero asegura que el hombre realmente feliz es quien piensa el mundo sin necesidad de inmiscuirse en el. Teniendo a la reflexión como punto axial de su existencia, ligándolo a una autonomía tal que se le mira como un “principio de sí mismo”.

Ciertamente, se considera que la filosofía posee placeres admirables en pureza y en firmeza, y es razonable que los hombres que saben, pasen su tiempo más agradablemente que los que investigan. Además, la dicha autarquía se aplicará, sobre todo, a los que investigan.

Esta actividad es la única que parece ser amada por sí misma, pues nada se saca de ella excepto la contemplación, mientras que de las actividades prácticas obtenemos, más o menos, otras cosas, además de la acción misma.¹⁰¹

No obstante, su propuesta está diseñada para la operatividad práctica de la felicidad, una felicidad terrena y asequible.

2.2.1 De la virtud.

Dice Aristóteles que el acto bueno permite un placer en sí mismo, mientras que el acto desvirtuado, aunque conlleva placer, tan sólo lo procura de manera momentánea pues no produce la felicidad. Lo anterior no aparece únicamente de manera cuantitativa, pues la virtud asegura una calidad de vida muy superior a la que se obtiene del vicio. “Puesto que la virtud es el mejor hábito, el acto de la virtud, por consiguiente, es lo mejor del alma.”¹⁰²

¹⁰¹ Aristóteles. *EN*, X, 7, 1177a 25ss y 1177b.

¹⁰² Aristóteles. *EE*, II, 1, 1219a, 33ss.

Aquí aparecen dos formas de experiencias que acompañan al hombre en su actividad; por un lado, la Virtud aplicada al conjunto de comportamientos éticos acertados que a lo largo de la *Ética Nicomáquea* aparece como prudencia o como justicia; y por el otro, la experiencia virtuosa experimentada en cada acto bueno en particular, es decir, la experiencia de los actos virtuosos es acertada si es regida por la prudencia o, en su caso, mediante la justicia, o puede ser proclive al error si en el acto particular una virtud práctica, la que sea, es practicada de manera desproporcionada. “La falta de virtud cualquiera lleva o puede llevar a la injusticia. Por ello la justicia total constituye la totalidad de las virtudes. El que ha encontrado el justo medio, el término medio de cada cosa, y está en situación de aplicarlo, es justo.”¹⁰³

Aristóteles asegura que la justicia es el buen desempeño de la conducta moral. Es la acción práctica que se establece como relación mediadora entre los seres humanos. “Por lo cual también la justicia parece ser la única de las virtudes que es un bien ajeno, porque es para otro”, pero también represente un estado moral perfecto.

Esta clase de justicia, entonces, no es una parte de la virtud, sino la virtud entera, y la injusticia contraria no es una parte del vicio, sino el vicio total. Qué diferencia hay entre la virtud y esta clase de justicia, está claro por lo que hemos dicho. Es, en efecto, lo mismo, pero su esencia no es la misma, sino que, en cuanto que está en relación con otro, es justicia, pero, en cuanto que es un modo de ser de tal índole, es, de forma absoluta, virtud.¹⁰⁴

La virtud es un estado moral y mental que establece la naturaleza de los actos, estar o no estar bajo su influencia precisa quién actúa con completa libertad; pero como el hombre no nace siendo justo, es menester que adquiera tal condición y él mismo se encargue de manifestar un comportamiento virtuoso mediante actos de tal índole.

¹⁰³ Ágnes Heller. *Op. Cit.*, p. 348.

¹⁰⁴ Aristóteles. *EN*, V, 1, 1130a, 10ss.

2.2.2 La Justicia y las virtudes intelectuales y morales.

Para Aristóteles, la experiencia se divide en dos grandes áreas: virtudes intelectuales y virtudes morales. El primer bloque “debe sobre todo al magisterio su nacimiento y desarrollo, y por eso ha menester de experiencia y de tiempo.” Unas son adquiridas por la enseñanza, para ejercitarlas por la experiencia y el tiempo; las otras, son adquiridas por el dominio de uno mismo. “De ahí que las virtudes no se produzcan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que nuestro natural pueda recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre.”¹⁰⁵

La justicia se desprende de la virtud como totalidad cuando se traslada al ámbito particular; por lo cual, la justicia participa de las virtudes éticas en el proceso de la acción. La prudencia es una virtud intelectual práctica que predomina sobre las virtudes morales y dirige las acciones justas; por lo tanto, la justicia se ejerce por un ser prudente. “La prudencia es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre. (...) Y es a causa de esto por lo que añadimos el término <<moderación>> al de <<prudencia>> como indicando algo que salvaguarda la prudencia.”¹⁰⁶

Para Aristóteles, el comportamiento virtuoso es un comportamiento exclusivamente humano que implica una actitud basada en la razón, siempre y cuando se apegue a lo justo, es decir, sin exceso ni defecto.

Entiendo por pasiones (...) todo lo que va acompañado de placer y dolor. Por facultades, aquellas capacidades en virtud de las cuales se dice que estamos afectados por estas pasiones (...) Y por modos de ser, aquello en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Aristóteles. *EN*, II, 1, 1103a, 25ss.

¹⁰⁶ Aristóteles. *EN*, VI, 6, 1140b, 3ss.

¹⁰⁷ Aristóteles. *EN*, II, 5, 1105b, 25ss.

La virtud es un hábito que depende de la experiencia. Para que el ser humano actúe en términos éticos necesita decidir sobre alguna situación determinada, y tal decisión debe apegarse a la justicia, tiene que ser una acción buena. Pero es hasta que las acciones correctas son norma indiscutible en el actuar de un individuo que se le llama justo y, por consiguiente, virtuoso. No es hasta que un militar muestra su valentía frente al peligro que se dice que es valiente, como se le dice sabio a aquella persona que muestra su sabiduría frente a un problema, y no antes.

No sólo hemos de decir que la virtud es un modo de ser, sino además de que clase. Se ha de notar, pues, que toda virtud lleva a término la buena disposición de aquello de lo cual es virtud y hace que realice bien su función. (...) La virtud del hombre será también el modo de ser por el cual se hace bueno y por el cual realiza bien su función propia.¹⁰⁸

Comportarse libremente implica elegir entre la virtud y el vicio, pues la decisión permite que el ser humano domine, por deliberación, sus pasiones o, por el contrario, sucumba ante la necesidad de placer inmediato que le propone la parte nutritiva de su alma. La prudencia es una virtud intelectual práctica que dirige las virtudes morales para que el sujeto sea feliz.

El ser humano prudente, aparece en la filosofía moral de Aristóteles como sinónimo de hombre justo y, por eso mismo, virtuoso; es, en resumidas cuentas, el ideal social que propone el estagirita. La Prudencia, como ya se dijo, participa de la voluntad y la inteligencia; pero también participa del deseo, pues de esta manera puede encontrar lo que quiere, y la inteligencia le habrá de señalar lo más adecuado.

El mundo de los actos, es el mundo moral y en el se encuentra el hombre virtuoso y el vicioso. La prudencia también es una virtud moral del alma que se caracteriza por estar

¹⁰⁸ Aristóteles. *EN*, II, 6, 1106a, 14ss.

plenamente ligada a la parte intelectual. “Queda, pues, establecido que tal virtud tiende a hacer lo que es mejor con respecto al placer y al dolor, y el vicio hace lo contrario.”¹⁰⁹

En la anterior frase se encuentra el *quid* de la virtud y su contraparte el vicio, pues si gracias a la virtud somos felices, por infortunio del vicio carecemos de verdadero placer. La libertad es el acto según la decisión apegada a la virtud; siendo la virtud el justo medio entre dos vicios. “Y, a causa de esto, también el exceso y el defecto pertenecen al vicio, pero el término medio, a la virtud.”¹¹⁰

Aristóteles especifica que la finalidad de los seres humanos se orienta según lo mejor y más perfecto que hay en ellos mismos. En algunos pasajes de la *Ética Nicomáquea* el filósofo habla de la vida contemplativa como ideal de comportamiento cuando señala que está dirigida por lo mejor del sujeto: las virtudes intelectuales. La vida contemplativa es por excelencia la vida autosuficiente.

Estoy hablando de la virtud ética, pues ésta se refiere a las pasiones y acciones, y en ellas hay exceso, defecto y término medio (...); pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y en aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe, entonces hay un término medio y excelente; y en ello radica, precisamente, la virtud.¹¹¹

2.2.3 Vida activa y vida contemplativa.

Si en la naturaleza del ser humano se encuentra una parte racional que apunta al comportamiento moral y hacia la reflexión, se tiene, *prima facie*, que hay dos tipos de felicidad, pero una es mejor que la otra. Aristóteles desarrolla una idea de felicidad basada en las partes del alma que le permite hablar de jerarquías entre los géneros de vida y, con

¹⁰⁹ Aristóteles. *EN*, II, 3, 1104b, 28ss.

¹¹⁰ Aristóteles. *EN*, II, 6, 1106b, 34ss.

¹¹¹ Aristóteles. *EN*, II, 6, 1106b, 16ss.

base en esto, concebir una teoría de la felicidad *sui generis*, basada en la experiencia ética y en la dimensión psicológica de los seres humanos.

Las virtudes éticas y dianoéticas, de las que se desprende la vida ética y la contemplativa, respectivamente, tienen su justificación en la división del alma en racional e irracional. Por ser la vida contemplativa y la política modos de ser basados en la parte racional del alma humana son formas de vida deseables, en cuanto permiten realizar la felicidad del género humano. “De este modo, cuando hablamos del carácter de un hombre, no decimos que es sabio o inteligente, sino que es manso o moderado; y también elogiamos al sabio por su modo de ser, y llamamos virtudes a los modos de ser elogiados.”¹¹²

Aristóteles admite, en principio, dos formas de la vida feliz, la vida política centrada en el pleno ejercicio de las virtudes éticas y en el uso práctico de la razón a través de la virtud intelectual práctica de la prudencia o sabiduría práctica (*phronesis*), por un lado, y la vida teórica o filosófica centrada en el pleno ejercicio de las virtudes intelectuales, en particular, de la sabiduría teórica (*sophia*) y en el uso puramente teórico-especulativo de la razón, por el otro.¹¹³

Los seres humanos dirigen sus acciones hacia un fin superior dominado por la parte racional del alma; pero las virtudes en que se divide la parte racional del alma se diferencian en intelectuales y morales: Las unas teóricas, como la sabiduría y el intelecto; las otras prácticas, como el arte y la prudencia, y las virtudes morales, que constan de la liberalidad, la firmeza y todas aquellas que se muestran en actos inmediatos sin provenir de un ser enteramente virtuoso. En la dualidad de las virtudes hay comportamiento ético con el cual el estagirita nomina una superioridad entre ellas.

La vida activa, guiada por la acción práctica de la *phronesis*, se desarrolla en los seres humanos para cumplir con una finalidad establecida en cada acción. La vida teórica, regida por la *sophia*, tiene como finalidad contemplar lo imperecedero y constante en los

¹¹² Aristóteles. *EN*, I, 13, 1103a, 6ss.

¹¹³ Alejandro Vigo. *Op. Cit.*, p. 80.

objetos cognoscibles. Cada una de estas vidas es por sí misma deseable, pues tanto la vida práctica como la contemplativa desarrollan lo mejor que hay en los seres humanos.

Al analizar las virtudes del alma, dijimos que una eran éticas y otras intelectuales. Hemos discutido ya las éticas; de las restantes vamos a tratar a continuación, después de algunas notas preliminares sobre el alma. Dijimos ya antes que son dos las partes del alma: la racional y la irracional. Dado que, ahora, debemos subdividir la parte racional de la misma manera, estableceremos que son dos las partes racionales: con la que percibimos las clases de entes cuyos principio no pueden ser de otra manera, y otra, con la que concebimos los contingentes, porque, correspondiéndose con distintos géneros de cosas, hay en el alma genéricamente distintas partes, cada una de las cuales por naturaleza se corresponde con su propio género, ya que es por cierta semejanza y parentesco con ellos como se establece su conocimiento. A la primera vamos a llamarla científica y a la segunda, razonadora, ya que deliberar y razonar son los mismo, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera. De esta forma, la razonadora es una parte de la racional.¹¹⁴

En el orden de las acciones prácticas, la finalidad a la que apunta el comportamiento humano tiene que ver con los fines que se persiguen en cada acto particular. “Podemos construir en general una jerarquía de fines allí donde podemos tomar determinados fines, a su vez, como medios elegibles ‘con vistas’ a fines más altos.”¹¹⁵ Alejandro Vigo formula una jerarquía en las acciones prácticas de los seres humanos que ayuda a comprender como fin último jerarquizado a la felicidad.

Expresado en un diagrama muy esquemático, lo que Aristóteles tiene en vista es una organización jerárquica piramidal del siguiente tipo:



La sugerencia de Aristóteles es que esta estructura piramidal que encontramos reflejada, por ejemplo, en la organización de las artes productivas y prácticas puede ser analógicamente extendida para dar cuenta de la organización de la vida práctica tomada como una totalidad de sentido estructurada por referencia al fin último de la felicidad.¹¹⁶

La vida práctica, por el orden que en ella impera, busca la mejor forma de vida posible. Las acciones siguen un orden piramidal que las acerca al fin final. Pero más allá de

¹¹⁴ Aristóteles. *EE*, VI, 1, 1139ass.

¹¹⁵ Alejandro Vigo. *Op. Cit.*, p. 41.

¹¹⁶ Alejandro Vigo. *Op. Cit.*, pp. 41-42.

los fines de la vida práctica existen otros que son más deseables y duraderos por sí mismos que, por ejemplo, la actividad moderada o la valentía; estos se engloban dentro de las actividades intelectivas del ser humano, como la sabiduría y la ciencia.

Lo mejor del alma se presenta en Aristóteles como lo más deseable para los seres humanos porque esta actividad realiza lo más perfecto y mejor que hay en la naturaleza humana. La felicidad en el ser que busca su realización en las virtudes dianoéticas es completa y final.

Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable (que sea una actividad) de acuerdo con la virtud más excelsa, y esta será una actividad de la parte mejor del hombre. Ya sea, pues, el intelecto ya otra cosa la que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia será la felicidad perfecta. Y esta actividad es contemplativa, como ya hemos dicho.¹¹⁷

La prudencia participa de la actividad práctica, pero al convertirse ésta en la pauta del comportamiento virtuoso, porque en esta virtud recae la capacidad de juzgar, se concibe también como una virtud de la parte intelectual del alma.¹¹⁸ Es interesante el tratamiento que Aristóteles hace de la prudencia, porque en ella recae la culminación del comportamiento ético y es el vínculo entre las partes intelectual y práctica del alma.

La prudencia aparece en las virtudes dianoéticas, pero su función determina a las éticas, pues su influencia se extiende hasta el ámbito práctico de las acciones. No es la vida prudente el ideal de realización de la vida feliz en el estagirita, aunque esta virtud sea parte de las virtudes intelectuales, sino la vida feliz propuesta como fin último es la contemplación. “Y pensamos que el placer debe estar mezclado con la felicidad, y todo el

¹¹⁷ Aristóteles. *EN*, X, 7, 1177a, 13ss.

¹¹⁸ “La prudencia, en cambio, se refiere a las cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación.” Aristóteles. *EN*, VI, 7, 1141b, 7ss.

mundo está de acuerdo en que la más agradable de nuestras actividades virtuosas es la actividad en concordancia con la sabiduría.”¹¹⁹

Para Aristóteles existen dos formas de vida que son deseables por sí mismas, porque vivir de esa manera permite a los seres humanos alcanzar la felicidad, un estado placentero en sí mismo y autosuficiente. “Pero entre ellas es la vida teórico-contemplativa la que obtiene, en definitiva, el lugar de privilegio como la forma suprema de la vida feliz para el hombre”, comenta Alejandro Vigo, para justificar el por qué, argumenta lo siguiente: “en tanto ser caracterizado esencialmente por la racionalidad.”¹²⁰ Aristóteles asegura que existe una supremacía de la vida teórica sobre la práctica; dice que aquella es incorruptible porque concuerda con lo más excelso en nosotros.

Aunque el sabio y el justo necesitan, como los demás, de las cosas necesarias para la vida; pero, a pesar de estar suficientemente provistas de ellas, el justo necesita de otras personas hacia las cuales y con las cuales practica la justicia, y lo mismo el hombre moderado, el valiente y todos los demás; en cambio, el sabio, aun estando sólo, puede teorizar, y cuando más sabio, más; quizá sea mejor para él tener colegas, pero, con todo, es el que más se basta a sí mismo.¹²¹

Con la frase “quizá sea mejor tener para él colegas”, se explica la transición entre la vida práctica y la teórica. Si la vida basada en la contemplación es bella en sí misma por autosuficiente, es necesario vivir en una comunidad política para ser feliz, pues el desarrollo de las virtudes intelectuales depende de la experiencia y el magisterio, situaciones acontecidas en una comunidad en la que se tejen relaciones entre sus habitantes.

La *polis* es el lugar por excelencia en el cual los seres humanos pueden desarrollar su naturaleza. Por esta misma razón, tanto las virtudes morales como las intelectuales necesitan a la comunidad política para realizarse. Aristóteles presupone, para la existencia

¹¹⁹ Aristóteles. *EN*, X, 7, 1177a, 23ss.

¹²⁰ Alejandro Vigo. *Op. Cit.*, p. 85.

¹²¹ Aristóteles. *EN*, X, 7, 1177a, 29ss.

de la *polis*, que la justicia amalgama a la ciudad, la educación tiene ahí su función primordial y se desarrolla la virtud, porque en la *polis* conviven seres justos y sabios que hacen posible la continuidad y mantenimiento de la comunidad política.

Resalta el hecho de que la vida teórica es “lo divino en nosotros.” Aristóteles aconseja que el sujeto se comporte apegado a este principio, pero observa la enorme dificultad para regirse por el, ya que las cosas contingentes le vienen al ser humano por necesidad.

Aristóteles no pierde de vista en su argumentación que el ser humano es un animal racional, y como tal, está expuesto a las necesidades corporales que conlleva su naturaleza. “Pero en cuanto que es hombre (se refiere al sabio, *Sic*), y vive con muchos otros, elige el actuar de acuerdo con la virtud, y por consiguiente necesitará de tales cosas para vivir como hombre.”¹²² Y agrega en otro párrafo: “siendo humano, el hombre contemplativo necesitará del bienestar externo, ya que nuestra naturaleza no se basta así misma para la contemplación, sino que necesita de la salud corporal, del alimento y de los demás cuidados.”¹²³

Los seres humanos están condicionados por su naturaleza y, por consiguiente, la búsqueda de la felicidad está basada en relación entre seres que buscan educar adecuadamente su carácter y desarrollar plenamente sus virtudes intelectivas. En consecuencia, el resultado de la vida contemplativa del ser humano viene a partir de un proceso de educación, que se verá obligado a retomar cuantas veces sea necesario para compartir y aprender con su sabiduría, pues es imperativo que pueda perfeccionar sus conocimientos. Entre la vida práctica y teórica existe una relación dialéctica (en sentido

¹²² Aristóteles. *EN*, X, 8, 1178b, 4ss.

¹²³ Aristóteles. *EN*, X, 8, 1178b, 34ss.

moderno del término), en la que cada una de estas formas de vida interactúan para poder seguir manteniéndose.

La vida teórica (...) constituye una vida de actividad según el intelecto (*noûs*), concebido no como algo meramente humano sino, más bien, como divino en el hombre (...) Aristóteles tiende a concebir la actividad práctica según las virtudes éticas y la prudencia como una actividad que proviene, en definitiva, de la necesidad de realizar la racionalidad constitutiva del hombre adoptándola a los requerimientos impuestos por las condiciones fácticamente determinadas de la existencia humana. En tal sentido, la actividad práctica, no es, como tal, completamente libre, sino que expresa más bien, dicho en términos más bien modernos y no aristotélicos, una libertad fácticamente condicionada.¹²⁴

La vida práctica perfecta es una precondition de la vida teórica y esta, a su vez, necesaria para guiar a la vida política. Aunque la primera no conciba una felicidad completa en la finalidad de lo mejor en el alma, sí es la más adecuada según su propia naturaleza. El magisterio y la experiencia son necesarios para poder educar el carácter. Tema del que se hablará en seguida.

¹²⁴ Alejandro Vigo. *Op. Cit.*, pp. 92-93.

2.3 La experiencia y los hábitos.

Aristóteles argumenta que el alma humana se divide en dos partes: racional e irracional, de las cuales la primera debe mandar sobre la segunda para que exista un mando éticamente correcto y de acuerdo a la naturaleza de los seres humanos. Para que la jerarquía de lo superior sobre lo inferior impere en el ser humano los elementos que constituyen el alma deben manifestarse correctamente. Tales elementos son el hábito, la facultad (acto) y la pasión (movimiento).

Todos los bienes están dentro o fuera del alma, siendo preferibles los que estén en el alma, según la división que hemos hecho en nuestros discursos exotéricos, porque la sabiduría, la virtud y el placer están en el alma, y de estas tres cosas, algunas o todas, junta o separadamente, parecen ser, en la opinión común, el fin de la vida. De los elementos del alma, a su vez, unos son hábitos o potencias, y los otros son actos y movimientos.¹²⁵

Los elementos del alma se caracterizan por: 1) ser causa de placer o de dolor, 2) mover al ente según estos placeres y dolores y 3) hacer de una manera u otra en cualquier circunstancia. Los hábitos son formas operativas que manifiestan lo que hay en el alma, siendo la forma en que se manifiesta el carácter de cada sujeto con respecto a sus facultades, placenteras y dolorosas. “El término hábito procede del latín *habitus* – condición, estado, disposición-, que a su vez procede del verbo *habere*, que a su vez cuenta con dos significados principales: el tener o poseer una cosa y el tenerse y poseerse a sí.”¹²⁶

La virtud depende de la educación del carácter según el *ortos logos* o recta proporción. Es fundamental precisar las diferencias existentes entre las virtudes y, dentro de ellas, los hábitos que hacen posible que el hombre se comporte de una manera correcta.

¹²⁵ Aristóteles. *EE*, II, 1, 1218b, 28ss.

¹²⁶ Rocío Mier y Terán. “Prioridad del acto en la génesis de los hábitos operativos.”, en AAVV. *Ensayos aristotélicos*, p. 49. También comenta que, “Aristóteles distinguía entre el sentido del tener como poseer un estado de ánimo o disposición –como es tener una virtud o un conocimiento-; y el tener como la posesión del tamaño, por ejemplo, o la posesión del vestido, de una mano o un cónyuge; o bien, como un recipiente tiene o posee un contenido.” § 1.

“Con todo, las acciones no son voluntarias del mismo modo que los modos de ser, pues de nuestras acciones somos dueños desde el principio hasta el fin, si conocemos las circunstancias particulares; en cambio, de nuestros modos de ser somos dueños sólo del principio.”¹²⁷ Pues si el hábito o modo de ser es “aquello en virtud de los cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones”¹²⁸, pero no indica el momento de la acción sino la costumbre de un comportamiento.

Valga el siguiente ejemplo: si un sujeto dedica todos los días cuatro horas a la lectura, cuando le sea requerido estudiar para un examen no le costara gran trabajo, teniendo la ventaja de poder hacerlo por una hora más si es que se esfuerza un poco; pero lo anterior no le asegura que pueda pasar el examen, porque en ese momento será necesario contar también con el aprovechamiento que haya tenido de las lecturas y de las respuestas que de en el examen. Si se tiene el hábito de estudio, la acción de responder adecuadamente las preguntas es donde se retratará la virtud particular del conocimiento adquirido.

Todo lo cual resulta claro de los presupuestos que hemos sentado, donde dijimos que la felicidad es el bien supremo, que en el alma están los fines y los bienes mejores, y que en ella están el hábito o el acto. Más como el acto es mejor que la disposición, y el mejor acto mejor que el mejor hábito, y puesto que la virtud es el mejor hábito, el acto de la virtud, por consiguiente, es lo mejor del alma. Pero sí, como hemos dicho, la felicidad es el bien supremo, resultará entonces que la felicidad es el acto de un alma virtuosa. Y como la felicidad era para nosotros algo perfecto, y como por otra parte la vida puede ser perfecta o imperfecta, y otro tanto la virtud, (que puede ser total o parcial) y el acto de las cosas imperfectas es imperfecto, resulta en conclusión que la felicidad es el acto de la virtud perfecta conforme a la virtud perfecta.¹²⁹

Para el estagirita existen tres elementos en el alma que condicionan la actividad de los seres humanos, este tipo de actividad, que parte del alma, lo expone en el capítulo cinco del libro dos de la *Ética Nicomáquea*: “Puesto que son tres las cosas que suceden en el

¹²⁷ Aristóteles. *EN*, III, 5, 1114b, 27ss.

¹²⁸ Aristóteles. *EN*, II, 5, 1105b, 27ss.

¹²⁹ Aristóteles. *EE*, II, 1, 1219a. 27ss.

alma, pasiones, facultades y modos de ser.”¹³⁰ De las pasiones acota que no es posible que se desprenda de ella la actividad ética pues “no se nos llama buenos y malos por nuestras pasiones, sino por nuestras virtudes y por nuestros vicios.”¹³¹

Las facultades son las capacidades que tiene el hombre para comportarse como tal, pero, como una prerrogativa del sujeto que lo mantiene fuera del dominio meramente animal, la actividad ética tendrá que desprenderse de los modos de ser. “Las virtudes son una especie de elecciones o no se adquieren sin elección.”¹³² En consecuencia, la actividad ética depende de una acción deliberada que implica elección y se realiza de forma distinta en los seres humanos, a saber, por su forma de comportamiento en cada situación particular. “Es por naturaleza como tenemos esta facultad (sentir las pasiones), pero no somos buenos o malos por naturaleza. (...) Las virtudes no son ni pasiones ni facultades, sólo resta que sean modos de ser.”¹³³

El hábito es aquello que rige la voluntad, por lo que aparece como un comportamiento constante del sujeto.¹³⁴ Es, pues, un acto repetitivo por medio del cual se educan las manifestaciones del alma, y a diferencia del acto, que sólo se presenta en el momento de la acción, no cambia según los requerimientos circunstanciales. La virtud acostumbra al alma para proceder correctamente y, como resalta Aristóteles, si existen disposiciones buenas y malas también existirán hábitos buenos y malos, determinados unos por la virtud, los otros por el vicio.

¹³⁰ Aristóteles. *EN*, II, 5, 1105b, 20ss.

¹³¹ Aristóteles. *EN*, II, 5, 1105b, 30ss.

¹³² Aristóteles. *EN*, II, 5, 1106a, 6ss.

¹³³ Aristóteles. *EN*, II, 5, 1106a, 9ss.

¹³⁴ “Los actos humanos no son exclusivamente temporales, transitorios, sino que permanecen constituyendo y configurando el hombre en sus caracteres distintivos, personales.” Rocío Mier y Terán. “Prioridad del acto en la génesis de los hábitos operativos”, en Carlos Llano Cifuentes, *et al. Ensayos aristotélicos*, p. 50.

Como se comentó, un acto es la acción inmediata en un caso particular definida al momento de la acción y terminada en ésta, mientras el hábito es la acción repetida continuamente y mantenida al enfocarse en un fin del que es participe. El hábito es una disposición del alma, situación que está íntimamente ligada al *ethos* o la costumbre. “El conocimiento habitual no es un conocimiento constante y actual. Los hábitos intelectuales y morales garantizan con un margen de variación, un determinado comportamiento. La presencia de un hábito no implica necesariamente la presencia actual de la operación propia del hábito.”¹³⁵

El hábito se realiza a partir de la repetición (que condiciona al carácter) de actos con miras al placer, si son correctos, o al dolor, si son incorrectos. El hábito bueno es algo que participa de la virtud porque la tiene, el acto bueno tan sólo en cuanto la busca. El acto hace al hábito, pero no todo acto es un hábito.

El carácter moral (*êthos*) se desarrolla, como su nombre lo indica, por obra de la costumbre (*ethos*) y el hábito se forma en nosotros por la dirección que un hábito no innato nos imprime para movernos reiteradamente en cierto sentido, donde acaba por ser operativo, lo cual no vemos en los seres inanimados, donde aunque arrojemos mil veces una piedra a lo alto, no lo hará ella jamás sin la fuerza que la impele.¹³⁶

En la búsqueda del placer y evitar el dolor se fundan las acciones de los seres humanos, pues quieren encontrar el placer en la vida como intentan evadir el dolor. En esta búsqueda-huida, el ser humano encuentra el designio del comportamiento según la virtud, porque no sólo se refiere al placer sensitivo, sino que va más allá. ¿O acaso no es placentero para el hombre prudente comportarse virtuosamente, como para el médico es placentero curar? “Si las virtudes están relacionadas con los placeres y con las acciones y

¹³⁵ Héctor Zagal y Sergio Aguilar-Álvarez. *Límites de la argumentación ética en Aristóteles*, México, Publicaciones Cruz O.-Universidad Panamericana, 1996, pp. 117.

¹³⁶ Aristóteles. *EE*, II, 2, 1220b, 1ss.

pasiones, y el placer y el dolor acompañan a toda pasión, entonces por esta razón también la virtud estará relacionada con los placeres y dolores.”¹³⁷

Aristóteles se refiere a la labor pedagógica como fundamental para el moldear de una manera acertada el carácter de los seres humanos. Es cierto que la finalidad del que actúa es fundamental para un comportamiento correcto, pero el entorno y el origen del sujeto son fundamentales. De este factor se desprende una de las premisas fundamentales de la propuesta aristotélica, pues gracias a su inicio los seres humanos tienen una orientación hacia la formación ética o una disposición naturalmente limitada en el manejo del *lógos*. “Hasta llegar a la causa primera que es la última en el descubrimiento. (...) Y lo último en el análisis es lo primero en el génesis. (...) Ya que el principio de la acción está en nosotros.”¹³⁸

La actividad del alma, reflejada en el carácter, es aquella que va creando una forma de comportamiento ceñido por las virtudes.

Las acciones, de acuerdo con las virtudes, no están hechas justa o sobriamente si ellas mismas son de cierta manera, sino también el que las hace está en cierta disposición al hacerlas, es decir, en primer lugar, si sabe lo que hace; luego, si las elige, y las elige por ellas mismas; y, en tercer lugar, si las hace con firmeza e inquebrantablemente.¹³⁹

Para llevar a cabo el comportamiento moral de Aristóteles es necesario que en los seres humanos se de una racionalidad orientada hacia un fin preestablecido. La racionalidad aristotélica deposita en el hombre la responsabilidad de su actuación. Es cierto, como ya se dijo, que el estagirita le da una importancia crucial al lugar y a la forma de donde se proceda, pues en un entorno social adecuado se desarrolla un comportamiento moral

¹³⁷ Aristóteles. *EN*, II, 3, 1104b, 15ss.

¹³⁸ Aristóteles. *EN*, III, 3, 1112b, 19, 23 y 28ss.

¹³⁹ Aristóteles. *EN*, II, 4, 1105a, 28ss.

similar. Quien se guía por las virtudes pasa por un proceso de educación del comportamiento.

La toma de decisiones no asegura únicamente un comportamiento según la finalidad, pues es necesario que el agente de la acción decida sobre algo, y con una finalidad, y, además, que sea firme la decisión tomada: ajustar el carácter del sujeto de una manera moderada para alcanzar el bienestar moral. El sujeto que se comporta con fortaleza en sus decisiones y se guía por los preceptos morales dictados por la razón, es un ser completo, de manera tal que las acciones realizadas llevan el sello inconfundible de la moralidad de un ser político o libre. “Así, las acciones se llaman justas y moderadas cuando son tales que un hombre justo y moderado podría realizarlas; y es justo y moderado no el que las hace, sino el que las hace como las hacen los justos y los moderados.”¹⁴⁰

Un hábito se genera por los dictámenes de un sujeto pensante: tanto de su parte racional como de una acción emanada de esta parte. Tal afirmación podría implicar que en el ser humano se encontrara el principio de toda acción, pero Aristóteles lo toma en cuenta y cierra el ciclo con un comentario categórico. “Ahora bien, está claro que así como en el universo, así aquí también todo es movido por Dios. Porque de cierto modo todo lo mueve lo divino en nosotros. El principio de la razón no es la razón sino algo superior; ahora bien, ¿quién sino Dios puede ser superior a la ciencia y al intelecto?”¹⁴¹

¹⁴⁰ Aristóteles. *EN*, II, 4, 1105b, 5ss.

¹⁴¹ Aristóteles. *EE*, VIII, 2, 1248a, 26ss. Por los límites de esta investigación no podemos ir a fondo en el tratamiento de la ascendencia de este tipo de acto divino, y si este implica un hábito de tal naturaleza, pero recomendamos al lector el artículo aquí citado de Rocío Mier y Terán para su mayor profundización, así como el libro de Héctor Zagal y Sergio Aguilar-Álvarez, *Límites de la argumentación ética en Aristóteles*, pp. 111-119. También se recomienda el texto de Antonio Gómez Robledo. *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, México, FCE-UNAM, 1957.

2.4 Continencia e incontinencia.

Los límites de la presente investigación impiden indagar más afondo el principio motor de la acción humana, pues esto implicaría tomar la argumentación del comportamiento humano para explicar una cuestión metafísica de carácter deontológico, y no para esclarece la diferencia entre los hombres libres y los esclavos por naturaleza en la concepción de Aristóteles.

Para el mejor provecho de esta investigación y comprender el comportamiento de los seres humanos, para después sacar de ahí las conclusiones del comportamiento libre y la esclavitud por naturaleza, se estudian los casos típicos de las disposiciones morales propuestas por Aristóteles. El comportamiento virtuoso guiado por la *phronesis* y el que se desprende de su contrario el vicio, son investigados para apreciar las diversas formas de comportamiento en los seres humanos. El hábito bueno se encuentra en los hombres virtuosos, mientras que el malo es pauta del comportamiento de los viciosos; es cierto que ambos pueden cambiar su modo de ser, aunque como se ha señalado, es sumamente difícil, pues es necesario acostumbrar de una manera diferente al carácter.

Aristóteles comenta: “hay tres clases de disposiciones morales que deben evitarse: el vicio, la incontinencia y la brutalidad. Los contrarios de ellos son evidentes: al primero lo llamamos virtud, y al otro continencia; para el contrario de la bestialidad, lo que mejor se adapta es decir que es una virtud sobrehumana, heroica y divina.”¹⁴² Con la anterior tipología de la disposición en el comportamiento de los seres humanos, Aristóteles elabora una de las propuestas más completas y de mayor influencia en el área psicológica.

¹⁴² Aristóteles. *EN*, VII, 1, 1145a, 16ss.

Hablar de continencia e incontinencia es referir una tendencia del comportamiento humano marcada por un proceso psicológico, pues el comportamiento del incontinente, como del continente, se ubican con relación a su desenvolvimiento frente a las pasiones.

Aristóteles define al ser incontinente como “quien persigue con exceso los placeres y rehuye los dolores (...) no por una elección deliberada, sino en contra de esta y de su razón, se le llama incontinente”¹⁴³; por lo que, el continente es aquel que “sabe lo que está mal y tiene malos deseos, pero no cae.”¹⁴⁴

La incontinencia y la continencia se definen por la actitud que el sujeto tiene frente a los placeres y dolores;¹⁴⁵ pero no de la forma correcta, pues en este caso no es la virtud la que define la orientación al placer o dolor, como en las virtudes y los vicios,¹⁴⁶ sino las pasiones. En este caso particular de disposiciones, el apetito racional juega un papel menor, pues es el apetito irracional el que mueve al sujeto. El continente lo es porque teniendo malos deseos, gracias a su razón, se contiene; mientras que el incontinente, aun sabiendo el dictamen de la razón que le especifica que su deseo es malo, lo realiza. “El incontinente sabe que obra mal movido por la pasión, y el continente, sabiendo que las pasiones son malas, no las sigue a causa de su razón.”¹⁴⁷

Tanto la incontinencia como la continencia no son vicios sino disposiciones que se encuentran en el alma. El vicio no es una forma conciente de una actitud incorrecta, porque simplemente el vicioso cree que su acción está bien, mientras que el incontinente, sabe que está mal lo que va a realizar, pues es conciente gracias a una deliberación, pero su voluntad

¹⁴³ Aristóteles. *EN*, VII, 4, 1148a, 6ss.

¹⁴⁴ Héctor Zagal. *Op. Cit.*, p. 106.

¹⁴⁵ “Es evidente que, tanto los continentes y firmes como los incontinentes y blandos, tienen que ver con los placeres y los dolores.” Aristóteles. *EN*, VII, 4, 1147b, 24ss.

¹⁴⁶ “La incontinencia no es un vicio (...), porque la incontinencia es contraria a la propia elección, y el vicio está de acuerdo con ella.” Aristóteles. *EN*, VII, 8, 1151a, 5ss.

¹⁴⁷ Aristóteles. *EN*, VII, 1, 1145b, 12ss.

no es lo suficientemente firme para guiarse con respecto a la decisión tomada por la razón, por lo que actúa dejándose llevar por la pasión.¹⁴⁸

Tampoco puede decirse que sea totalmente un acto involuntario, porque hay voluntad en el agente al haber deliberación, pero no es un acto voluntario en su totalidad, porque es llevado por un deseo contrario a la razón. Puede decirse que es un acto no voluntario la acción que realiza el incontinente, pues los actos no voluntarios son aquellos que se hacen por ignorancia de los elementos particulares de la acción (ver, Cap. I, 1.3.3, p. 33 de esta obra). Pero este acto se descarta porque el sujeto que actúa debe saber los postulados generales de la acción ética, y, además, tiene que sentirse constreñido por su acción incorrecta, es decir, que el acto involuntario existe siempre y cuando el agente lamenta la acción que realizó estando bajo el influjo de la ignorancia.

Se entiende que la acción del continente no es virtuosa porque no tiene como fin el bien en general sino simplemente no actuar fuera de la razón, pues únicamente reprime el deseo de una mala acción, actuando correctamente pero no virtuosamente. Al haber un deseo inmoral se descarta la acción virtuosa, pues Aristóteles señala que la “virtud mira a los fines”; pero a diferencia del incontinente, el continente es capaz de actuar bien aunque su deseo le proponga lo contrario. “Observamos una diferencia en el modo de ser del que tiene y no usa este conocimiento, de suerte que es posible tenerlo en cierto modo y no tenerlo. (...) Tal es, precisamente, la condición de aquellos que están dominados por las pasiones.”¹⁴⁹

Dentro de la teoría de la acción en Aristóteles, el caso del continente y el incontinente es muy interesante, porque el lugar de donde proviene el mando de la acción

¹⁴⁸ “En general, el género de la incontinencia es diferente del que corresponde al vicio; éste es inconsciente, y la incontinencia no.” Aristóteles. *EN*, VII, 8, 1150b, 35ss.

¹⁴⁹ Aristóteles. *EN*, VII, 3, 1147a, 11ss.

del continente y del incontinente esta en litigio. Si un sujeto tiene el deseo de actuar inmoralmente, pero su razón lo conmina a no “caer” en ese deseo, tenemos aquí al continente. Del otro lado, se encuentra a otro sujeto que tiene un deseo inmoral, y lo sabe así porque su intelecto lo hace evidente, sin embargo, este sujeto caerá en la “tentación” de la acción inmoral. Encontramos que existe un deseo, por decir algo, el de fumar un cigarro, el sujeto continente sabe que si fuma tendrá problemas con su salud, por lo que, aunque desee fumar, se abstiene de hacerlo; el sujeto incontinente, por el contrario, aún sabiendo que le hace mal a su salud fumar, lo hace.

El mando de la acción en estos casos se juzga por la parte racional, pero la parte definitoria en última instancia de la acción, en el caso del incontinente, no es la razón, pues no se dice de quien se guía por la razón que actúa incorrectamente y, mucho menos, lo haga concientemente. Si bien el continente es persuadido por la razón para no actuar incorrectamente, la intención de realizar el acto, en primera instancia, no le viene de la razón sino de un deseo, que está dictado por la parte sensitiva del alma. “No es en presencia de lo que consideramos conocimiento en el principal sentido en el que se produce la pasión, ni es este conocimiento el que es arrastrado por la pasión, sino el sensible.”¹⁵⁰

El ser continente logra abstenerse gracias a la intervención de la razón; ¿pero si al ser incontinente también le sobrevive la razón, qué es lo que pasa con su última elección? Siguiendo a Aristóteles, el conocimiento que se tiene al desear en este caso, no proviene de un apatito racional sino pasional. Por consiguiente, no se puede hablar de un conocimiento real. Si se va más lejos en este razonamiento, se puede derivar lo siguiente: el “conocimiento” del incontinente es más deficiente frente al del continente, o, para decirlo

¹⁵⁰ Aristóteles. *EN*, VII, 3, 1147b, 15ss.

con otras palabras, este tipo de conocimiento sensible es más fuerte que el conocimiento racional.

Aristóteles no termina la argumentación del continente porque su teoría de la acción humana no está lo suficientemente acabada como para argumentar qué influye en el sujeto y le muestra los aspectos positivos y negativos de su deseo para mantenerlo dentro de un patrón moral.

Lo anterior explica la acción del continente, pero la situación del incontinente es distinta porque en él su la voluntad no alcanza para reconvertir el deseo en una acción moderada; y esto se debe a por lo menos dos situaciones: la primera, específica que “este conocimiento sensible de un objeto apetitoso corre paralelo a la ausencia de un conocimiento moral intelectual.” “En otras palabras, el conocimiento que el *akrates* tiene de la premisa mayor universal no es un conocimiento auténtico, no es un conocimiento incorporado a la propia naturaleza”, y esto es así, “porque no quiere, no actualiza su hábito cognoscitivo”. La segunda situación es mucho más categórica: “el *akrates* se comporta incorrectamente porque su naturaleza concreta está dañada: la esencia del incontinente está deformada desde el nacimiento.”¹⁵¹

Si la naturaleza del incontinente está dañada desde su nacimiento, pues es únicamente de esta forma que no pueda reconvertirse y actualizar el conocimiento racional, puede pensarse en el argumento de la esclavitud por naturaleza y, más aún, que el incontinente viene a ser el esclavo. Sin embargo, desde este momento se señala categóricamente que el *akrates* no es el *doulos*, pues mientras que el primero es un caso atípico de un ser dotado de razón, aunque la tenga deformada; el segundo participa de la razón únicamente para cumplir con las funciones de su naturaleza.

¹⁵¹ Héctor Zagal. *Ensayos aristotélicos*, pp. 113, 113-114, 109 y 116.

El esclavo o *doulos* es definido por Aristóteles en los siguientes términos: “es pues esclavo por naturaleza el que (...) participa de la razón tanto para percibirla, pero no para poseerla.”¹⁵² El estagirita no otorga capacidad racional al esclavo por naturaleza, pues lo considera incapacitado naturalmente para un funcionamiento racional autónomo, y, de esta manera, se maneja la necesidad de una tutela dependiente de otro. Tales argumentos son materia de un análisis más amplio en el capítulo cuarto, por el momento el análisis reenfoca a la existencia de un comportamiento intermedio entre el incontinente y el continente.

2.4.1 El sujeto moderado.

Dentro del discurso aristotélico de las disposiciones humanas, se encuentra una tipología similar de la tríada utilizada en las virtudes. El estagirita comenta que existe un término medio en, por ejemplo, el valor, y este viene a ser la valentía, su exceso la temeridad y su defecto la cobardía.

También en las disposiciones encuentra un término medio, pues viéndose íntegramente, la continencia puede resultar una virtud, pero no de la misma forma que las virtudes, sino por estar vinculada con la moderación. Ser continente, no implica a la virtud, pero si la persona continente se modera en sus deseos, se le dirá virtuosa. Quien vive todo el tiempo deseando aquello que los sentidos le proponen, pero se contiene, no puede tenerse como moderado, y por consiguiente, como virtuoso. Pero el virtuoso es moderado en sus deseos y, por lo tanto, tiene dentro de sus virtudes a la continencia.

Tanto el continente como el moderado son tales que no hacen nada contrario a la razón por causa de los placeres corporales; pero el primero tiene y el segundo no tiene malos apetitos, y el uno es de tal índole que no puede sentir placer contrario a la razón, mientras que el otro puede sentirlo, pero no se deja arrastrar por él.¹⁵³

¹⁵² Aristóteles. *Pol.*, I, 5, 1254b, 20ss.

¹⁵³ Aristóteles. *EN*, VII, 9, 1151b, 36ss.

La moderación es la adecuada disposición de las pasiones en los seres humanos frente a dos extremos: “el abstigente se opone al incontinente, y entre ambos está el moderado.”¹⁵⁴ El moderado es de tal condición por que no se contrista por la ausencia del placer, mientras que el incontinente y, en mayor grado, en intemperante sí lo hacen.

Se habla de la moderación como de una virtud, pues una persona con este comportamiento sabe comportar adecuadamente frente a las pasiones. La moderación aparece como la virtud ética más constante en la práctica, pues se puede decir que el hombre valiente también es moderado, en cuanto sabe mantener su comportamiento en un término medio con respecto al valor.

2.4.2 Moderación e intemperancia.

El estagirita describe otra forma de ser opuesta a la moderación, pues el intemperante al carecer de carácter, juzga únicamente, si a esto se le puede llamar juicio, por su parte sensible. “El incontinente y el desenfrenado también se parecen, aunque son distintos: ambos persiguen los placeres corporales, pero el uno cree que debe hacerlo y el otro que no debe.”¹⁵⁵ El desenfrenado o intemperante lo es por tener como pauta rectora de su disposición al deseo como máxima de placer total. “El exceso respecto de los placeres es incontinencia y resulta censurable. (...) El incontinente es por afligirse más de lo debido cuando no alcanza los placeres [...], y el moderado lo es porque no se aflige por la falta y abstinencia de lo placentero.”¹⁵⁶

El moderado, entonces, se opone al intemperante por no contristarse al no satisfacer todos los deseos que le propone su parte sensitiva. El moderado satisface sus necesidades

¹⁵⁴ Aristóteles. *EN*, VII, 7, 1150a, 22ss.

¹⁵⁵ Aristóteles. *EN*, VII, 9, 1152a, 5ss.

¹⁵⁶ Aristóteles. *EN*, III, 11, 1118b, 29ss.

corporales como es debido, aspirando a un bien mayor, mientras que el intemperante únicamente pone como finalidad la satisfacción de sus deseos corpóreos. Ahora bien, al moderado le pertenecen como cualidades ciertas tendencias acerca del dolor y del placer que el intemperante tiene como debilidades por su orientación viciosa; es decir, tiene su juicio dañado (*phronesis*), por lo que encuentra placer ahí donde hay dolor y viceversa.

2.4.3 La firmeza y la blandura.

La firmeza y la blandura, sin representar tipologías de comportamiento que deriven en la directa comprensión de la esclavitud por naturaleza, sirven para enfatizar uno de los argumentos que el estagirita enuncia para sostener su teoría de la esclavitud por naturaleza y que engañosamente se niega en el pensamiento liberal; me refiero a la innegable condición de diferencia entre los seres humanos. Si el lector recuerda, uno de los argumentos centrales esgrimidos por los teóricos liberales de la Revolución Francesa es el de la igualdad; posición que repercute en la conformación del sistema político y constitucional de los estados nacionales modernos.

Acaso es la clase de estado a la que refiere Herodoto mediante la palabra *isonomía*, de ley igual, régimen asaz distinto de la denominación ejercida por las modernas burguesías occidentales, que postulan la *igualdad ante la ley* para preservar la desigualdad entre riqueza y pobreza, o como dicen que decía con sal ática el viejo Antístenes acerca de dominaciones homólogas en la antigüedad, una igualdad formal ante la ley con objeto de afianzar esa ruda desigualdad entre leones y liebres.¹⁵⁷

Se habla de la firmeza y la blandura en el carácter para comprender cómo es posible que el sujeto resista o ceda ante la manifestación del dolor y no únicamente oriente su comportamiento y cualidades a buscar el placer. Aristóteles explica que si hay una tendencia hacia el placer, lo adecuado es hablar de continencia e incontinencia; pero si es

¹⁵⁷ Patricio Marcos. *¿Qué es democracia?* México, Publicaciones Cruz, 1997, p. 15.

hacia el dolor, lo indicado es hablar de blandura o resistencia, según la forma en que el dolor sea afrontado. “Si se trata de los placeres, tendremos, respectivamente, al incontinente y al continente; si de los dolores, al blando y al resistente.”¹⁵⁸

El sujeto moderado aparece mediando entre la incontinencia y la continencia, como entre la blandura y la resistencia. “El hombre moderado se tiene por continente y resistente.”¹⁵⁹ Y es así porque el resistente sabe enfrentar de manera adecuada al dolor, pues no se deja dominar. El blando, cae ante el dolor por su debilidad y el moderado tiene firmeza frente al dolor; pero los seres humanos no son virtuosos por resistir el dolor, sino por mantenerse correctamente frente a él.

En el caso de la resistencia y la blandura la relación con el dolor no se caracteriza por vencer este impulso, pues nadie en su sano juicio tiene tendencia a buscar el dolor, sino a huir de él; pero cuando se presenta, no se le vence, sino se le resiste hasta que pasa. Dejar de sentir dolor no significa un placer en sí mismo, pues la ausencia de este no es la finalidad de las acciones humanas.

Sirva el siguiente ejemplo para explicar lo planteado por el estagirita: quien se contrista adecuadamente por haber perdido a un ser querido se repondrá con rapidez de la pérdida y, aunque le sobrevengan muchos recuerdos, dejará de sentir dolor, pues sufrirá con moderación; mientras que, quien desfallece por la pérdida de un ser querido, simulando que el muerto no es otro sino él mismo, difícilmente se repondrá de la pérdida, pues, seguirá sufriendo este y otros dolores continuamente como si fueran presentes, porque tiene su naturaleza dañada, de tal forma que no puede resistir adecuadamente el dolor.

¹⁵⁸ Aristóteles. *EN*, VII, 7, 1150a, 15ss.

¹⁵⁹ Aristóteles. *EN*, VII, 1, 1145b, 14ss.

Resistir no implica una virtud, pero si se resiste con moderación la resistencia entrará en el marco de lo virtuoso, por hacerlo una persona moderada. He aquí otro ejemplo: si una persona puede resistir el dolor al clavarse agujas en el cuerpo, no se le llamará a este hombre moderado ni mucho menos virtuoso. Puede que este ser tenga la virtud de un cirquero, pero no la de un hombre de bien.

Para que la resistencia sea de provecho tiene que valerse de ella un ser de tal naturaleza. “El incontinente se opone al continente y el resistente al hombre blando; el ser firme consiste en resistir, y la continencia en dominar, y resistir y dominar son cosas distintas, lo mismo que el no ser vencido y el vencer.”¹⁶⁰

¹⁶⁰ Aristóteles. *EN*, VII, 7, 1150a, 34ss.

2.5 La virtud sobrehumana y la bestialidad.

Para finalizar el presente capítulo, y el área propiamente teórica de esta investigación, hago referencia a un modo de ser expuesto con brevedad por Aristóteles. El modo de ser heroico o sobrehumano y el bestial son extremos respectivos de formas de modos de ser, pues el sobrehumano es superior al moderado, como inferior es el continente con respecto al moderado. De la misma manera, el comportamiento bestial es el extremo de la tríada compuesta por el intemperante y el incontinente.

Si se toman con precaución ciertas cuestiones, la esquematización de la conducta humana en Aristóteles tiene que ver con la tipología de las formas de gobierno. No es un comentario desmesurado ni fuera del contexto de la presente investigación tal comparación, pues si en los siguientes capítulos de la presente obra se centrará el análisis en los argumentos que esgrime el estagirita acerca de la esclavitud por naturaleza, también se verán las formas de organización que se dan los hombres para vivir en sociedad, y esto, por razones obvias, está relacionado con los diferentes regímenes.

Si el lector conoce la teoría de las formas de gobierno expuesta en la *Política*, encontrará una similitud con la forma de exposición de las formas de comportamiento y la jerarquía de las formas de gobierno. Dice Aristóteles que existen tres formas de gobierno políticas o rectas (a las que ubica con el nombre genérico de republicas), que son: la monarquía, la aristocracia y la república; a la vez que existen tres formas desvirtuadas del mando público: la tiranía, la oligarquía o plutocracia y la democracia.

Unas y otras son el extremo de sus contrapartes y, mientras la monarquía es la mejor forma de gobierno, la tiranía viene a ser la peor forma; la aristocracia y la plutocracia, con ser intermedias en sus respectivas categorías, no son la medianía, pues son los gobiernos respectivos que se dan los seres humanos según sus modos de ser. En las republicas lo

mejor es la monarquía mientras que en las despóticas lo peor es el extremo, la tiranía. Por último, la republica o gobierno de los muchos libres, en el orden de las formas de gobierno, aparece como la inferior entre lo mejor, y la democracia, es la menos mala, en lo que respecta a las formas de gobierno desvirtuadas.¹⁶¹

La comparación entre las formas de gobierno y las tendencias en el comportamiento de los seres humanos tiene como finalidad exponer de una forma práctica los argumentos del estagirita acerca de las manifestaciones del comportamiento humano. Se dijo que el comportamiento de los seres heroicos es superior al de los que mantienen la moderación con respecto a los placeres y dolores; de la misma forma se ha de argumentar que el comportamiento bestial es inferior a todos los comportamientos.

Aristóteles asegura que: “en un animal no puede haber ni vicio ni virtud, tampoco en un dios, sino que el modo de ser de un dios es más honorable que la virtud, mientras que el animal es genéricamente diferente del vicio.”¹⁶² Al ser divino se le encuentra por arriba de la virtud pues es cualidad de los dioses estar por arriba de toda condición humana, pero si hay virtud en ellos, se tiene que entender como virtud en sí misma. “Es raro que exista un hombre divino (...) Así también es raro que exista entre los hombres el brutal.”¹⁶³

Los seres brutales, son ajenos a la virtud: al carecer de la parte intelectual del alma la desconocen por completo, pues consideran únicamente para la acción los dictámenes de la parte irracional, que en ellos es el todo. Los apetitos de la parte irracional del alma son la única pauta de conducta de los seres bestiales. “De los que carecen de juicio, los que son irracionales por naturaleza y viven sólo con los sentidos, son brutales y morbosos.”¹⁶⁴ Lo

¹⁶¹ Ver Aristóteles. *Pol.*, IV, 3, y en general los libros III y IV.

¹⁶² Aristóteles. *EN*, VII, 1, 1145a, 26ss

¹⁶³ Aristóteles. *EN*, VII, 1, 1145a, 26ss.

¹⁶⁴ Aristóteles. *EN*, VII, 5, 1149a, 9ss.

anterior puede ser desconcertante, pues Aristóteles asegura que el bestial es un ser que no posee juicio, por lo que es humano tan sólo por antonomasia: tiene cuerpo humano pero carece de lo que en el alma da razón de ser a la especie.

La brutalidad no es tan mala como el vicio, aunque es más temible, pues no hay corrupción de la parte mejor, como en el hombre, ya que no la poseen. Así, comparar un animal con un hombre con respecto al vicio, es comparar algo inanimado con un ser animal; pues la maldad de lo que no tiene principio de acción es siempre menos dañina, y el principio aquí es la mente.¹⁶⁵

Aristóteles especifica que intentar comprender al ser bestial por los atributos del ser humano es una tarea sin sentido, pues al carecer de toda razón, es imposible que se logre persuadirlos, y mucho menos hacerlos guiarse por la virtud, pues ni siquiera son concientes o aptos para el vicio. Aristóteles recomienda, entonces, educar el carácter de los que son capaces de valerse por la razón, pues los límites de la obra ética son los mismos límites trazados por la virtud humana, a los que escapan tanto el comportamiento del ser divino como del bestial.

Hay que contener, en efecto, al que tiende a cosas feas y tiene mucho desarrollo, y tal apetito se da principalmente en los niños (...) Así, si este deseo no se encauza y somete a la autoridad, irá muy lejos; porque el deseo de lo placentero es insaciable y absoluto para el que no tiene uso de la razón y el ejercicio del apetito aumenta la tendencia natural, y si los apetitos son grandes desalojan el raciocinio. Por eso, los apetitos han de ser moderados y pocos, y no oponerse en nada a la razón.¹⁶⁶

Si existen o no los seres divinos y los bestiales, es materia de otro estudio, por lo pronto, si se habló de ellos en esta parte de la investigación es para marcar los límites prácticos de la ética aristotélica, y para comprender todas las tipologías de las formas de ser.

¹⁶⁵ Aristóteles. *EN*, VII, 6, 1150a, 2ss.

¹⁶⁶ Aristóteles. *EN*, III, 12, 1119b, 4ss.

Capítulo III.

3.1 El hombre libre.

3.1.1 Contexto histórico.

Aristóteles inicia su formación en una región de Grecia antigua llamada Tracia, la cual se encuentra en un proceso histórico donde se ha desarrollado más que en ninguna otra parte de Grecia el pensamiento práctico, a decir de Ágnes Héller. “Los hechos demuestran, más bien que, la filosofía de la naturaleza, de Tales a Demócrito, se desarrolló en el marco de las democráticas ciudades jónicas. (...) En el Ática, por el contrario. (...) *No existió jamás.* (...) Una filosofía de la naturaleza, acaso con excepción de Anaxágoras.”¹⁶⁷ Aristóteles pasa ahí sus primeros años hasta que en su mocedad se dirige hacia el Ática, la región más importante de su tiempo, lugar donde la actividad intelectual había alcanzado el cenit en cuestiones especulativas y prácticas.

En ningún lugar de la Antigüedad estuvieron tan unidas la actividad práctica y la teórica como en el Ática. Jamás se forjaron aquí –hasta el final del periodo de la crisis- tipos humanos exclusivamente contemplativos. Sus héroes son hombres de praxis, técnica y actividad social. La actividad técnica (*technē*) y la actividad social –una actividad social llena de contenido moral- (*enérgeia*) son los principios fundamentales de su existencia.¹⁶⁸

Al llegar Aristóteles a Atenas atestigua un proceso de transformación política en las instituciones públicas erigidas durante la época que los historiadores conocen como la *Edad de Pericles* (*Edad de oro de Atenas* 467-428 A. de N. E.¹⁶⁹). Las modificaciones en la relación política que los ciudadanos griegos tenían con sus instituciones implicaron

¹⁶⁷ Ágnes Heller. *Op. Cit.*, p. 13.

¹⁶⁸ Ágnes Heller. *Op. Cit.*, pp. 13-14

¹⁶⁹ Indro Montanelli. *Historia de los griegos*, Barcelona, Ed. Plaza y Janes, 1973, pp. 96-100.

cambios vertiginosos dentro de las comunidades del Ática, las que tal vez influyeron directamente a Aristóteles. “En Atenas, en el curso de treinta años escasos, se produjeron hechos, procesos económicos y políticos que en las ciudades-Estado jónicas habrían tardado un milenio en realizarse. Podemos, pues, imaginar la profunda impresión producida por este ritmo trepidante e insólito en los atenienses de la época, testigos de la decadencia y el desorden internos.”¹⁷⁰ Cambios que Ramón Xirau sintetiza en la frase lapidaria “Acabó la era de las ciudades libres y soberanas” y del que A. Petrie comenta lo siguiente:

La batalla de Mantinea produjo el resultado de que ningún poder quedara en situación dominante. La hegemonía de Grecia iba ahora a trasladarse al norte, y caer en manos de un poder que hasta entonces había vivido prácticamente fuera del campo de la política helénica. Tal era Macedonia, donde aún se conservaba la monarquía de tipo antiguo, y donde el pueblo, vigoroso, se prestaba para edificar un Estado guerrero.¹⁷¹

La región de donde Aristóteles provenía, Estagira, estaba bajo la influencia macedónica; y es por esta razón que se le niega la entrada en los debates públicos de los bandos atenienses, pues es designado por la ley como un “extranjero”. No obstante, Aristóteles pone especial atención en las circunstancias sociales y económicas de las sociedades y los individuos para enriquecer sus planteamientos.

Aristóteles (...) investiga el *modus vivendi* del hombre en esta misma existencia, sabrá descubrir las relaciones entre la autonomía y las condiciones vitales del hombre. (...) Nuestro filósofo no se contenta con decir que el hombre obra con libertad, esto es, con responsabilidad total, sino que se pregunta también por las condiciones que le permiten actuar libremente.¹⁷²

Para Aristóteles, y los griegos de la antigüedad, en el comportamiento individual de los seres humanos va implícita la comunidad social de la que el sujeto proviene, porque la acción social del sujeto no se entiende en la antigüedad si no se contempla la idea de

¹⁷⁰ Ágnes Heller. *Op. Cit.*, p. 8.

¹⁷¹ A. Petrie. *Introducción al estudio de Grecia*, México, traducción de Alfonso Reyes, en Breviarios, Fondo de Cultura Económica, 1956, p. 62

¹⁷² Ágnes Heller. *Op. Cit.*, p. 277.

energeia, de acción social común. “Así pues, la relación entre la sociedad y el individuo se expresa de manera inmediata en la aceptación conciente y voluntaria de la *energeia*, de la actividad social volútiva.”¹⁷³

De esta manera, el objeto de análisis de Aristóteles tiene una base empírica que le permite desarrollar varias áreas del conocimiento. Al otorgar una base empírica a sus investigaciones, Aristóteles aborda un espacio del análisis que únicamente se había tratado en las obras morales, en forma de tragedia, sin que tuviera implicaciones más allá de las pedagógicas. Aristóteles atrae científicamente el análisis moral de las obras de Sófocles, Esquilo y Eurípides para lograr construir un avance invaluable en el área de la psicología política y filosófica. “Mejor dicho, esto es también e igual a una primera aplicación de lo que fue un importante e incuestionable avance en la psicología filosófica. Hizo clara la relación entre emoción y razón y construyó esta relación dentro de una nueva psicología política y ética.”¹⁷⁴

3.1.2 Zoon politikon: Animal político.

Al hablar Aristóteles del ser humano se refiere a una idea integral del sujeto, misma que contiene cualidades *sui generis* por naturaleza. “En efecto, lo que cada cosa es, una vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza, así de un hombre, de un caballo o de una casa. Además, aquello por lo que existe algo y su fin es lo mejor, y la autosuficiencia es, a la vez, un fin y lo mejor.”¹⁷⁵ El ser humano actúa según su naturaleza desarrollando

¹⁷³ Ágnes Heller. *Op cit.*, pp. 15-16.

¹⁷⁴ W. W. Fortenbaugh. “Aristotle on Slaves and Women”, en AAVV. *Articles on Aristotle*, Londres, Gerald Duckworth & Company Limited, 1977, p. 135. La traducción al español es mía.

¹⁷⁵ Aristóteles. *Pol.*, I, 1, 1253a, 9ss.

una finalidad propia. Como finalidad, la causa del ser humano consiste en alcanzar la felicidad, la cual logra si actúa según los designios de su naturaleza.

La definición de Animal Político o *Zoon Politikon* que Aristóteles aplica al ser humano lo distingue como un animal superior a los demás. El ser humano tiene la posibilidad de actuar de una manera distinta a la finalidad de su naturaleza, aunque este comportamiento niegue su característica de animal político, “pues el punto de partida es el qué, y si esto está suficientemente claro no habrá ninguna necesidad del porqué.”¹⁷⁶

El ser humano tiene la capacidad de prever en su entorno y en su misma naturaleza: está capacitado para comportarse con autonomía; por la misma razón, puede hacerlo en contra de su propia decisión y naturaleza. El ser humano en Aristóteles, es capaz de valerse de su razón para alcanzar la felicidad mediante sus acciones. De esta manera, y como se muestra en el texto de la *Metafísica*, “el hombre libre es quien vive por su propio bien y no por el de otros”¹⁷⁷, el ser humano que goza de libertad es aquel que es dueño de sus actos de acuerdo al fin humano.

Aristóteles argumenta lo indispensable de un ordenamiento moral en los actos del ser humano. Los buenos hábitos, como llama a los actos guiados por el *mesotes*¹⁷⁸, permiten que los actos de las personas estén apegados a sus aspiraciones; es decir, que la finalidad de los seres humanos, basada en la felicidad moral, se afirme de continuo en los actos soberanos habituales.

Llamo término medio de una cosa al que dista lo mismo de ambos extremos, y éste es uno y el mismo para todos; y en relación con nosotros, al que ni excede ni se queda corto,

¹⁷⁶ Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, Barcelona, Ed. Gredos, versión de Julio Pallí Bonet, 2000, I, 4, 1095b, 6ss.

¹⁷⁷ Aristóteles. *Metafísica*, Madrid, Ed. Gredos, versión de Tomás Carlos Martínez, 1999, I, 2, 982b, 25ss.

¹⁷⁸ “Mesotes es medio, función mediadora, factor intermedio”. Ágnes Heller argumenta la *metriotes*, la “medida”, “proporción” se refiere a la misma significación que Aristóteles dará a su término medio. “La naturaleza intermedia de la virtud significa que está a medio camino entre la particularidad humana y la costumbre social, que transmite el imperativo social a la particularidad y lo realiza en una particularidad dada, permitiendo a ésta fundirse armónicamente con aquél.” Ágnes Heller. *Op. Cit.*, p. 313.

y éste no es ni uno ni el mismo para todos. (...) Así pues, todo conocedor evita el exceso y el defecto, y se busca un término medio y lo prefiere; pero no el término medio de la cosa sino el relativo a nosotros.¹⁷⁹

El término medio es indispensable para identificar las cualidades propias del individuo al que se refiere Aristóteles. El ser humano, cuando actúa de acuerdo a su naturaleza, se afirma como ser racional frente a sus semejantes y ante él mismo. De esta manera se define como ser social y se sitúa con ascendencia sobre los animales irracionales.

3.1.3 Relación Hombre-propiedad.

La *polis* es un espacio donde se satisfacen las deficiencias sociales y económicas de sus integrantes, pues ella los provee de los elementos suficientes para el buen desempeño de la existencia. La *polis* es llamada suficiente en cuanto lo que da, pero la descripción que Aristóteles hace de ella es de autosuficiencia en tanto lo que es y representa; pues si el ser humano se reúne en una ciudad, lo hace para cubrir las necesidades que no puede cubrir en el espacio familiar ni en el clan.

La autosuficiencia de la ciudad implica la prosperidad de sus integrantes, pues la prosperidad de todos sus integrantes permite la justa medianía entre ellos. Sí, según el punto de vista aristotélico, es indispensable ser causa de uno mismo para ser feliz, lo cual implica que el sujeto se desarrolle en un espacio donde cubra y contemple sus necesidades reales; pues si parece difícil guiarse por los preceptos de la virtud, resulta imposible lograrlo viviendo con limitaciones económicas.

Pero es evidente que la felicidad necesita también de los bienes exteriores, como dijimos; pues es imposible o no es fácil hacer el bien cuando no se cuenta con recursos. (...) Entonces, como hemos dicho, la felicidad parece necesitar también de tal prosperidad.¹⁸⁰

¹⁷⁹ Aristóteles. *EN*, II, 6, 1106a, 29ss. y 1106b, 5ss.

¹⁸⁰ Aristóteles. *EN*, I, 8, 1099b, 1ss.

La organización económica de la comunidad política tiene características peculiares, al igual que en el aspecto social. Una de ellas se define por la función que tiene la propiedad y el tipo de relación dada en la producción de bienes. El núcleo familiar juega un papel importante para definir las funciones en el proceso productivo al determinar las actividades que cada miembro de la casa realiza en la adquisición y producción de bienes. “La propiedad es una parte de la casa, y el arte de adquirir una parte de la administración doméstica (pues sin las cosas necesarias es imposible tanto vivir como vivir bien.”¹⁸¹ Aristóteles divide la propiedad en instrumentos y posesiones, diferenciación que perdura hasta nuestros días, y de la cual se vale para explicar la esclavitud imperante en su tiempo, así como la función social desempeñada en la estructura básica de la *polis*.

De los instrumentos unos son inanimados y otros animados. (...) Así también, las posesiones son un instrumento para la vida y la propiedad es una multitud de instrumentos; también el esclavo es una posesión animada, y todo subordinado es como un instrumento previo a los otros instrumentos.¹⁸²

La posición que Aristóteles toma frente a la esclavitud a partir del análisis de la propiedad es de suma importancia para explicar su argumentación de los esclavos por naturaleza y la esclavitud. En esta etapa de la investigación únicamente se tocará lo que respecta a la propiedad (y la distinción entre propiedad animada e inanimada), y se deja para más adelante el análisis de la esclavitud llamada natural.

Ahora bien, los llamados instrumentos lo son de producción, más las posesiones son instrumentos de acción. (...) La vida es acción, no producción, y por ello el esclavo es un subordinado de la acción. De la posesión se habla en el mismo sentido que de la parte. Pues la parte no es sólo parte de otra cosa, sino que pertenece enteramente a ella, y lo mismo la posesión.¹⁸³

¹⁸¹ Aristóteles. *Pol.*, I, 4, 1253b, 24ss.

¹⁸² Aristóteles. *Pol.*, I, 4, 1253b, 26ss.

¹⁸³ Aristóteles. *Pol.*, I, 4, 1254a, 1 a 10ss.

La diferencia que Aristóteles introduce en el estudio de la propiedad perdura hasta nuestros días y explica la división del trabajo regente, con algunos matices, hasta en las modernas relaciones capitalistas, pues la acción que se genera al poner en práctica las posesiones y los instrumentos necesita una herramienta guía que los haga producir, de lo que resultan las funciones de la relación mando-obediencia y superioridad e inferioridad en una sociedad constituida para ciertos fines. Aristóteles lo señala en los términos siguientes: “de modo que por naturaleza la mayoría de las cosas tienen elementos regentes y elementos regidos.”¹⁸⁴ Señalando también: “en efecto, la política no produce a los hombres, sino que los recibe de la naturaleza y se sirve de ellos.”¹⁸⁵

¹⁸⁴ Aristóteles. *Pol.*, I, 13, 1260a, 7ss.

¹⁸⁵ Aristóteles. *Pol.*, I, 10, 1258a, 21ss.

3.2 Polis y libertad.

3.2.1. Comunidad política.

En la obra aristotélica el proceso de organización social no se da de forma espontánea, pues no basta con que un número determinado de hombres se junte para que surja una comunidad política, sino que dicha reunión debe hacerse con miras a un fin, y este fin debe ser benéfico para el conjunto. Aristóteles propone una ciudad-Estado en la cual se especifica la proporción numérica de sus habitantes, que va de unos cientos hasta 10,000 integrantes. Algunos de los autores consultados hacen otro tipo de puntualizaciones para explicar con mayor claridad las implicaciones de la *polis*.

La ciudad no es entendida en un sentido restringido, como la mera materialidad física, sino en un sentido más complejo. La ciudad es comunidad cultural, es un *ubi* cuya identidad procede de una tradición común. Ciudadanos son quienes comparten plenamente una tradición cultural.¹⁸⁶

La forma en que el ser humano se organiza en sociedad implica un proceso de desarrollo. Aristóteles explica que las necesidades primarias del sujeto y su familia son la causa por la que se agrupan socialmente; sin ser propiamente las únicas, ya que si bien los seres humanos constituyen la vida social para cubrir sus necesidades, también lo hacen buscando la autosuficiencia o felicidad que proporciona la *polis*. “La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de la necesidad de la vida, pero subsiste para el vivir bien.”¹⁸⁷

¹⁸⁶ Héctor Zagal y Sergio Aguilar-Álvarez, *Límites de la argumentación ética en Aristóteles*. México, Publicaciones Cruz O.-Universidad Panamericana, 1996, pp. 1-2.

¹⁸⁷ Aristóteles. *Pol.*, I, 1, 1252b, 27ss.

La ciudad surge por la necesidad de afirmación de la naturaleza humana. En un plano temporal, la comunidad política antecede al ser humano, pues, hasta que ésta existe los seres humanos alcanzan su desarrollo íntegro. El anterior argumento es concordante con la lógica utilizada por Aristóteles pues la naturaleza antropológica de los seres humanos está condicionada por su finalidad moral; es decir, hay una totalidad (ciudad) que necesita existir antes que sus componentes (hombres-ciudadanos), para que estos componentes tengan sentido en un organismo completo.

El ejemplo que el estagirita pone para ilustrar sus argumentos tiene que ver con el propio organismo humano: vemos al organismo humano como una totalidad en la que cada parte cumple con una función. Si se disecciona este organismo, pueden encontrarse partes que no tienen funcionalidad sino son concebidas dentro del funcionamiento general del organismo, pues las manos y los pies cobran sentido en cuanto partes de un todo: las manos para realizar labores de trabajo y los pies para movilizar a todo el cuerpo. Si una de las partes del cuerpo humano es separada del mismo, deja de cumplir con su función y se obtiene de ella una utilidad que en nada contribuye al funcionamiento del todo llamado cuerpo. Entonces, es necesario que todas las partes de un organismo se integren en él para que logren una funcionalidad integral.

Las funciones del ser humano se desarrollan integralmente en la *polis* al ser éste, por antonomasia, su espacio de existencia, pues como necesario es el tronco y las otras partes del cuerpo para que las piernas y las manos desarrollen sus funciones más útiles, así también el sujeto necesita de un espacio social bien fundado para cumplir con el actuar moral que lo identifica como ser humano.

Aristóteles argumenta que si el ser humano desarrolla sus capacidades en la ciudad, esto se realiza porque ahí se satisfacen sus necesidades, entre ellas las materiales. La unidad

inicial de la *polis* la constituye la familia, la cual esta conformada por el hombre, la mujer, los hijos y los esclavos (a los que se les considera propiedad animada), y la propiedad básica para el funcionamiento de esta unidad: la casa. La unión de varias casas “a causa de las necesidades no cotidianas es la aldea.”¹⁸⁸ Y estas conforman una aldea, en la cual sus miembros pasan del ámbito de la mera sobre vivencia al de la producción; sin embargo, aún no se logra la satisfacción de todas las necesidades, pues no ha alcanzado el grado máximo de su desarrollo para que la vida de sus integrantes sea benéfica. “Puesto que vemos que toda ciudad es una cierta comunidad y que toda comunidad está constituida con miras a algún bien.”¹⁸⁹

Por la asociación de varias aldeas en un mismo territorio se constituye la comunidad política, pues esta incluye a todas las demás y es el lugar en el que la justicia media entre los ciudadanos. “La justicia (...) es un valor cívico, pues la justicia es el orden de la comunidad civil, y la virtud de la justicia es el discernimiento de lo justo.”¹⁹⁰

Cuando Aristóteles habla de la *polis* hace referencia a una forma de organización humana específica, caracterizada por hacer posible una relación cívica. Tal relación se constituye a partir de la Justicia, que propicia la igualdad, por medio de la ley, entre seres con las mismas cualidades. La ley regula la convivencia política y los demás tipos de relaciones que se establecen al interior de la comunidad, mismas que se dan entre sus diversos integrantes. “Pues la ciudad es por su naturaleza una cierta pluralidad”, ya que, “una ciudad no resulta de individuos semejantes.”¹⁹¹

¹⁸⁸ Aristóteles. *Pol.*, I, 2, 1252b, 16ss.

¹⁸⁹ Aristóteles. *Pol.*, I, 1, 1252a, 1ss.

¹⁹⁰ Aristóteles. *Pol.*, I, 2, 1253a, 38ss.

¹⁹¹ Aristóteles. *Pol.*, II, 1, 1261a, 18ss y 25ss.

La ciudad es un espacio integrador de seres que cumplen ciertas funciones dentro de ella misma. Esto no quiere decir que pregone la igualdad, pues así como las manos y los pies se distinguen por la función que desempeñan en el cuerpo humano, como por ejemplo de la cabeza, existen diferentes funciones que desempeñan los integrantes de la *polis* según sus capacidades. “Por eso precisamente la igualdad en la reciprocidad es la salvaguarda de las ciudades.”¹⁹² La comunidad política implica la integración de las diferencias existentes en las distintas formas de relación y mando. “Sin embargo, en las asociaciones por cambio, es esta clase de justicia la que mantiene la comunidad, o sea, la reciprocidad basada en la proporción, y no en la igualdad. Pues por una acción recíprocamente proporcionada por lo que la ciudad se mantiene unida.”¹⁹³

Ágnes Heller argumenta que la organización de la comunidad política en la Grecia de Aristóteles es la forma social más compleja y desarrollada en la antigüedad, pues es “la primera sociedad que salió del inmovilismo social de Oriente, inaugurando de este modo la evolución clásica de Europa.”¹⁹⁴ Aceptando este argumento, es necesario analizar cuál o cuáles son los elementos constitutivos de tal sociedad.

3.2.2 Justicia y ley en la polis.

La Justicia en la *polis* es la relación que permite a los habitantes de un mismo territorio vivir adecuadamente dentro de la comunidad política. La Justicia es la relación política por excelencia dentro de la comunidad cívica. Si la justicia no funge como mediadora es imposible la constitución de una ciudad-Estado como la concibe Aristóteles, pues es a partir de una relación basada en el juicio justo como se funda una ciudad. Para Aristóteles “la

¹⁹² Aristóteles, *Pol.*, II, 1, 1261a, 29ss.

¹⁹³ Aristóteles. *EN*, V, 5, 1132b, 30ss.

¹⁹⁴ Ágnes Heller. *Op. Cit.*, p. 7.

justicia es un término medio, pero no de la misma manera que las demás virtudes, sino porque es propia del medio, mientras que la injusticia lo es de los extremos.”¹⁹⁵

Aristóteles marca una diferencia entre la justicia absoluta y la justicia particular. La primera se explica con la cita anterior, mientras la segunda el ser humano la adquiere por medio de la costumbre. La justicia política se da entre personas libres e iguales en el ámbito de la ciudad, al tener como marco regulador a la Ley. De la justicia en absoluto las personas toman las nociones de lo justo y lo injusto para relacionarse en el espacio de la *polis*.

Esta existe (la justicia política), por razón de la autarquía, en una comunidad de la vida entre personas libres e iguales (...). De modo que entre personas que no estén en estas condiciones, no es posible la justicia política de los unos respecto de los otros, sino sólo la justicia en un cierto sentido y por analogía. Pues la justicia supone personas cuyas relaciones están reguladas por una ley, y la ley se aplica a situaciones en las que es posible la injusticia, pues la justicia es el discernimiento entre lo justo y lo injusto.¹⁹⁶

La ley es indispensable para la vida en común porque gracias a ella los seres humanos se relacionan adecuadamente dentro de la *polis*. La ley es fundamental para la educación cívica de las personas, convirtiéndolas en ciudadanos íntegros de una comunidad política. Aristóteles dice que la educación es privada y pública, de la segunda nos ocupamos aquí, pues en la comunidad política donde se educa a los ciudadanos –La educación privada se da en el ámbito de la familia. También nos señala a la ley como fundamental para poner en práctica la justicia, pues ahí donde hay una relación entre dos o más personas está involucrada la justicia, y, contemplándose la posibilidad de actos justos e injustos entre los hombres, la ley sirve para que se orienten o corrijan las acciones hacia la virtud de la justicia.

Donde hay injusticia hay también acciones injustas (...), y éstas tienen lugar cuando uno se atribuye más de lo bueno en absoluto y menos de lo malo en absoluto. Por eso, no

¹⁹⁵ Aristóteles. *EN*, V, 5, 1133b, 30ss.

¹⁹⁶ Aristóteles. *EN*, V, 6, 1134a, 25ss.

permitimos que nos mande un hombre, sino la razón, porque el hombre manda en interés propio y se convierte en tirano.¹⁹⁷

Siendo la ley indispensable para marcar los parámetros de la justicia entre las relaciones de las personas en la ciudad, lo justo y lo injusto relativo están estipulados por los alcances de la ley; que, como la entiende Aristóteles, será correctiva de la conducta humana. Es así como la Justicia se presenta en la ciudad y la ley orienta a los ciudadanos (mismos que se dan sus leyes y la delegan en los magistrados) para que puedan vivir bien en común y puedan alcanzar la felicidad.

Es evidente, también, cómo deben definirse lo justo y lo injusto correspondientes, pues, de hecho, la gran mayoría de las prescripciones legales se desprenden de la virtud total, porque la ley manda vivir de acuerdo con todas las virtudes y prohíbe vivir según todos los vicios. Y los factores capaces de producir la virtud total son todas las disposiciones que la legislación prescribe para la educación cívica.¹⁹⁸

3.2.3 Polis y finalidad humana.

El hombre es un animal político, ser dotado de razón que puede diferenciar entre lo bueno y lo malo, entre lo justo y lo injusto y se sirve de la palabra para convivir en sociedad. El ser humano cumple con su naturaleza cuando es participe de una sociedad: ser moral en cuanto ser social, “pues la ciudad no es una agrupación de personas cualquiera, sino, como decimos, autárquica para la vida.”¹⁹⁹ Únicamente en sociedad el hombre puede individualizarse; es decir, el hombre es una parte de un todo llamado sociedad, pertenecer a ella es una de las condiciones para llegar a cumplir con su finalidad.

Otra de las condiciones para afirmar su naturaleza, está caracterizada por basar su convivencia en un comportamiento ético. “La ciudad es una forma de comunidad de

¹⁹⁷ Aristóteles. *EN*, V, 6, 1134a, 30ss.

¹⁹⁸ Aristóteles. *EN*, V, 2, 1130b, 16ss.

¹⁹⁹ Aristóteles. *Pol.*, VII, 8, 1328b, 15ss.

iguales, con el fin de vivir lo mejor posible; y puesto que la felicidad es lo mejor y ésta es una actualización y un uso perfecto de la virtud.”²⁰⁰

La ciudad es un lugar tanto físico como moral para Aristóteles. “La <<buena vida>>, que es la meta del Estado, se identifica con la *eudaimonia*, que es la meta de los individuos. Los Estados son entidades naturales y, como otros objetos naturales, tienen una meta o un fin.”²⁰¹ Es la comunidad política por antonomasia. No se puede entender la *polis* sin que en ella medie una relación sustentada en la justicia. El hombre que se encuentra dentro de una comunidad política es parte de un todo, de ella obtiene su fundamento de individualidad y solamente en ella puede afirmar la vocación social a la que aspira por naturaleza. Es hasta que la *polis* existe que el ser humano desarrolla totalmente su naturaleza.

Quien se encuentra fuera de un cuerpo social pierde la facultad de actuar conforme a su naturaleza, pues carece del ordenamiento moral que la justicia imprime a los ciudadanos participes de la comunidad política. “La sociedad y el Estado no son ligaduras artificiales impuestas al hombre natural: son manifestaciones de la propia naturaleza humana.”²⁰² Para Aristóteles, quien no participa de una comunidad estatal, conserva las características que lo hacen diferente a otros animales, pero se encuentra ausente de la esencia moral que lo define substantivamente como ser social. “El insocial por naturaleza y no por azar es un ser inferior o un ser superior al hombre.”²⁰³

A partir de la *polis* Aristóteles hace una distinción en el comportamiento de los hombres, estableciendo géneros de vida para cada forma de comportamiento, según la

²⁰⁰ Aristóteles. *Pol.*, VII, 8, 1328a, 36 a 39ss.

²⁰¹ Jonathan Barnes. *Aristóteles*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1987, p. 134.

²⁰² Jonathan Barnes. *Op. Cit.*, p. 132.

²⁰³ Aristóteles. *Pol.*, I, 2, 1253a, 2ss.

división hecha por Hesíodo en el texto *Los trabajos y los días*: “El mejor en todo es aquel que, por sí, todo comprende, habiendo meditado, lo que después y al fin mejor sea; y bueno es también aquel que obedece a quien bien aconseja; más el que ni piensa de suyo, ni a otro escuchando se lo pone en el alma, aquél, pues, un hombre inútil es.”²⁰⁴

El género de vida político o activo es el que Aristóteles designa para aquellos que son dueños de sí mismos. El hábito de la virtud rige la relación política y, como ya quedo expuesto, es únicamente en la *polis* donde se da esta relación. Ahora bien, si se sigue este razonamiento, los seres humanos no pueden comprenderse como seres morales si no se ha conformado una comunidad política, pues el comportamiento ético es posible si se cuenta con un espacio de formación moral, entendiendo que las leyes que emanen de este acto fundacional tienen como principio el hábito de la virtud. Es en la comunidad política en donde el hombre se afirma y en la que se conforma su carácter.

²⁰⁴ Hesíodo. *Los trabajos y los días*, México, UNAM-IIF, versión de Paola Vianello, 1986, p. 10, 292-297ss.

Capítulo IV

4.1 La Familia y la Ciudad.

4.1.1. La función social de la familia.

La organización social caracteriza a los seres humanos en la búsqueda de su naturaleza, pues se organizan en sociedad para cubrir sus necesidades y tienen un elemento moral imperativo en la propia necesidad: la búsqueda del bien como norma de convivencia. La forma en la que Aristóteles concibe a la “Comunidad Política” se ha definido con anterioridad (ver *supra* § 187), y se acepta que la unidad primaria de la ciudad es la familia; la cual se constituye para el beneficio de las partes que la integran. “Una vez que está claro de que partes consta la ciudad, es necesario hablar, en primer lugar, de la administración de la casa, pues toda ciudad se compone de casas.”²⁰⁵

La familia es el espacio formativo donde se desarrollan las capacidades de los seres humanos, y se constituye primeramente por una relación entre hombre y mujer. Una familia se inicia con el establecimiento de lazos matrimoniales entre sujetos de distinto sexo, con la finalidad esencial de la procreación. Los hijos resultantes del acercamiento sexual entre hombre y mujer son la parte constitutiva de la familia.

Aristóteles hace hincapié en que la reproducción de la vida se realiza a partir de la satisfacción de necesidades. La existencia de los bienes materiales existe por la necesidad de satisfacer los apremios materiales. La propiedad es una de las condiciones fundamentales (después de la existencia de una relación conyugal y paterno-materna) para la constitución y buen desempeño de la familia. Al inicio del Capítulo III, de este texto, se

²⁰⁵ Aristóteles. *Pol*, I, 3, 1253a, 35ss.

ha hablado de la propiedad como parte de la casa, y de los instrumentos, se había dicho que unos son “animados” y otros “inanimados”. De esta forma, aparece una división entre los instrumentos que son para la producción y aquellos que son para la acción, a los que se llama posesiones (ver *supra* § 182).²⁰⁶

La familia está constituida por una parte de la propiedad que es un instrumento para la acción y las llamadas posesiones integran de una manera desigual, pero complementaria, a la familia. Las propiedades fuera de la exclusividad de la acción, como los esclavos, son partes de la casa o del espacio físico utilizado por los miembros integrantes de la familia. Pero los instrumentos para la acción son complementarios de los instrumentos de producción, en cuanto los primeros necesitan de los segundos para moverse, y estos de aquellos para realizar sus funciones naturales. Las posesiones, al ser “propiedades animadas”, son integrantes desiguales de la familia, mientras que los instrumentos, los son únicamente de la casa.

La familia cumple una función social por ser la parte inicial en donde se desarrolla la comunidad política; por esa misma razón, es en la familia donde se manifiestan las relaciones sociales características de la organización social. El seno de la familia es el espacio de acercamiento primario entre los futuros ciudadanos de la *polis* y las nociones fundamentales del *zoon politikon*.

Al ser la familia un efecto del régimen de vida que prevalece en la comunidad su gobierno asume las mismas seis modalidades en las que se clasifican las formas de estados. Como en el Estado, la familia puede declararse constituida o inconstituida, signo que depende, indirectamente, de la existencia de autoridad política o mando

²⁰⁶ “La *producción, poiesis*, tiene como fin un resultado, *ergon*, distinto de la actividad que produce, y permanece una vez acabada la acción. La acción, *praxis*, no produce un resultado a parte y su fin es esa misma actividad”. Aristóteles. *Política*, § 38. (versión Gredos), el análisis de la anterior nota está sacado de Aristóteles, *EN*, I, 1, 1094a, 3ss. “Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por eso se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden.”

despótico pasional en la sociedad y, directamente, del carácter y la educación del cabeza de familia.²⁰⁷

En la familia se observa la división del comportamiento correcto para y entre los sexos que son de distinta naturaleza, entre los padres y los hijos, y entre los amos y los esclavos. De este tipo de división de funciones en la familia, se desprenden respectivas relaciones que sirven de base para el buen funcionamiento de ella. Tales relaciones se ven proyectadas en el universo de la *polis* al retroalimentar a la familia para desarrollar las relaciones de parentesco y mando en su interior. “Porque como toda casa es parte de una ciudad (...), y la virtud de la parte debe examinarse en relación con la virtud del todo.”²⁰⁸

Para el estagirita la parte carece de fundamento si el todo no ha sido constituido, y, por eso mismo, el todo determina las características de la parte. La ciudad determina la forma de relación entre sus integrantes: determina a la familia y la forma de relación necesaria en su interior. Si existe un buen gobierno, existirá una buena organización y distribución de funciones correctas en la familia²⁰⁹; por el contrario, si en la *polis* existe un desgobierno, las relaciones familiares estarán deformadas. “Hay gobierno si la cabeza de familia cumple su función normativa paterna; por el contrario, si el jefe de familia carece de autoridad o esta imposibilitado para ejercer la función que le corresponde, como padre, impondrá un género pasional de vida.”²¹⁰

²⁰⁷ Patricio Marcos. *Lecciones de política*, México, Ed. Nueva Imagen, 1990, p. 66.

²⁰⁸ Aristóteles. *Pol.*, I, 13, 1260b, 13ss.

²⁰⁹ Aristóteles argumenta: “todo es obra de la amistad, pues la elección de la vida en común supone amistad. El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien, y esas cosas son para ese fin. Una ciudad es la comunidad de familias y aldeas para una vida perfecta y autosuficiente, y esta es, según decimos, la vida feliz y buena.” (*Pol.*, III, 9, 1280b, 38ssy 1281a.) Y también señala que: “Puesto que régimen y gobierno significan lo mismo, y gobierno es el elemento soberano de las ciudades, necesariamente será soberano o uno sólo, o pocos, o la mayoría; cuando el uno o la minoría o la mayoría gobiernan atendiendo al interés común, esos regímenes serán necesariamente rectos; pero los que ejercen el mando atendiendo al interés particular del uno o de la minoría o de la masa son desviaciones; porque, o no se debe llamar ciudadanos a los que participan en el gobierno, o deben participar en las ventajas de la comunidad” (*Pol.*, III, 7, 1279a, 25ss.)

²¹⁰ Patricio Marcos. *Lecciones de Política*, p. 66.

Pensando en las formas de gobierno, Aristóteles pregunta si es necesario educar en el seno de la familia y la *polis* a los ciudadanos y a las mujeres y los hijos. La respuesta, con cierta ironía, le resulta evidente, pero con esta acción hace manifiesto el lugar que le corresponde a la familia con relación al todo.

Es necesario educar a los hijos y a las mujeres con vistas al régimen de gobierno, si es que precisamente tiene alguna importancia para que la ciudad sea perfecta que sean perfectos los hijos y las mujeres. Y necesariamente tiene importancia, pues las mujeres son la mitad de la población libre, y de los niños salen los miembros de la comunidad política.²¹¹

Empero, la finalidad de este trabajo no es analizar la mejor forma de gobierno, sino encontrar las condicionantes naturales y sociales que el estagirita expone para argumentar acerca de la esclavitud; tema que se explica por la forma de organización social, por la participación del *logos* en los seres humanos, y por la división de las partes en la familia y las relaciones existentes en su interior. “De este modo al que gobierna la casa le es preciso tener cosas poseídas para su propia obra en calidad de instrumentos.”²¹² Véanse entonces, las formas de relación en el hogar.

4.1.2 Las formas de relación en el hogar.

En un hogar bien gobernado existirá una relación natural dadas las características de los miembros que lo integran. El estagirita señala: “las partes de la administración doméstica corresponden a aquellas de que consta a su vez la casa, y la casa perfecta la integran esclavos y libres. (...) Las partes primera y mínimas de la casa son el amo y el esclavo, el marido y la esposa, el padre y los hijos.”²¹³ A cada miembro del hogar le corresponde una función que Aristóteles describe, por la forma de relacionarse, en los siguientes términos:

²¹¹ Aristóteles. *Pol.*, I, 13, 1260b, 15ss.

²¹² Tomás de Aquino. *Comentarios a la Política*, I, 2, 28.

²¹³ Aristóteles. *Pol.*, I, 3, 1253b, 3ss.

“las partes de la administración doméstica eran tres: una, la del dominio del amo (...); otra, la paterna; la tercera, la conyugal.”²¹⁴

Con respecto a las partes del hogar integradas por miembros libres señala: “hay que gobernar a la mujer y a los hijos, como a seres libres en ambos casos, pero no con el mismo tipo de gobierno, sino a la mujer como a un ciudadano, y a los hijos monárquicamente”²¹⁵, pues existe una diferencia medular entre la naturaleza de la madre y su relación con el jefe de familia, y la de los hijos frente al padre. “En efecto, el hombre es por naturaleza más apto para mandar que la mujer –a no ser que se de una situación antinatural-, y el de más edad y maduro más que el más joven e inmaduro.”²¹⁶

La relación marital entre el hombre y la mujer, y la relación republicana entre ellos, por verse como iguales y a la vez aristocrática, por la supremacía de mando que Aristóteles ve en el primero sobre el segundo, especifican las formas de relación entre estas partes.²¹⁷ A sí mismo, la relación entre el padre y los hijos, por ser éste el timón de la familia, se origina de una relación monárquica, que tiene las siguientes características: “la autoridad sobre los hijos es regia. Pues el que los engendró ejerce el mando por afecto y su mayor edad, lo cual es lo específico del poder real.”²¹⁸

Las formas de relación que Aristóteles aborda para explicar la vida de los miembros libres de la familia son relaciones constitucionales o políticas. Por ser libres los mencionados, es con relaciones basadas en la virtud de cada uno que se explica su

²¹⁴ Aristóteles. *Pol.*, I, 12, 1259a, 36ss.

²¹⁵ Aristóteles. *Pol.*, I, 12, 1259a, 39ss.

²¹⁶ Aristóteles. *Pol.*, I, 12, 1259b.

²¹⁷ “El gobierno del marido sobre la mujer es, evidentemente, aristocrático, pues le marido manda de acuerdo con su dignidad en lo que debe mandar, y asigna a su mujer lo que se ajusta a ella.” Aristóteles. *EN*, VIII, 10, 1160b, 32ss. También justifica el mando aristocrático del marido sobre la mujer en los siguientes términos: “La amistad del marido y de la mujer es la misma que la de la aristocracia, pues es la correspondiente a la excelencia, y al mejor le corresponde más bien, y a cada uno el conveniente; a sí también, la justicia.” Aristóteles. *EN*, VIII, 11, 1161a, 22ss.

²¹⁸ Aristóteles. *Pol.*, I, 12, 1259b, 10ss.

convivencia. La relación que Aristóteles establece para el análisis de la unidad familiar aparece también como una manifestación de la necesidad que, por darse en el ámbito de lo necesario para la casa, será también necesario para sus integrantes.

La tercera parte o relación del gobierno familiar es la que existe entre el cabeza de familia y los esclavos y sirvientes domésticos, quienes contribuyen a asegurar a la familia un régimen de vida capaz de ocio educativo y, en general, acciones libres, nobles y magnificentes a través del ahorro de labores serviles o corporales, que por tener que desempeñarlas los esposos y los hijos, les volverían imposibles la consecución de la felicidad.²¹⁹

Dentro de los componentes de la familia que enumera Aristóteles existe la relación desarrollada entre el amo y el esclavo, aduciendo que es un “servicio necesario”²²⁰, pues argumenta: “si cada uno de los instrumentos pudiera cumplir por sí mismo su cometido, obedeciendo órdenes, o anticipándose a ellas, (...) los constructores no necesitarían ayudantes ni los amos esclavos”²²¹

La relación heril en la unidad familiar es necesaria para sus miembros por las funciones que desempeña. Los miembros libres del hogar necesitan del esclavo y de los trabajadores domésticos para cumplir con su naturaleza ¿Cuál es la necesidad del esclavo en esta relación? Sin querer adelantar criterios analíticos, establezco que el razonamiento del estagirita apunta a establecer una necesidad natural de dependencia ante el amo por el aprovisionamiento de las cosas necesarias y la seguridad. “La tercera relación o parte aparece connotada, de un lado, por la capacidad de provisión inteligente y justa del amo y jefe de familia; y del otro, por la capacidad de provisión útil de los esclavos, quienes realizan las faenas domésticas mediante esfuerzos corporales.”²²²

²¹⁹ Patricio Marcos. *Lecciones de política*, p. 67.

²²⁰ Aristóteles. *Pol.*, I, 3, 1253b, 15ss.

²²¹ Aristóteles. *Pol.*, I, 4, 1253b, 33ss y 38ss.

²²² Patricio Marcos. *Lecciones de política*, p. 67.

Aristóteles se pregunta si el esclavo tiene virtud, a lo cual argumenta lo siguiente: “pues si las tienen (las virtudes, sic) ¿en qué se diferenciarían de los libres? Y si no las tienen, siendo hombres y participando de la razón, es absurdo.”²²³ El estagirita expone en este problema uno de los argumentos más controversiales y elaborados de su teoría práctica: existe por naturaleza lo que dirige y lo dirigido, por lo que existen elementos regentes y elementos regidos en los seres vivos, pues estos seres cuentan con un alma que existe de diferente manera. “El esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa; la mujer la tiene, pero sin autoridad; y el niño la tiene, pero imperfecta.”²²⁴

Basado en su teoría de las partes del alma Aristóteles intenta mostrar la superioridad e inferioridad de los seres humanos con orden a su relación con el *logos*, postulando una desigualdad natural entre los hombres proveniente de su sexo, su edad y su capacidad de valerse por sí mismos, pero mostrando por delante una diferenciación que, si bien está basada en la naturaleza, se desarrolla en los seres humanos de acuerdo a su actitud en la acción.

La virtud es el punto axial que marca la diferenciación de los seres humanos, al hacer plausibles las demás diferencias y evidenciar una distinción medular basada en la capacidad deliberativa. “Así pues, hay que suponer que necesariamente ocurre algo semejante con las virtudes morales: todos deben participar de ellas, pero no de la misma manera, sino sólo en la medida en que es preciso a cada uno para su función.”²²⁵

Dentro de las funciones que a cada uno le corresponden, Aristóteles confiere al esclavo las siguientes: “hemos establecido que el esclavo era útil para los servicios necesarios, de modo que es evidente que también necesita de poca virtud, es decir, de la

²²³ Aristóteles. *Pol.*, I, 13, 1259b, 27ss.

²²⁴ Aristóteles. *Pol.*, I, 13, 1260a, 13ss.

²²⁵ Aristóteles. *Pol.*, I, 13, 1260a, 15ss.

precisa para no dejar de cumplir sus trabajos por intemperancia o por cobardía.”²²⁶ Se entiende que existe una virtud del esclavo, en tanto esclavo; pero Aristóteles acota inmediatamente: “la virtud del esclavo está en relación con el amo”²²⁷, pues se dice “que el amo debe ser para el esclavo la causa de la virtud, pero no porque la enseñanza de los trabajos sea propia del amo.”²²⁸

Diremos que la autoridad o el gobierno familiar –al ser la familia un todo compuesto de partes o relaciones diversas- es aquella o aquel donde el padre deja de ser parte para sumir las veces del todo; y ello por dos cosas, de un lado, para beneficiar de manera esencial a la esposa y a los hijos, del otro, para el provecho accidental de los esclavos y sirvientes domésticos, aunque tal contrato se celebre por conveniencia entrambos.²²⁹

²²⁶ Aristóteles. *Pol.*, I, 13, 1260a, 25ss.

²²⁷ Aristóteles. *Pol.*, I, 13, 1260a, 32ss.

²²⁸ Aristóteles. *Pol.*, I, 13, 1260b, 2ss.

²²⁹ Patricio Marcos. *Lecciones de Política*, p. 70-71.

4.2 La división del trabajo en el hogar.

4.2.1 Libres y esclavos.

El hogar existe para satisfacer las necesidades primarias de sus miembros. La familia cubre las necesidades a la par que se desarrolla en beneficio del todo social al que pertenece. El hogar funciona para reproducirse a sí mismo y como sostén de la comunidad política. Aristóteles comenta que para el establecimiento de la familia, “es necesario que se emparejen los que no pueden existir uno sin el otro, como la hembra y el macho con miras a la generación (...), y el que manda por naturaleza y el súbdito, para su seguridad”, pues es necesidad imperativa de la naturaleza “dejar tras de sí otro ser semejante a uno mismo.”²³⁰

En el hogar también existe una relación para la seguridad y conveniencia mutua de sus partes integrantes. El amo y el esclavo lo son por convenirles a ambos tal relación: al primero cubrir el trabajo corporal necesario para el sostenimiento de las necesidades cotidianas mediante el segundo; y a éste, por asegurarse así un techo, comida y defensa ante posibles agresiones. “El que es capaz de prever con la mente es un jefe por naturaleza y un señor natural, y que puede con el cuerpo realizar estas cosas es súbdito y esclavo por naturaleza; por eso al señor y al esclavo interesa lo mismo.”²³¹

La casa se funda por el hombre y la mujer que, por naturaleza, están determinados a cumplir con la finalidad procreativa (aunque las intenciones de Aristóteles en la relación conyugal van más allá de la mera reproducción, como, por ejemplo, la amistad aristocrática existente entre esposos), misma que asegurará a los progenitores la certeza de dejar algo de ellos mismos tras de sí, y se vale de los esclavos para cubrir las necesidades cotidianas.

²³⁰ Aristóteles. *Pol.*, I, 1, 1252a, 20ss.

²³¹ Aristóteles. *Pol.*, I, 1, 1252a, 26ss.

“Por tanto, la comunidad constituida naturalmente para la vida de cada día es la casa.”²³²

Vista de esta manera, y agregando a los hijos y los bienes, se tiene completo el cuadro de un hogar suficiente.

En la satisfacción de las cosas necesarias de cada día los miembros de la familia, tanto libres como esclavos, tienen una funcionalidad. Por un lado, el padre, la madre y los hijos, como los seres libres de la casa, habrán de realizar las funciones de previsión y adquisición de las cosas necesarias; mientras que, esclavos y empleados domésticos, por formar parte de la casa en calidad de siervos, harán las labores pesadas a las que sus cuerpos pueden responder. Al establecer este tipo de división, Aristóteles argumenta: “dondequiera que uno manda y otro obedece, hay una obra en común”²³³; por lo que, el mando deberá beneficiar a las dos partes.

Se dice que la casa es la comunidad constituida para satisfacer las necesidades de la vida diaria; y estas necesidades estarán satisfechas si la familia se encuentra completa y bien organizada. “Toda casa o familia doméstica si es perfecta consta de siervos y hombres libres. Dice si es perfecta, pues en la casa del pobre hallamos el buey [labrador] en lugar del siervo.”²³⁴

4.2.2 La crematística.

Para que la familia exista necesita un espacio natural en el cual asentarse. Tal espacio, tanto social como físico, es el hogar; el cual requiere un cuidado especial al que Aristóteles le aplica un conocimiento peculiar.

²³² Aristóteles. *Pol.*, I, 2, 1252b, 12ss.

²³³ Aristóteles, *Pol.*, I, 5, 1254a, 27ss.

²³⁴ Tomás de Aquino. *Comentarios a la Política*, I, 2, 24.

El aprovisionamiento de los bienes necesarios en el hogar se logra por arte de la crematística, de la que pueden participar, por el orden de su naturaleza, los miembros de la familia que participan de la vida en la ciudad.²³⁵ Aristóteles lo pone en estos términos, porque para él, la prudencia²³⁶ es capaz de preveer, por lo que el padre es el jefe indiscutible de la familia; pero los demás miembros de la familia, al tener el *logos* imperfecto (como la mujer) o inacabado (como en los niños e hijos adolescentes), pueden ser capaces de provisión, con la guía del *pater familie*.

La crematística es “una especie de arte adquisitivo” que se da por naturaleza, pero Aristóteles contraviene el sentido de aquellos que ven en la economía a la crematística o viceversa, pues aunque las dos se refieren al “arte adquisitivo” existe una diferencia entre estos dos tipos de formas adquisitivas, pues la una se da por naturaleza (la crematística) y la otra, contraria a la naturaleza (la usura).²³⁷ “No es lo mismo la economía que la

²³⁵ Al respecto, Aristóteles argumenta una diferencia entre la virtud del buen ciudadano y la del hombre de bien: “La virtud del ciudadano está forzosamente en relación con el régimen, es evidente que no puede haber una virtud perfecta única del buen ciudadano. En cambio afirmamos que el hombre de bien lo es conforme a una única virtud perfecta. Así que es claro que se puede ser buen ciudadano sin poseer la virtud por la cual el hombre es bueno.” Se refiere en estos términos por que para él la diferencia y desigualdad entre los seres humanos, aún el mejor régimen político posible, es evidente. “Puesto que es imposible que todos los ciudadanos sean iguales, no podría ser una misma la virtud del ciudadano y la del hombre de bien. La virtud del buen ciudadano han de tenerla todos (pues así la ciudad será necesariamente la mejor); pero es imposible que tengan la del hombre de bien, ya que no todos los ciudadanos de la ciudad perfecta son necesariamente hombres buenos.” Aristóteles. *Pol.*, III, 4, 1276b, 30ss, 37ss y 1277a.

²³⁶ Hay que recordar lo que señala Aristóteles cuando dice que “el que manda debe poseer la perfecta la virtud ética (Pues su función es sencillamente la del que dirige la acción, y la razón es como el que dirige la acción)”, porque conociendo tal concepción se entiende al mando del padre sobre la esposa, los hijos y esclavos, y la diferencia entre el hombre de bien y el buen ciudadano. “Si establecemos que la virtud del hombre de bien es de mando, y del ciudadano de mando y obediencia, no pueden ser igualmente laudables.” Aristóteles. *Pol.*, III, 4, 1277a, 27ss.

²³⁷ Para Aristóteles, el arte de la economía tiene dos formas: “una, la del comercio de compra y venta, y otra, la de la administración doméstica. Esta es necesaria y alabada; la otra, la del cambio, justamente censurada (pues no es conforme a la naturaleza, sino a expensas de otros) Y muy razonablemente aborrecida la usura, porque en ella la ganancia procede del mismo dinero, y no de aquello para lo que éste se inventó. Manuela García Valdés comenta en nota al pie de página de la *Política*. “Lo traducimos por crematística (al término *khrematistike*, sic), que tiene varias acepciones en esta obra: unas veces tiene el sentido de arte de adquisición en general, y es semejante al arte de adquisición propiamente dicho, *ktetike* (...) e implica formas de adquisición buenas y malas. (...) La forma mala de adquisición es la hecha por cambio con provechos pecuniarios (...), llamada *kapetike* (...). La forma sana de adquisición hace referencia a la riqueza natural que está relacionada con la economía de la casa, *oikonomike*, y de la ciudad, *politike*. Aristóteles, *Pol.*, § 66.

crematística, pues lo propio de ésta es la adquisición, y de aquella, la utilización. ¿Qué arte, sino la administración doméstica, se ocupará del uso de las cosas de la casa?”²³⁸

La adquisición de los bienes suficientes para la satisfacción de las necesidades de la casa, dice el estagirita, proviene de la naturaleza. “De modo que hay que pensar evidentemente que, de manera semejante, las plantas existen para los animales, y los demás animales para el hombre. (...) Por consiguiente, si la naturaleza no hace nada imperfecto ni en vano, necesariamente ha producido todos estos seres a causa del hombre.”²³⁹ Aristóteles afirma así su visión de los fines de la naturaleza y su planeación: un orden jerárquico en el que los seres humanos se ubican en el eslabón principal.

Pero, ante todo, como antes se ha dicho, debe existir una base por naturaleza, ya que es función de la naturaleza suministrar alimentos al ser que ha nacido; pues el alimento para todos es el residuo de la materia de la que se originan. Por eso la crematística a partir de los frutos de la tierra y de los animales es siempre conforme a la naturaleza.²⁴⁰

La crematística asegura la adquisición de bienes para el hogar, que si bien parte de la economía, es particular a las necesidades de la casa para la reproducción de la vida diaria; “pues, una especie de arte adquisitivo es naturalmente una parte de la economía: es lo que debe facilitar o bien procurar que exista el almacenamiento de aquellas cosas necesarias para la vida y útiles para la comunidad de una ciudad o de una casa.”²⁴¹ La crematística puede confundirse con la persecución de bienes que no son las cosas necesarias para la casa o la ciudad, como el comercio y las finanzas, las cuales son dirigidas hacia la acumulación y la ganancia y no al intercambio de bienes.

Del mismo modo ocurre también con las demás posesiones, pues el cambio puede aplicarse a todas, teniendo su origen, en un principio, en un hecho natural: en que los hombres tienen unos más y otros menos de lo necesario. De ahí que es evidente también

²³⁸ Aristóteles. *Pol.*, I, 8, 1256^a, 10ss.

²³⁹ Aristóteles. *Pol.*, I, 8, 1256b, 15ss.

²⁴⁰ Aristóteles. *Pol.*, I, 10, 1258a, 33s.

²⁴¹ Aristóteles, *Pol.*, I, 8, 1256b, 27ss.

que el comercio de compra y venta no forma parte de la crematística por naturaleza, pues entonces sería necesario que el cambio se hiciera para satisfacer lo suficiente.²⁴²

Aristóteles cierra la discusión acerca de la crematística con la siguiente reflexión:

“la riqueza es la suma de instrumentos al servicio de una casa y de una ciudad. Por tanto, es evidente que hay un arte de adquisición natural para los que administran la casa y la ciudad.”²⁴³ Tomás de Aquino secunda tales afirmaciones: “dice que hay otra parte de la economía, llamada crematística o pecuniaria, que para unos es como toda la economía y para otros es la parte más importante de la administración de la casa, que consiste sobre todo en la adquisición y la conservación del dinero.”²⁴⁴

4.2.3 Trabajadores libres y trabajadores esclavos.

Dentro del espacio familiar existen varias diferencias entre sus integrantes, que van desde las sexuales hasta las deliberativas. En estas divisiones existe una derivada del empleo físico que sus integrantes utilizan para desempeñar sus funciones. Según Aristóteles, son “instrumentos para la acción”, como posesiones de los hombres libres para el buen desempeño de la vida política. “La *primera* opinión dice que la dominante o despótica es cierta ciencia por la cual se sabe dominar al siervo, y es la misma ciencia que la económica, por la cual se sabe gobernar la casa; y que la política y la regia, por la cual se sabe gobernar la ciudad.”²⁴⁵

Los trabajadores designados “instrumentos animados”, por la prestación del servicio corporal, son útiles en cuanto el amo sabe valerse de ellos. “El instrumento animado, como el asistente en las artes o el siervo en la casa, es un instrumento por encima de los demás

²⁴² Aristóteles. *Pol.*, I, 9, 1257a, 13ss.

²⁴³ Aristóteles. *Pol.*, I, 8, 1256b, 37ss.

²⁴⁴ Tomás de Aquino. *Comentarios a la Política*, I, 2, 25ss.

²⁴⁵ Tomás de Aquino. *Comentarios a la Política*, I, 2, 27ss.

pues él mismo usa a los otros instrumentos y los mueve; y para eso necesitamos de asistentes y siervos.”²⁴⁶ Aristóteles explica tal afirmación: “la acción y el deber difieren por la especie. El hacer es la operación por la cual algo se realiza en una materia exterior, como cortar o quemar; la acción en cambio es la operación que permanece en el agente y pertenece a la vida del mismo.”²⁴⁷

Tomás de Aquino presenta otra reflexión para tratar de explicar la relación que el estagirita traza entre el amo y trabajador doméstico en el interior del hogar: “la vida doméstica o la convivencia no es un hacer sino una acción. Luego el siervo es el asistente y es el instrumento de lo que pertenece a la acción, no de lo que compete al hacer.”²⁴⁸

No todos los trabajadores empleados en el hogar son siervos sino que hay algunos que desempeñan sus labores en calidad de “instrumentos para la acción” pero no cómo “posesiones”, pues no son esclavos por su naturaleza. Lo anterior sucede debido a la forma de régimen que gobierna la ciudad. “Puesto que hay varios regímenes políticos, es forzoso que haya también varias clases de ciudadanos, y especialmente de ciudadanos gobernados, de suerte que en algún régimen habrán de ser ciudadanos el obrero manual y el jornalero, en otros será imposible.”²⁴⁹

El régimen político más adecuado, según la visión aristotélica, es aquel donde los trabajadores manuales se mantienen como esclavos, pues no es aconsejable que los seres de débil condición moral les sean otorgados los beneficios de la vida libre, pues no saben gobernarse por sí mismos. Quienes viven del trabajo de sus manos llevan una vida servil, y por eso se utiliza de ellos el servicio corporal.

²⁴⁶ Tomás de Aquino. *Comentarios a la Política*, I, 2, 28, i.

²⁴⁷ Aristóteles. *Met.*, IX, 8, 1050a, 23ss.

²⁴⁸ Tomás de Aquino. *Comentarios a la Política*, I, 2, 28, iii.

²⁴⁹ Aristóteles. *Pol.*, III, 5, 1278a, 15ss,

Aristóteles asegura que, “la verdad es que no hay que considerar ciudadanos a todos aquellos sin los cuales no podría existir la ciudad.”²⁵⁰ De la misma forma, argumenta en los siguientes términos: “decimos que hay varias clases de esclavos, ya que sus actividades son varias. Una parte de ellos la constituyen los trabajadores manuales: estos son, como indica su nombre, los que viven del trabajo de sus manos.”²⁵¹

Si se recuerda, el estagirita apremia a los seres humanos a regirse por lo mejor en sus personas, concluyendo que lo mejor en los seres humanos está en la mente. Quienes no se valen de la cualidad intelectual para dirigir sus vidas, aparecen como inferiores ante los que se gobiernan por completo con la parte racional del alma.

Alguien podría preguntarse que, si lo dicho es verdad, entonces los artesanos necesitarán tener también virtud, ya que muchas veces por intemperancia dejan de hacer sus trabajos. ¿O es este un caso diferente? Pues mientras el esclavo participa de la vida de su amo, el artesano está más alejado, y sólo le concierne la virtud en la misma medida que su servidumbre, pues el obrero manual tiene una especie de servidumbre limitada, mientras el uno es esclavo por naturaleza, no así el zapatero ni ningún otro artesano.²⁵²

Existe una diferencia en el trato del trabajador manual y el esclavo por naturaleza en la concepción aristotélica, pues mientras al primero le confiere capacidad de deliberación, del segundo asegura que la obtiene por completo del amo. El trabajador manual tiene una capacidad deliberativa limitada, acorde con el papel semi autónomo que desempeña, y el esclavo depende completamente del *logos* de quien participa de la razón.

Los siguientes son casos en los que Aristóteles intenta demostrar una variación de la presencia del *logos* entre los libres y los esclavos por naturaleza.

²⁵⁰ Aristóteles. *Pol.*, III, 5, 1278a, 2ss.

²⁵¹ Aristóteles. *Pol.*, III, 4, 1277a, 38ss.

²⁵² Aristóteles. *Pol.*, I, 13, 1260a, 36ss.

1. “Si la templanza y la justicia son de una forma distinta en el que manda y en el que obedece (...) como son distintas la templanza y la fortaleza del hombre y de la mujer.”²⁵³
2. “Puesto que tampoco los niños son ciudadanos de la misma manera que los hombres, sino que estos lo son absolutamente, y aquellos, bajo condición, pues son ciudadanos, pero incompletos.”²⁵⁴
3. “En las oligarquías el jornalero no puede ser ciudadano (...), pero el trabajador manual sí puede serlo, porque la mayoría de los artesanos se enriquece.”²⁵⁵
4. “Pero en muchos regímenes la ley admite incluso a extranjeros. (...) Sin embargo, como hacen ciudadanos a tales personas sólo por falta de ciudadanos legítimos [...], cuando la población aumenta los van poco a poco excluyendo.”²⁵⁶

El trabajador subordinado tiene en común con el esclavo desempeñar labores serviles que contemplan el uso del cuerpo por sobre los fines de la mente, pero difieren entre sí en que mientras el primero participa del *logos* de manera limitada, el segundo no la tiene por sí mismo, y la obtiene de terceros. En definitiva, mientras que el primero puede hacer política en regímenes defectuosos, el segundo está negado por naturaleza para ello.

Existen casos de ciertas ciudades antiguas en las que los trabajadores manuales pueden ser ciudadanos, al igual que los esclavos; pero Aristóteles asegura que sucedo no por naturaleza sino por las transformaciones de los regímenes políticos. “Y vemos que los regímenes políticos difieren unos de otros específicamente, y que unos son posteriores y

²⁵³ Aristóteles. *Pol.*, III, 4, 1277b, 14ss.

²⁵⁴ Aristóteles. *Pol.*, III, 5, 1278^a, 4ss.

²⁵⁵ Aristóteles. *Pol.*, III, 5, 1278^a, 18ss.

²⁵⁶ Aristóteles. *Pol.*, III, 5, 1278^a, 27ss.

otros anteriores. Los defectuosos y degenerados serán forzosamente posteriores a los perfectos. [...] De modo que también el ciudadano será forzosamente distinto en cada régimen.”²⁵⁷

Aristóteles considera a los esclavos carentes de todo dominio racional sobre ellos mismos, pues el amo representa en ellos la causa de sus acciones. Las clases prestadoras de servicios corporales participan de la razón de forma limitada, pues el principio en ellos no es siempre la mente sino alguna otra parte. Por esta razón, recomienda que se les mantenga como esclavos, pues asegura que al no saberse gobernar desearán más de lo pertinente y lo que les corresponde, corrompiendo a la comunidad política y desestabilizándola en la seguridad del suministro de alimentos y cosas necesarias para su reproducción. Para Aristóteles, integrar como ciudadanos a seres que no son por completo libres significa una laxitud en la soberanía del Estado.

Fuera de la anterior discusión entre trabajadores libres y esclavos, se da el caso de un tipo de trabajador libre que se emplea en el hogar para el servicio del amo. De este personaje Aristóteles habla poco, pero dice de él, que viene a ser una mediación entre el amo y los esclavos, pues esto le facilita un mayor tiempo de ocio y despreocupación por actividades de mando, que se pueden dedicar para cultivar una vida virtuosa. “El amo debe sólo saber mandar lo que el esclavo debe ser hacer. Por eso todos los que tienen la posibilidad de evitar personalmente sufrir malos ratos confían este cargo a un administrador y ellos se dedican a la política y a la filosofía.”²⁵⁸

No se puede concluir categóricamente si tal “administrador” mantiene su libertad, pues puede ser un esclavo que le tenga más apego y afecto al amo, y se distinga de los otros

²⁵⁷ Aristóteles. *Pol.*, III, 1, 1275b

²⁵⁸ Aristóteles. *Pol.*, I, 7, 1255b, 34ss.

por su mayor capacidad de realización de sus funciones. También se puede pensar como un ciudadano con medianas posesiones en la *polis*, por lo que necesita emplearse para aumentar el caudal de sus bienes materiales. Lo que sea, sirve de mucho el hacer alusión a este tipo de sujeto, al ser de utilidad para el análisis de la esclavitud y el fundamento por naturaleza, pues podría pensarse que si tal “administrador” es un esclavo, estaría pronto a ganar el beneficio de la libertad del amo. El por qué de tal afirmación, se tratará con mayor profundidad más adelante.

4.3 Mando y obediencia.

4.3.1 El mando y la subordinación como una obra en común.

La relación entre el amo y el esclavo está caracterizada por el binomio mando-subordinación, la cual no implica una relación basada en la violencia. El estagirita asegura que, “donde quiera que una manda y otro obedece hay una obra en común”, son necesarias dos personas para que exista la relación. La relación se plantea con la finalidad de establecer una obra en la que el beneficio de las partes vaya acorde con la finalidad por la que se establece. “Mandar y obedecer no sólo son cosas necesarias, sino también convenientes, y ya desde el nacimiento algunos están destinados a obedecer y otros a mandar. Y hay muchas formas de mandar y de obedecer, y siempre es mejor el mando sobre subordinados mejores.”²⁵⁹

Aristóteles ve tal relación como emanada de la necesidad natural que surge entre seres de distinta condición, para los cuales valerse uno del otro resulta benéfico. El amo necesita del esclavo para que los asuntos de la casa y de la ciudad, que tienen relación con la procuración de las cosas suficientes, se vea cubierta. En el rango de las cosas necesarias, la relación entre el amo y el esclavo aparece como un acontecimiento natural entre seres que buscan distintas finalidades y obtienen ventajas al colaborar conjuntamente.

También ocurre igualmente entre el hombre y los demás animales, pues los animales domésticos tienen una naturaleza mejor que los salvajes, y para todos ellos es mejor estar sometidos al hombre, porque así consiguen su seguridad. Y también en la relación entre macho y hembra, por naturaleza, uno es superior y otro inferior, uno manda y otro obedece. Y del mismo modo ocurre necesariamente entre todos los hombres.²⁶⁰

²⁵⁹ Aristóteles. *Pol.*, I, 5, 1254a, 21ss.

²⁶⁰ Aristóteles. *Pol.*, I, 5, 1254b, 9ss.

El mando y la obediencia se complementan para realizar las actividades respectivas del amo y del esclavo. El planteamiento de la subordinación de lo inferior bajo el mando de lo superior es uno de los puntales que sostiene la teoría de la acción humana y de lo natural en general en la concepción aristotélica. “En efecto, todo lo que consta de varios elementos y llega a ser una unidad común, ya de elementos continuos o separados, aparecen siempre el dominante y el dominado, y eso ocurre en los seres animados en cuanto pertenecen al conjunto de la naturaleza.”²⁶¹

El mando de lo superior sobre lo inferior asegura la reproducción armónica de las cosas que son por naturaleza. En el alma lo superior manda sobre lo inferior y quienes se rigen por el elemento superior del alma tienen predominio sobre aquellos que son gobernados por la parte irracional, pues para estos es conveniente encontrar el principio en algo mejor que ellos mismos; es decir, un agente externo.

Es posible entonces, como decimos, observar en el ser vivo el dominio señorial y el político, pues el alma ejerce sobre el cuerpo un dominio señorial, y la inteligencia sobre el apetito un dominio político y regio. En ellos resulta que es conforme a la naturaleza y conveniente para el cuerpo ser regido por el alma, y para la parte afectiva ser gobernada por la inteligencia y la parte dotada de razón, mientras que su igualdad o la inversión de su relación es perjudicial para todos.²⁶²

Al asegurar el Estagirita que la relación entre amo y esclavo es de utilidad para ambas partes, lo hace en el entendido de aceptar una diferencia natural entre los seres humanos. Tal relación se manifiesta, según Tomás de Aquino, en la siguiente sentencia: “porque lo que es útil a alguno parece digno y justo para él.” Se habla tanto del amo y del esclavo porque la relación de mando-subordinación se establece para la utilidad y el provecho mutuo. “Vemos entre los hombres que, desde el nacimiento, se distinguen entre

²⁶¹ Aristóteles. *Pol.*, I, 5, 1254a, 28ss.

²⁶² Aristóteles. *Pol.*, I, 5, 1254b, 1ss.

sí: algunos son aptos para estar sujetos y otros para gobernar. Este punto concierne a la primera cuestión porque lo que está presente desde el nacimiento parece ser natural.”²⁶³

En el análisis del estagirita, la relación mando-subordinación es una necesidad natural para el provecho mutuo del amo y el esclavo, a la vez que es fundamental para el buen desempeño de la *polis*. Sin embargo, el provecho que ambas partes alcanzan no se asegura con la sola vinculación, pues esta relación, como todas las acciones humanas, tiene que hacerse de acuerdo a la naturaleza y correctamente; es decir, buscando el bien del todo que contiene a las partes.

Lo prueba porque es conveniente que cada uno esté sujeto o mande según su aptitud natural. Los que poseen aptitud natural de mando es útil que predominen sobre los siervos, pero si lo hacen mal o contra la aptitud natural es inútil para ambos. Lo prueba porque vemos que lo mismo beneficia a la parte y al todo, dado que la parte se contiene en el todo. De igual manera es un beneficio para el cuerpo y el alma que el cuerpo sea regido por el alma.²⁶⁴

Aristóteles habla de un todo porque para el un esclavo es la extensión corpórea del amo, y como el todo es anterior a la parte, y ésta no tiene funcionalidad sin aquella, el esclavo depende del amo para encontrar su realización. El amo necesita del esclavo en cuanto amo, pero no como ser humano. Tomás de Aquino presenta argumentos de interés acerca de este tema en los *Comentarios* que hace a la *Política* de Aristóteles.

Dice que la relación entre lo poseído y su poseedor es la misma que entre la parte y el todo, en el sentido que la parte no se dice parte del todo, sino simplemente se dice que es del todo, como la mano es del hombre, y no sólo decimos que es una parte del hombre. De igual manera lo poseído, por ejemplo el vestido, no sólo se dice que es posesión de un hombre, sino simplemente que es de este hombre. De ahí que, como el siervo es cierta posesión, no sólo es siervo del amo, sino que sencillamente es del amo. En cambio el amo no es sencillamente del siervo, sino sólo es su amo.²⁶⁵

²⁶³ Tomás de Aquino. *Comentarios a la Política*, I, 3, 31, i.

²⁶⁴ Tomás de Aquino. *Comentarios a la Política*, I, 4, 53.

²⁶⁵ Tomás de Aquino. *Comentarios a la Política*, I, 2, 28, iv.

El amo y el esclavo dependen de su relación de una manera distinta: el amo se vale del esclavo como de un instrumento para la acción, el esclavo necesita del amo para establecer el principio de sus acciones, asegurar la sobrevivencia, un techo en el cual dormir y protección. Mientras el uno (amo), recibe utilidad de trabajo en el esclavo; el otro (el esclavo), recibe su razón de ser al poder afirmarse en la totalidad de la relación; pues la vida la recibe de la naturaleza, así como su fundamento natural, pero el vivir bien, en lo que cabe en su condición esclava, la recibe del amo.

Lo anterior explica porque existe una obra en común en la relación amo-esclavo: pues lo que se hace en beneficio de dos o más partes es una obra en común. Tomás de Aquino comenta: “luego es evidente, por lo dicho, que el amo y el siervo que por naturaleza son dignos de ser tales, les es de mutuo beneficio que uno sea el amo y el otro el siervo. Por eso puede haber amistad entre ellos, porque la relación de dos en lo que es útil a ambos tiene sentido de amistad.” Sin embargo, advierte de la imposición y falta de acuerdo entre las partes. “Empero, los que no se relacionan entre sí según la naturaleza sino sólo según la ley y la violencia, se hallan de modo contrario, porque no tienen amistad entre sí, ni les es beneficioso que uno sea el amo y el otro el siervo.”²⁶⁶

Aristóteles plantea la relación del amo y esclavo como una diferencia entre la superioridad del alma con respecto al cuerpo. El esclavo es para el amo una extensión corpórea; como si se dijera que la mano del amo se reproduce en las manos de los esclavos para poder tener más alcance en las labores corporales necesarias para el hogar. Tomás de Aquino lo explica en los siguientes términos: “dijo (Aristóteles, *sic*) que el siervo se compara al amo como el cuerpo al alma, y que también se lo compara como cierta parte de

²⁶⁶ Tomás de Aquino. *Comentarios a la Política*, I, 4, 53.

sí, como cierto órgano animado que fuera una parte separada de su cuerpo; pues ser separado distingue al siervo de la parte, según dijo.”²⁶⁷

La relación entre el amo y el esclavo es útil antes que nociva para los elementos que la conforman. Si el amo recibe el provecho que deriva de los trabajos corporales del esclavo, éste recibe a su vez dos beneficios mayores: por un lado, asegurar la propia supervivencia que de otra suerte quedaría librada al acaso; por el otro lado, dependiendo de la calidad del mando del amo –porque aquí también cabe distinguir entre buenos y malos amos, justos e injustos-, el esclavo tiene la posibilidad de llevar una vida ordenada y en ocasiones no sólo decorosa sino hasta con cierta dignidad.²⁶⁸

²⁶⁷ Tomás de Aquino. *Ibid*,

²⁶⁸ Patricio Marcos. *Lecciones de política*, p. 73.

4.4 ¿Vida en común?

4.4.1 ¿Libertad individual o libertad en común?

Aristóteles asegura que quien vive en una comunidad es un animal político. Sólo en la *polis* el ser humano puede alcanzar el pináculo de su identidad, pues solamente en este espacio el *zoon politikon* se comporta con apego a la justicia -relación fundamental en la manifestación virtuosa de la libertad humana. Por añadidura, Aquel que no reúne tales características no puede tomarse como ser social, ya que quien no tiene ciudad se encuentra “por arriba o por debajo de los hombres, siendo un ser divino o una bestia”.

Para evitar reanudar la controversia acerca del ser que se encuentra por “arriba de la ciudad”, la investigación dirige la atención al ser que, para el estagirita, vive dentro de los márgenes de la ciudad-Estado; es decir, quien vive una vida activa, de comportamiento virtuoso.

El acto de la libertad es la decisión, y dicha decisión se hace posible por la deliberación de la inteligencia ante el querer que despierta la voluntad en ella (previa información que proyecta la inteligencia en la voluntad), hasta llegar a decidir sobre aquello que se quiere por arriba de otras opciones; siendo lo que se quiere lo mejor en el acto inmediato y en la decisión en general, pues quien actúa de tal forma, se apega a la virtud en la deliberación y en las posteriores acciones.

No todos los hombres que actúan son libres y el hombre es un ser social por naturaleza, pero quien se aleja de la deliberación virtuosa carece de los elementos que lo hacen libre. La libertad, acto social, se ejerce y se procura para asegurar la vida en común de los seres humanos: la justicia y el bien de la comunidad. Si tales condiciones no se

cumplen, la libertad no se logra. Resalta un elemento al que no le he dado la importancia adecuada: la capacidad de deliberación individual.

Para los antiguos griegos y para Aristóteles, la libertad se reproduce en un entorno social, que a la vez, implica hablar de hombres libres y sociedades libres. La libertad no se entiende, como en la modernidad, por el fundamento de la razón, sino gracias a una relación entre el ser racional y un entorno social en el que reina la justicia. Gracias a esta situación, el ser humano puede desarrollar sus capacidades y alcanzar una finalidad moral: realizar la virtud y alcanzar la felicidad.

Todo lo anterior se da en un ámbito social: de este espacio toma el ser humano sus lineamientos éticos para regirse con justicia; por eso se dice que el sujeto no puede entenderse si no se ha constituido la comunidad política. “Es evidente que la ciudad es por naturaleza y es anterior al individuo; porque si cada uno por separado no se basta sí mismo, se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación con el todo.”²⁶⁹ Si la relación entre los seres humanos, con miras a granjearse la autosuficiencia y regirse justamente, se hace posible por una relación social en comunidad, qué sucede con aquellos seres que no teniendo una ciudad o suponiendo tenerla, actúan injustamente.

Pues así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así también, apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos.

La injusticia más insoportable es la que posee armas, y el hombre está naturalmente provisto de armas al servicio de la sensatez y de la virtud, pero puede utilizarlas para cosas más opuestas.²⁷⁰

Para Aristóteles el resultado de la obra del amo y el esclavo es una obra en común. El trabajo de los esclavos es valioso para la vida de la ciudad pero no es el más importante, pues el orden de la comunidad política se obtiene a partir de los mejores, y, sobre todo, del

²⁶⁹ Aristóteles. *Pol.*, I, 2, 1253a, 25ss.

²⁷⁰ Aristóteles. *Pol.*, I, 2, 1253a, 31ss.

mejor entre todos ellos: “en todos existe por naturaleza la tendencia hacia tal comunidad, pero el primero que la estableció fue el causante de los mayores bienes.”²⁷¹ En todo caso, el esclavo no es capaz de hacer política, por lo que su desempeño en la *polis* esta supeditado a su contribución física.

La natural diferencia entre los hombres es la originaria del desarrollo de la vida social. De esta manera, los ciudadanos de la comunidad política participan de la actividad pública, pero no todos de la misma manera. Tomás de Aquino lo interpreta en estos términos: “Si hay varias formas de régimen, es evidente que no puede haber una virtud perfecta única del buen ciudadano. En cambio afirmamos que el hombre de bien lo es conforme a una única virtud perfecta.”²⁷² Prosiguiendo de la siguiente manera.

Es mejor el gobierno que recae sobre los mejores súbditos. Así el gobierno por el cual se rige al hombre es mejor que aquel por el cual se gobierna al animal. Lo prueba porque todo gobierno y sujeción se ordena a alguna obra, pues el que está sujeto al gobernante en alguna obra, lo obedece. Pero la obra que se realiza por los mejores es mejor, por ende también el gobierno.²⁷³

La comunidad es una obra en común independientemente de las diferencias de sus integrantes. Para Aristóteles una diferencia natural entre los hombres era evidente, por lo que tenía que manifestarse en las organizaciones humanas. La desigualdad entre los seres humanos sirve para el buen funcionamiento de la vida en común, como Tomás de Aquino lo atestigua.

Dice, pues, que algunas realidades están constituidas por muchos de manera que por ellos se forme algo común. Es así sea que esos muchos están unidos o conjuntos, como los miembros del cuerpo se unen para constituir el todo, sea que estén separados como en el caso del ejército, que de muchos soldados se constituye un ejército. En todos estos se encuentra que hay una parte que predomina y otra que está sujeta. Esto es natural y conveniente.²⁷⁴

²⁷¹ Aristóteles. *Pol.*, I, 2, 1253a, 29ss.

²⁷² Aristóteles. *Pol.*, III, 4, 1276b, 16ss.

²⁷³ Tomás de Aquino. *Comentarios a la Política*, I, 3, 31, i.

²⁷⁴ Tomás de Aquino. *Comentarios a la Política*, I, 3, 32.

Para que la organización social sea política y sea considerada como comunidad, es necesario que gobierne en ella la justicia, y, en opinión de Aristóteles, justicia es aceptar la desigualdad que reciben los seres humanos del seno de la naturaleza para alcanzar su plenitud en la comunidad política. La implicación de mando-obediencia en el seno de la *polis* no implica que sus integrantes estén sometidos a un yugo opresor sino que al aceptarse tal relación se asume el interés de todos los integrantes de la comunidad y, por consiguiente, su plena realización.

La fórmula más general del despotismo consiste en decir que, ya sea en el gobierno familiar, ya sea en el gobierno de la comunidad política, éste se da en cuanto un individuo trata a personas libres como si fuesen esclavos, como instrumentos de acción para el solo provecho de quien manda. Por eso cuando en el caso de la familia, la comunidad más elemental, se configura este fenómeno, se puede declarar la muerte o extinción de la familia, ya que aun habiendo asociación esta no se encuentra constituida.²⁷⁵

4.4.2. La libertad de los helenos.

La filosofía de Aristóteles está circunscrita a la sociedad antigua, donde la vida moral era resultado del lugar donde se desarrollaba. El filósofo es un pensador trágicamente privilegiado, porque le toca ver el decaimiento del único sistema social y moral que se conocía hasta el momento. Sin poder concebir otras formas de organización, es el primero en asegurarle a los seres humanos un grado mayor de una libertad *sui generis*.

Los vínculos comunitarios eran estrechos hasta el punto de que la medida realizaba de manera natural y directa esa unidad, la armonía referida (el *mesotes*. Sic). Desde el momento en que el individuo se vuelve elemento particular y los lazos que lo atan a la comunidad –siempre existente y emisora de normas– tiende a relajarse de manera paulatina, esa relación directa, esa armonía original acaba por entrar en crisis.²⁷⁶

²⁷⁵ Patricio Marcos. *Lecciones de política*, p. 74.

²⁷⁶ Ágnes Heller. *Op. Cit.*, p. 314.

La crisis y decaimiento del mundo antiguo se sigue tomando aún en nuestros días con cierta nostalgia, pues la armonía entre un ordenamiento moral subordinado a la comunidad es una constante en el pensamiento utópico de los modernos.

La teoría aristotélica del valor medio expresa esa singular unidad entre las iniciativas siempre renovadas del hombre, el buen sentido y el imperativo moral. Expresa la armonía entre la comunidad y el hombre relativamente libre; que tiene sentimientos buenos; una armonía que los grandes teóricos de la modernidad evocan siempre con nostalgia.

Nostalgia tanto más justificada cuanto que la unidad de la moral comunitaria y la iniciativa moral autónoma, independiente, desapareció con la Antigüedad tardía y no pudo restablecerse, ni siquiera durante el Renacimiento.²⁷⁷

La ética de Aristóteles toca aspectos descuidados por otros planteamientos de su tiempo, lo que a la postre ocasiona que se siga tomando como referencia. En el tema de la justicia, por poner un ejemplo, destierra la idea equivocada de inmanencia de la moral, cuando dice: “la justicia, en cambio, es un valor cívico, pues la justicia es el orden de la comunidad civil, y la virtud de la justicia es el discernimiento de lo justo.”²⁷⁸

Terrenalidad moral y fortalecimiento ético que no alcanza para plantear un progreso en el aspecto moral. “Su dialéctica está empapada de presente. Lo nuevo, lo que no existe todavía, no tiene lugar en ella. (...) Aristóteles, máximo pensador de una época de un pasado admirable, pero carente de futuro.”²⁷⁹

Para finalizar el capítulo, se recuerda que para Aristóteles la libertad es el comportamiento adecuado, apegado a la razón y con una actividad ética, de los seres humanos. La libertad se da únicamente en los seres humanos y consiste en saber la verdad de las cosas. Hace falta agregar una cosa: el hombre goza la libertad solamente si esta le

²⁷⁷ Ágnes Heller. *Op. Cit.*, p. 323.

²⁷⁸ Aristóteles. *Pol.*, I, 1, 1252a, 16ss.

²⁷⁹ Ágnes Heller. *Op. Cit.*, p. 326.

conduce a un bien mayor. La libertad no es un bien en absoluto sino potencia de bienes al provocar, con base en la elección actuante, que se llegue a ellos.

Es impensable que un hombre sea en sí mismo libre sin actuar y consiga la libertad únicamente por sí mismo, pues si el hombre se comporta de una manera es por su capacidad social, y solamente de esta forma llega a ser libre: si vive libremente en sociedad.

Para Aristóteles, el hombre más feliz no es el ciudadano que trabaja para la felicidad pública, sino el hombre privado que se dedica exclusivamente a la contemplación; aquel que, encontrándose a gusto en este mundo, no está en situación de apropiarse de este mismo mundo a través de la acción, sino con el pensamiento solamente. Lo quiera o no, escinde su felicidad de la de los demás, no obstante mantener en principio la supremacía de la felicidad de la *pólis*.²⁸⁰

Felicidad, impensable, por donde quiera que se le vea, sin el grado de libertad que alcanza el hombre en la concepción aristotélica: una libertad que le permite ser feliz en este mundo, dentro o fuera de la *pólis*, pero no contra ella ni contra los demás seres libres.

²⁸⁰ Ágnes Heller. *Op. Cit.*, p. 365.

Capítulo V.

5.2 El esclavo.

Si uno observa desde su origen la evolución de las cosas, también en esta cuestión, como en las demás, podrá obtener la visión más perfecta. En primer lugar, es necesario que se emparejen los que no pueden existir uno sin el otro, como la hembra y el macho con vistas a su generación (y esto no en virtud de una decisión, sino como en los demás animales y plantas; es natural la tendencia a dejar tras de sí otro ser semejante a uno mismo), y el que manda por naturaleza y el súbdito, para su seguridad. En efecto, el que es capaz de prever con la mente es un jefe por naturaleza y un señor natural, y el que puede con su cuerpo realizar estas cosas es súbdito y esclavo por naturaleza; por eso al señor y al esclavo interesa lo mismos.

Aristóteles. 1252ª, 24ss

5.1.1 El problema de la esclavitud

Uno de los tópicos que despierta más polémica o plena animadversión entre los lectores de Aristóteles es el de la esclavitud. Es imposible aceptar un planteamiento *a priori* que pregone la necesidad y justicia de la esclavitud por naturaleza; tampoco es válido juzgar argumentos de la antigüedad extraídos de su contexto.

El caso, por ejemplo, de la relación patrón-trabajador y la mediación de trabajo asalariado. Estas ideas eran desconocidas en el mundo clásico, y no aparecieron sino hasta el surgimiento del sistema capitalista. "Pero en un mundo donde era frecuente y en gran parte indiscutida la esclavitud, y la relación de empleador/empleado estaba lejos de haberse desarrollado como ahora, cómo podría Aristóteles expresar institucionalmente su pesimismo acerca de las capacidades intelectuales de cierta porción de la población." ²⁸¹

²⁸¹ Ackrill J.L. y Lindsay Judson (editores). *Aristotle. Politics*, Oxford, Clarendon Press, redacción y comentario de Trevor J. Saunders, 1995. I v (1254a, 17-28), p. 76. La traducción al español es mía.

Aristóteles marca una diferencia entre esclavitud y esclavo. La primera es una relación impuesta por situaciones externas, la segunda es una actitud que se asume “voluntariamente” por incapacidad racional. “Se dice en dos sentidos lo de esclavitud y esclavo. Hay también una especie de esclavos y de esclavitud en virtud de una ley, y esta ley es cierto acuerdo.”²⁸²

Aristóteles, “teórico de la sociedad esclavista”, habla de esclavitud y esclavo aduciendo que el esclavo es por naturaleza, mientras que la esclavitud puede ocasionarse como resultado de una guerra o catástrofe. En este segundo caso se corre el riesgo de tratar a seres libres como esclavos. Sin embargo, los hombres libres nunca serán forzados a comportarse de una manera contraria a la que designe la razón. Aún siendo tratados como esclavos conservarán algo de su dignidad natural. Como fuese, el estagirita arguye que “hay algunos que son esclavos en todas partes y otros que no lo son en ninguna.”²⁸³

Para Aristóteles, los griegos eran el único pueblo capacitado para regirse por la virtud; es decir, eran el único pueblo libre. Los helenos se sentían orgullosos tanto de sus creaciones artísticas y filosóficas como de sus instituciones políticas. Al igual que toda cultura hegemónica, sentían que por el hecho de ser y nacer griegos eran superiores a otros pueblos, asegurando que eran los únicos capacitados para establecer la virtud y regirse libremente.

El helenocentrismo es comprensible parcialmente. Aunque Aristóteles y los griegos eran concientes de la herencia cultural que habían recibido de otros pueblos²⁸⁴, como por

²⁸² Aristóteles. *Pol.*, I, 6, 1255a, 4ss.

²⁸³ Aristóteles. *Pol.*, I, 6, 1255a, 31ss.

²⁸⁴ No se pueden olvidar las palabras iniciales del primer texto historiográfico de Occidente como muestra de este argumento. “Esta es una exposición de la investigación de Heródoto de Halicarnaso, a fin de que ni lo realizado por los hombres se desvanezca con el tiempo, ni queden sin gloria las obras grandiosas y admirables, recogidas unas por los griegos y otras por los bárbaros.” Herodoto. *Historias*, México, Ed. UNAM, 1976, I, 1.

ejemplo de Egipto, en el ámbito racional y filosófico habían llegado y descubierto la cúspide.

En Asia, el imperio de los hititas se había derrumbado: en su lugar había, a la sazón, los reinos de Lidia y Persia, todavía en formación y, por tanto, sin fuerza agresiva. En África, Egipto decaía. El Occidente estaba sumido en las tinieblas de la prehistoria, Cartago era un puertecito de piratas fenicios. Rómulo y Remo no habían nacido, y los emigrantes griegos que se habían ido a fundar Nápoles, Regio, Síbari, Crotona, Niza y Bengasi, no habían encontrado en los parajes más que tribus bárbaras y desunidas, incapaces no digo ya de atacar, sino de siquiera defenderse. Al Norte, la península balcánica era tierra de nadie. Tras la invasión de los dorios, desde sus selvas y montañas no había ya asomado ningún enemigo sobre Grecia.²⁸⁵

El sistema cerrado en el que habitaba Aristóteles se ve reflejado en la defensa de la sociedad esclavista, no con gran análisis de por medio, sino con la observación de quien da por imperecedero lo establecido. “La *polis* esclavista, incapaz de promover ninguna renovación desde el interior del sistema, acaba por encontrarse, en comparación con otras sociedades clasistas en un callejón sin salida.”²⁸⁶ Aristóteles no concibe una sociedad distinta de la que le circunda, no podía contemplar un sistema moral radicalmente distinto al de la antigüedad.

El Medievo griego, o sea el periodo de las invasiones y de las convulsiones, iniciado por la llegada de los aqueos en el 1400 antes de Jesucristo, alcanza hasta el 800, o sea que se extiende durante seiscientos años. Seiscientos años representan veinticuatro generaciones. Y en veinticuatro generaciones se forma una mentalidad, costumbres y hábitos que nada logra ya destruir. El espíritu de la *polis*, o sea aquella fuerza coagulante que hace que de cada griego un ciudadano tan sensible a lo que sucede dentro y tan indiferente a lo que sucede fuera de su ciudad, es en estos seiscientos años cuando se desarrolla hasta hacerse indestructible.²⁸⁷

²⁸⁵ Indro Montanelli. *Historia de los griegos*, pp. 38-39.

²⁸⁶ Ágnes Heller. *Aristóteles y el mundo antiguo*, p. 7.

²⁸⁷ Indro Montanelli. *Historia de los griegos*, p. 36.

5.1.2. ¿Quién es el esclavo²⁸⁸?

Para Aristóteles, quien “siendo hombre, no se pertenece por naturaleza a sí mismo, sino a otro, ese es por naturaleza esclavo.” Esta definición se ha interpretado como aquel que no es autosuficiente, porque es una posesión del amo, como lo estipula a renglón seguido en la *Política*: “y es hombre de otro, el que, siendo hombre, es una posesión.”²⁸⁹ El esclavo se define por la función que guarda con relación a la propiedad del amo.

Para el estagirita la esclavitud se explica por la función que desempeña en la ciudad-Estado. “No es una ciudad-colonia, antes bien ha surgido en el momento de la desintegración de la sociedad tribal y constituye el resultado de dicha transformación. (...) Porque Atenas es la ciudad donde la *polis*, basada en la esclavitud, se realiza de *forma clásica*, como resultado de una *evolución interna*.”²⁹⁰ Y aunque la *polis* se compone por hombres libres, los esclavos tienen la función de servir con sus cuerpos al trabajo más pesado, que es propio de su naturaleza y su fisonomía.

El esclavo aristotélico es una posesión al servicio del amo. El esclavo es indispensable para lograr la necesaria producción de bienes y prestación de servicios en una sociedad guiada por hombres libres. “El primer punto, está relacionado con el uso de esclavos, recuerda la aseveración de que el esclavo es necesario por un motivo de preservación; el segundo punto, que consigue dar una mejor comprensión del fenómeno que

²⁸⁸ Cabe mencionar que en esta investigación no se intenta pasar de largo el contexto histórico y el valor de las palabras en que son acuñados y dotadas de sentido; por consiguiente, utilizo el concepto de siervo, para referirme a un servicio en general que presta un ser que no participa de la *polis* como ciudadano. En esta nota, hago eco de la observación que plantea Héctor Zagal. “El *doulos* griego, el *servus* romano, y el *servus* medieval no tienen el mismo significado por la sencilla razón de que el *doulos* aristotélico existe en una sociedad esclavista y el *servus* tomista en una sociedad feudal. No debemos olvidar que la servidumbre feudal no equivale en manera alguna a la esclavitud griega.” Héctor Zagal. “La servidumbre natural según Tomás de Aquino”, en *Caballeros, monjas y maestros en la Edad Media*, México, UNAM-FCE, colección “Publicaciones medievales” 13.

²⁸⁹ Aristóteles. *Pol.*, I, 5, 1254a, 15ss.

²⁹⁰ Ágnes Heller. *Aristóteles y el mundo antiguo*, p. 9.

los conceptos actuales, recuerda la aseveración de que la esclavitud es por naturaleza y que saber gobernar esclavos es diferente a saber otras clases de mando."²⁹¹

Los esclavos son miembros subordinados de la comunidad política. Dentro de los miembros de la sociedad antigua, esclavista por definición, los esclavos son subordinados para la acción al prestar sus servicios con las capacidades con las que la naturaleza los ha dotado. Los esclavos, carentes de ciudadanía, pueden o no ser griegos, aunque la abrumadora mayoría son extranjeros. "En los tiempos antiguos y en algunos lugares, los trabajadores manuales eran esclavos o extranjeros, y por eso aún hoy lo son la mayoría."²⁹²

La extranjería es uno de los fundamentos en los que se basa Aristóteles para argumentar a favor de la esclavitud por naturaleza.

Por eso los griegos no quieren llamarse a sí mismos esclavos, pero sí a los bárbaros. Si bien, cuando dicen eso, no pretenden referirse a otra cosa que a esa noción de esclavo por naturaleza, como dijimos desde el principio; pues es necesario admitir que algunos son esclavos en todas partes y otros no lo son en ninguna."²⁹³

Se debe recordar que la definición del mundo griego implicaba la noción de civilización. Aristóteles, al referirse al mundo griego, se adhiere a la idea de superioridad de los helenos sobre el mundo extranjero. La idea de extranjero, bárbaro, refiere una cultura incapacitada para el mando, inferior, y, por eso mismo, determinada por la naturaleza a servir a lo superior. "Aristóteles puede citar, para apoyar su punto de vista, que los Griegos son por derecho superiores a otros pueblos. Es evidente que los Griegos tienen habilidades

²⁹¹ Peter L. Phillips Simson. *A philosophical commentary on the politics of Aristotle*, London, The University of North Carolina Press, 1998, p. 28. La traducción al español es mía.

²⁹² Aristóteles. *Pol.*, III, 5, 1278a, 6ss.

²⁹³ Aristóteles. *Pol.*, I, 2, 1255a, 28ss.

deliberativas, porque son personas que se pueden gobernar a ellos mismos, y el gobierno requiere deliberar acerca de los fines más altos de la vida humana." ²⁹⁴

Si Aristóteles aseguraba que los griegos eran una cultura superior, se comprende que pensara que el mando de lo superior sobre lo inferior estaba fundado en la naturaleza, y no por una entidad divina como lo pensaban algunos medievales²⁹⁵ (aunque en realidad, los pensadores griegos y toda la esencia de su cultura estaba sustentada en la creencia de su ascendente divino); es decir, como una cualidad emanada de la funcionalidad en la mejor forma de vida, que mandaran sobre los otros.

Pero entre los bárbaros, la hembra y el esclavo tienen la misma posición, y la causa de ello es que no tienen el elemento gobernante por naturaleza, sino que su comunidad resulta de esclavo y esclava. Por eso dicen los poetas:

Justo es que los helenos manden sobre los bárbaros,

Entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza. ²⁹⁶

Dentro de la sociedad griega el mando debía estar depositado en los seres de mayor virtud. Existe una controversia en cómo el estagirita planteó el problema. Si aseguraba que el ser superior necesita de la *polis* para desarrollarse, también aseguraba que el ser divino no necesita de nada. Al ser divino podía beneficiarle la relación con una comunidad política pues su saber era aprovechado por los seres que, sin la misma condición de sabiduría, son de la misma especie. "Sin embargo, siendo humano, el hombre contemplativo necesitará

²⁹⁴ Richard Kraut. *Aristotle: Political philosophy*, Oxford, New York, Oxford University Press, p. 292. La traducción al español es mía.

²⁹⁵ Juan Ginés de Sepúlveda hace un comentario que ilustra ampliamente la impresión que imperaba en la época medieval acerca de la autoridad del mando. "Los filósofos llaman ley natural la que tiene en todas partes la misma fuerza y no depende de que agrade o no. Los teólogos, con otras palabras, vienen a decir lo mismo: la ley natural es una participación de la ley eterna en una criatura racional. Y la ley eterna, como San Agustín la define, es la voluntad de dios, que quiere que se conserve el orden natural y prohíbe que se perturbe. De esta ley eterna es participe el hombre, por la recta razón y la probidad que le inclinan al deber y a la virtud, pues aunque el hombre, por el apetito, sea inclinado al mal, por la razón es propenso al bien. Y así la recta razón y la inclinación al deber y a aprobar las obras virtuosas, es y se llama ley natural." Juan Gines de Sepúlveda. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, FCE, 3ª reimpresión 1996, p. 67.

²⁹⁶ Aristóteles. *Pol.*, I, 2, 1252b, 5ss.

del bienestar externo, ya que nuestra naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación, sino que necesita de la salud corporal, del alimento y de los demás cuidados.”²⁹⁷

Retomando el argumento de la inferioridad racial, Aristóteles asegura que los extranjeros son inferiores a los griegos porque se rigen por organizaciones y leyes arbitrarias y condescendientes con el mando despótico. En estas sociedades, no se puede hablar de hombres libres porque no pueden alcanzar un estado de virtud necesario para la reproducción de la vida buena. Situación que los griegos, aún con sus deficiencias visibles, han logrado conocer por su mayor virtud. “Dicen que los hombres bien nacidos son libres no sólo cuando están en sus dominios, cuando se hallan en su propia casa y potestad, sino en cualquier lugar de la tierra. Los bárbaros en cambio, que son naturalmente siervos por su deficiencia mental, sólo son libres en su casa por faltarles quien les mande.”²⁹⁸

Aristóteles usa otro argumento para fundamentar la esclavitud por naturaleza. En la *Política*, invoca las condiciones climáticas para argumentar que tienen una moderación en su carácter porque habitan en una región en la que el clima propicia el equilibrio entre la pasión y la inteligencia. En climas más extremos, como en el norte, las capacidades racionales que se tienen inutilizan la sensibilidad; mientras que en climas más favorables o de plano calurosos, se tiene una gran sensibilidad, rayando en la pasión, pero no se cultiva en los parámetros convenientes el uso de la razón. “Pues al ser los bárbaros por su carácter naturalmente más serviles que los griegos, y los de Asia más que los de Europa, soportan el gobierno despótico sin ningún desagrado.”²⁹⁹

²⁹⁷ Aristóteles. *EN*, X, 8, 1178b, 34ss.

²⁹⁸ Tomás de Aquino. *Comentarios a la Política*, I, 4, 51.

²⁹⁹ Aristóteles. *Pol.*, III, 14, 1285a, 20ss.

Si los argumentos del estagirita suenan desconcertantes, se tiene que pensar que no contravienen el sentido de su construcción argumentativa, pues el justo medio entre dos extremos siempre redundaba en lo mejor. Dicho en otros términos: del equilibrio entre los extremos es de donde se obtiene la mayor virtud, tanto moral como intelectual.

Él asegura que los esclavos y los amos son por naturaleza porque piensa que existe un hecho empírico que avala dicha proposición, y porque la institución de la esclavitud como esta fue practicada en su tiempo y lugar descansaba sobre el entendido de la superioridad griega. La tesis por la cual los asiáticos y los europeos carecen por naturaleza de capacidad para la deliberación, satisface sus propósitos perfectamente: ubica la superioridad de los griegos en su capacidad para deliberar, una capacidad hecha evidente por la mayor madurez de la política griega, con respecto a la política primitiva de Asia y de Europa.³⁰⁰

Existe un fundamento medular donde el estagirita hace descansar todas las anteriores aseveraciones: la superioridad del amo sobre el esclavo y del hombre libre sobre el esclavo por naturaleza. “Lo que manda debe poseer perfecta la virtud ética”, dice Aristóteles, para posteriormente referirse al esclavo en los siguientes términos: “el esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa.”³⁰¹

Aristóteles no le niega a participación racional al esclavo, como si lo hace por ejemplo Ginés de Sepúlveda en su debate de la *Situación indiana* con Cristóbal de las Casas; pero la acota al mantenerla en un nivel de participación y no de posesión. El esclavo participa de la razón, pues es una característica de su ser como humano, pero no la tiene completa. El ser libre, al poseer por completo la razón, domina todo el ámbito de la capacidad racional.

Según Aristóteles, el pensamiento que sugiere esto mismo (la limitación en la capacidad deliberativa), es que el esclavo por naturaleza es un inválido mental dependiente. Él (esclavo) necesita atención y dirección constantes porque, sin la dirección de otro, él no podría hacer frente a cualquier tarea humana que requiera, incluso el grado más pequeño

³⁰⁰ Richard Kraut. *Aristotle: political philosophy*, p. 303. La traducción al español es mía.

³⁰¹ Aristóteles. *Pol.*, I, 13, 126^a, 13 y 17ss.

de autodirección y de iniciativa inteligente. Su disfunción cognoscitiva no es total porque él puede obedecer órdenes y puede entender la razón de esos otros.³⁰²

La argumentación de la posesión y participación en el *logos* es sumamente compleja, y con raíz en ella Aristóteles fundamenta su teoría de desigualdad entre los seres humanos. No se puede negar que los seres humanos tienen una diferencia en sus cualidades intelectuales. Tampoco se puede negar que existen seres capaces de anteponer sus cualidades intelectuales frente a las labores corporales, mientras que otros manifiestan una capacidad mayor para usar sus capacidades mecánicas por arriba de las deliberativas.

No soslayar que para el estagirita servirse de la razón implica una dimensión ética. Los seres libres lo son porque pueden y desean dirigirse por voluntad propia a su finalidad (que no es sino alcanzar la felicidad), mientras que los esclavos, careciendo del elemento racional integro, aspiran a una finalidad que es inmediata y marcada por la necesidad de la parte nutritiva de su alma. “Pero no han formado una comunidad sólo para vivir sino para vivir bien (pues en otro caso, habría también ciudades de esclavos y de los demás animales, pero no las hay porque no participan de la felicidad ni de la vida de su elección).”³⁰³

El esclavo en Aristóteles cuenta con características geográficas, raciales, psicológicas y racionales. La diferencia entre libres y esclavos, si bien condicionada por un sistema social esclavista, no se determina por éste, sino que tiene alcances morales que lo sitúan en el comportamiento continuo de los seres humanos.

³⁰² Richard Kraud. *Aristotle: political philosophy*, pp. 283-284. La traducción al español es mía.

³⁰³ Aristóteles. *Pol.*, III, 9, 1280a, 26ss.

5.2 El papel social de la esclavitud.

Las partes de la administración doméstica corresponden a aquéllas de que consta a su vez la casa, y la casa perfecta la integran esclavos y libres. Ahora bien, cómo cada cosa ha de ser examinada ante todo en sus menores elementos, y las partes primeras y mínimas de la casa son el amo y el esclavo, el marido y la esposa, el padre y los hijos, de estas tres relaciones será necesario investigar qué es y como debe ser cada una. Son, pues, la heril, la conyugal (la unión del hombre y la mujer carece de nombre); y en tercer lugar la procreadora, que tampoco tiene un nombre específico.

Aristóteles. 1253^a, 2ss.

5.2.1 ¿Qué función cubrían los esclavos en la antigüedad?

Comentaba Aristóteles que no era recomendable que la población esclava representara el doble de la población libre.³⁰⁴ Pero también aseguraba que eran necesarios para una asegurar una vida virtuosa. “Si cada uno de los instrumentos pudiera cumplir por sí mismo su cometido obedeciendo órdenes o anticipándose a ellas (...) los constructores no necesitarían ayudantes ni los amos esclavos.”³⁰⁵

El trabajo corporal, por definición inferior en la cultura helena, es realizado por los esclavos. En este sector, carente de derechos civiles, recae la responsabilidad de proveer de la labor para satisfacer las necesidades de la comunidad política. “Así pues, todos los seres que se diferencian de los demás tanto como el alma del cuerpo y como el hombre del animal, (se encuentran en esta relación todos cuantos su trabajo es el uso del cuerpo, y eso es lo mejor de ellos), estos son esclavos por naturaleza, para los cuales es mejor estar sometido a esta clase de mando.”³⁰⁶

³⁰⁴ "La población de esclavos fue considerablemente más amplia que el número de ciudadanos varones adultos. De acuerdo con una estimación, los esclavos en el Ática fueron 100,000 (Atenas y el territorio circundante) en el año 431 AC, en comparación con los 50,000 ciudadanos varones adultos; y con los 50,000 in 317, en comparación con la población de ciudadanos de 21,000." Richard Kraut. *Aristotle: political philosophy*, p. 279. La traducción al español es mía.

³⁰⁵ Aristóteles, *Pol.*, I, 4, 1253b, 33ss.

³⁰⁶ Aristóteles. *Pol.*, I, 5, 1254b, 15ss.

El esclavo existe para beneficio de la *polis*. El esclavo es por naturaleza, por tal situación algunos hombres son más aptos para mandar y otros para obedecer; y esto puede verse no tan sólo en el alma, por la participación y posesión del *logos*, sino que también implica una condición corporal. “Aristóteles piensa que psicología, sensación y razón son asistidas por una postura recta, por lo cual afirma que es poseída únicamente por el hombre entre los animales.”³⁰⁷

Dice que la naturaleza procura, posee cierto ímpetu o inclinación a hacer diferencia entre el cuerpo de los hombres libres y el de los siervos, de manera tal que los cuerpos de los siervos sean fuertes para ejercer el uso necesario que les corresponde, por ejemplo, cavar la tierra en el agro y otros menesteres similares. En cambio, el cuerpo de los hombres libres debe ser erecto, bien dispuesto según la naturaleza e inútil según las actividades serviles, como exigido por la delicada complexión. En cambio, debe ser útil para la vida civil en la que toman parte los hombres libres. Estos, son miembros útiles para la vida civil, tienen una disposición repartida entre las coyunturas de la guerra y la paz. En tiempo de guerra tienen miembros aptos para la lucha y otras actividades militares; en tiempos de paz para ejercer actividades civiles.³⁰⁸

5.2.2 ¿Por qué inicia la esclavitud?

Aristóteles asegura que en toda la naturaleza existen elementos regentes y elementos regidos. Los seres humanos no son la excepción. Dentro del reino de los seres vivos, los animales son superiores a los vegetales porque tienen capacidad de movimiento y voz para comunicarse, esto los hace capaces de buscar alimento y no depender de la naturaleza para su provisión. “Así como el alma naturalmente manda al cuerpo y el hombre a los animales, otros distan tanto a su vez de otros como el alma del cuerpo y el hombre del animal. Unos, por la eminencia de la razón, otros, por su deficiencia. Aquellos son los verdaderos amos de los demás, de acuerdo por lo dicho por Salomón: <<el insensato servirá al sabio>>.”³⁰⁹

³⁰⁷ Ackrill J.L. y Lindsay Judson (editores). *Aristotle. Politics*, p. 78. La traducción al español es mía.

³⁰⁸ Tomás de Aquino. *Comentarios a la Política*, I, 3, 40.

³⁰⁹ Tomás de Aquino. *Comentarios a la Política*, I, 3, 38.

Dentro del reino de los animales, el ser humano se diferencia y es superior a los demás por posición erecta, el uso de sus extremidades para el trabajo, la articulación de palabras y el uso deliberado de la razón. Por este motivo, es indiscutible la superioridad de los seres humanos frente a otros seres vivos y otro tipo de animales.

Estos están dispuestos de tal modo que otros se relacionan con ellos como el hombre con los animales o el alma con el cuerpo, y cuya participación es el uso del cuerpo, siendo esto lo mejor que de ellos cabe esperar. Pues son vigorosos para ejercer tareas corporales, pero no lo son para las de la razón. Son naturalmente siervos y para ellos es mejor que los rijan los sabios. Así, es conveniente que se dé fe a las razones apuntadas, pues en esto se juega o se escoge el régimen de la razón.³¹⁰

El ser humano es superior porque el uso que puede hacer de su razón. La parte racional e inteligente del alma manda sobre la parte nutritiva y sensible. No todos los seres humanos son iguales, pues existen algunos que recibiendo de la naturaleza la capacidad de razonar no la ocupan para provecho de la virtud, sino que la utilizan para dar rienda suelta a los mandatos que le imprimen las necesidades corporales, o tienen problemas mentales. “Aristóteles piensa que la gente que sufre de tal severa inhabilidad mental es a menudo capaz de realizar tareas físicas rutinarias, y así ellos pueden contribuir al bien de otros, a pesar de sus limitaciones severas.”³¹¹

Sabemos que no todos los seres humanos son iguales, y que algunos manifiestan más sus diferencias ante los demás, como es el caso de quienes tienen una deficiencia mental o física. Tales personas, aunque tengan deficiencias congénitas o sufran un accidente, son útiles para actividades que no requieren toda la capacidad física y mental exigida a un ser humano con plenas facultades.

Aristóteles divide a los seres humanos en virtuosos y viciosos, y esta división se hace con respecto a la razón: mientras que unos se valen de la razón para comportarse

³¹⁰ Tomás de Aquino. *Ibid.*

³¹¹ Richard Kraut. *Aristotle: political philosophy*, p. 284. La traducción al español es mía.

según los preceptos morales juzgados por la prudencia, otros se guían por un juicio incorrecto que los hace comportarse viciosamente.

Al expresarse así, sólo por la virtud o la vileza distinguen al esclavo del libre, y a los nobles de los de bajo nacimiento; pues estiman que lo mismo que de los hombres nacen hombres, y de las bestias, bestias, así también de hombres buenos nacen buenos. Y eso intenta hacer la naturaleza muchas veces, pero no siempre puede.³¹²

Dentro del esquema que el estagirita marca entre hombres libres y viciosos destaca que éstos también tienen la posibilidad natural de ser hombres libres, pero no lo son por su incapacidad para valerse de la razón. Reciben de la naturaleza un *logos* completo, pero son incapaces para hacer buen uso de la facultad deliberativa. “El que delibera rectamente, hablando en un sentido absoluto, es el que es capaz de poner la mira razonablemente en lo práctico y mejor para el hombre.”³¹³

El análisis aristotélico hace nuevamente una división más marcada entre seres libres y esclavos por naturaleza. Sin negarles a los segundos la participación racional, apunta que por naturaleza estos seres son inferiores, al recibir de la naturaleza un *logos* incompleto, que les permite participa de él pero de una manera incompleta. Recordemos el pasaje tan controversial y conocido de Aristóteles: “pues es esclavo por naturaleza el que puede ser de otro (por eso es de otro) y el que participa de la razón tanto como para percibirla, pero no para poseerla.” Lo anterior es así, según la naturaleza, pues por designio de ella existen elementos regentes y elementos regidos: unos nacen para obedecer y otros para mandar.³¹⁴

Son esclavos los que son incapaces de pertenecerse y necesitan, en consecuencia, ser parte o propiedad de otro; otro no igual sino superior, quien, ante la incapacidad de aquellos para hacer más cosa que proveer tareas materiales con sus cuerpos, ejerce a su

³¹² Aristóteles. *Pol.*, I, 6, 1255b.

³¹³ Aristóteles. *EN*, VI, 7, 1141b, 9ss.

³¹⁴ Peter L. Phillips Simson comenta. “El principio de muchas cosas naturales esta compuesto de partes, el principio de la ley que los mantiene juntas será natural y benéfica, variando en forma y superioridad como las cosas en sí mismas varían y existen por ellas mismas.” *A philosophical commentary on the Politics*, p. 32. La traducción al español es mía.

conveniencia sobre ellos la supervisión de las labores y los ayuda a sobrevivir y, si el amo o la ama son justos, a llevar una vida decorosa.³¹⁵

A los esclavos por naturaleza se les puede catalogar erróneamente como viciosos, por error, pues al carecer de la capacidad deliberativa, la diferencia entre lo bueno y lo malo es indiscernible para este tipo de personas. “Para ofrecer una razón que implica el conocimiento de que los esclavos pueden seguir concepciones razonables y juzgar por ellos mismos sí o no un particular curso de la acción es apropiada.”³¹⁶ Aristóteles asegura que el esclavo es distinto del ser libre porque no causa deliberadamente sus acciones. Por ello necesita quien oriente sus acciones. Sin embargo, entre los esclavos puede haber diferencia de grados. Los esclavos pueden ser unos mejores o peores entre ellos mismos, no descartándose la posibilidad de poder, por la buena guía de un hombre libre, tener el juicio cada vez más recto.

El amo no se llama así en virtud de una ciencia, sino por ser de tal condición, e igualmente el esclavo y el libre. No obstante, puede existir una ciencia del amo y otra del esclavo. (...) Hay diversidad de trabajos; unos más honrosos, otros más necesarios, y, como dice el refrán,
*hay esclavos y esclavos, y amos y amos.*³¹⁷

Si el esclavo no puede valerse de su razón por cuenta propia, para el estagirita resulta evidente que por naturaleza también necesita de un hombre libre que lo impulse en el comportamiento recto; es decir, que sea su causa moral. “Un esclavo no es pareja al hacer una decisión –No es igual a un pequeño socio. El amo da ordenes; el esclavo, obediencia.”³¹⁸

³¹⁵ Patricio Marcos. *Lecciones de política*, pp. 68-69.

³¹⁶ W.W. Fortenbaugh, *et al. Articles on Aristotle*, p. 137. La traducción al español es mía.

³¹⁷ Aristóteles. *Pol.*, I, 7, 1255b, 20 y 27ss.

³¹⁸ Richard Kraut. *Aristotle: political philosophy*, p. 295. La traducción al español es mía.

Aristóteles aborda la idea de la posesión pues asegura que si el esclavo por naturaleza no puede valerse por sí mismo, justo es que otro se haga cargo de él: como el esclavo no puede valerse por sí mismo, tiene que depender de otro, por eso es su posesión, y en este sentido es parte del amo, como el amo es el todo del esclavo, pues uno le sirve para ciertas labores y a cambio recibe un principio racional. El esclavo aparece aquí por naturaleza como posesión para la acción del amo. Y esto es parte de las propiedades de la casa. “Por eso se refiere a la otra parte de la economía, que es la pecuniaria o posesiva.”³¹⁹

Aristóteles se dibuja a sí mismo en la sima: él se ha presentado para sugerir que a los esclavos les concierne, como a las lanzaderas, la producción, *poiesis*; pero él cree que ellos están contemplados en la acción, *praxis* (tan presumiblemente como nosotros necesitamos de ellos para estos propósitos, incluso si nosotros poseyéramos robots para la producción). Según *EN* (I139a, 35b-4, VI iv I140b3-8), la producción tiene un alcance más allá de sí misma, mientras que hace el *bien*, *eupraxia*, en sí mismo es ‘un’ termino - Parte *del fin*, en eso que actúa bien es la felicidad, el cual no puede tener ningún extremo más allá de sí mismo.³²⁰

Si el esclavo es un ser que recibe de la naturaleza la condición de subordinación, la recibe para el servicio del amo, pues éste es capaz de guiar la vida de aquel con provecho y en beneficio de la ciudad. Las labores que realiza el esclavo son aquellas que sirven, en primera, a la casa para su autosuficiencia y, en segunda, a la ciudad, para mantener los estándares de prosperidad necesarios para su reproducción. “La posesión es una parte de la casa y el arte relativo a la posesión es una parte de la economía, pues imposible vivir en la casa sin lo necesario para la vida, lo cual se tiene por la posesión.”³²¹

Ahora bien, la propiedad es una parte de la casa, y el arte de adquirir, una parte de la administración doméstica. (...) De los instrumentos unos son inanimados y otros animados. (...) Así también, las posesiones son un instrumento para la vida y la propiedad es una multitud de instrumentos; también el esclavo es una posesión animada, y todo subordinado es como un instrumento previo a los otros instrumentos.³²²

³¹⁹ Tomás de Aquino. *Comentarios a la Política*, I, 2, 27.

³²⁰ Ackrill J.L. y Lindsay Judson. *Aristotle. Politics*, p. 73. La traducción al español es mía.

³²¹ Tomás de Aquino. *Comentarios a la Política*, I, 2, 28.

³²² Aristóteles. *Pol.*, I, 4, 1253b, 23, 28 y 30ss.

5.2.3 Esclavitud pública y privada.

En Grecia existieron esclavos privados y públicos. Donde existieron los primeros fue para el funcionamiento del hogar, y por ende de la comunidad política, pero bajo el mando exclusivo del *pater familiae*; mientras que los segundos fueron propiedad común y sirvieron para la creación de riqueza y productos necesarios para el sostenimiento de la *polis*.³²³ Estos segundos se pueden encontrar mayoritariamente entre los prisioneros resultantes de las guerras, por lo que, su condición es aún más baja. “Hay también una especie de esclavos y de esclavitud en virtud de una ley, y esa ley es cierto acuerdo, según el cual las conquistas de guerra son de los vencedores.”³²⁴

Aristóteles describe este tipo de esclavitud, pero no está de acuerdo con ella porque contraviene los principios de su análisis: los hombres libres lo son en todas partes y no pueden serlo por la violencia ejercida por otros: la esclavitud es por naturaleza. La esclavitud por convención depende del régimen político y de las circunstancias que rijan las relaciones públicas y el mando político en la ciudad-Estado de la que se esté hablando.³²⁵

Pues mientras el esclavo participa de la vida del amo, el artesano no está más alejado, y sólo le concierne la virtud en la misma medida que su servidumbre, pues el obrero manual tiene una especie de virtud limitada, mientras que uno es esclavo por naturaleza, no así el zapatero ni ningún artesano.³²⁶

³²³ Aristóteles describe las circunstancias que caracterizan las formas de organización social en distintas ciudades griegas. “Cada ciudadano, teniendo su propiedad privada, pone sus bienes al servicio de sus amigos y se sirve de otros comunes. Así, en Lacedemonia, se utilizan los esclavos de unos y otros, por decirlo así, como si fueran propios, y también los caballos y los perros y los productos del campo si están necesitados en sus viajes por el país. Es claro, por tanto, que es mejor que la propiedad sea privada, pero para su utilización que se haga común.” *Pol.*, II, 5, 1263a, 33 ss. También considera los siguientes elementos: “en los tiempos antiguos y en algunos lugares los trabajadores manuales eran esclavos o extranjeros, y por eso aún hoy lo son la mayoría. La ciudad más perfecta no hará ciudadano al trabajador.” “Puesto que hay varios regímenes políticos, es forzoso que haya también varias clases de ciudadanos, y especialmente de ciudadanos gobernados, de suerte que en algún régimen habrán de ser ciudadanos el obrero manual y el jornalero, en otros será imposible.” *Pol.*, II, 5, 1278a, 5ss..

³²⁴ Aristóteles. *Pol.*, I, 6, 1255a, 5ss.

³²⁵ “Parece incluso que, sin otra dificultad, es arduo ya el tener que ocuparse de la manera como hay que tratar a los sometidos. Si se les deja sueltos se insolentan y se creen dignos de los mismos derechos que sus señores; si llevan una vida miserable, conspiran y odian.” Aristóteles. *Pol.*, II, 9, 1269b, 7ss.

³²⁶ Aristóteles. *Pol.*, I, 13, 1260a, 13ss y 1260b.

5.3 La esclavitud por naturaleza.

5.3.1 Almas libres y esclavas.

Para Aristóteles, la división del alma humana en partes que responden a un diferente mando refleja el comportamiento del sujeto. El alma está dividida en una parte racional y otra irracional, el ser humano está dividido en alma y cuerpo, y el alma humana se divide en razón y apetito. El alma de los animales y vegetales no cuenta con un mando racional, mientras que el alma humana está fundada en la razón; pero también padece de apetitos, que por provenir de un ser racional, son catalogados como “apetitos racionales.”

Así pues, todos los seres que se diferencian de los demás tanto como el alma del cuerpo y como el hombre del animal (se encuentran en esta relación todos cuantos su trabajo es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor de ellos), estos son esclavos por naturaleza, para los cuales es mejor estar sometidos a esta clase de mando, como en los casos mencionados. (...); pues los demás animales no se dan cuenta de la razón, sino que obedecen a sus instintos. En la utilidad la preferencia es pequeña: la ayuda con su cuerpo a las necesidades de la vida se da en ambos, en los esclavos y en los animales domésticos (...) Así pues, está claro que unos son libres y otros esclavos por naturaleza, y que para estos el ser esclavo es conveniente y justo.³²⁷

La parte vegetativa del alma manda en las plantas, pues únicamente la alimentación predomina en este tipo de seres. La parte sensible es hegemónica en los animales, pues aunque también cuente con la vegetativa, la subordina para el provecho de las necesidades de sobrevivencia. Por último, la parte racional es la principal en los seres humanos, porque gracias a ella pueden comunicarse, organizarse y deliberar socialmente.

Es posible entonces, como decimos, observar en el ser vivo el dominio señorial y el político, pues el alma ejerce sobre el cuerpo un dominio señorial, y la inteligencia sobre el apetito un dominio político y regio. En ellos resulta evidente que es conforme a la naturaleza y conveniente para el cuerpo ser regido por el alma, y para la parte afectiva ser gobernada por la inteligencia y la parte dotada de razón, mientras que su igualdad o inversión de su relación es perjudicial para todos.³²⁸

³²⁷ Aristóteles. *Pol.*, I, 5, 1254b, 15ss, 22ss y 1255a.

³²⁸ Aristóteles. *Pol.*, I, 5, 1254b, 2ss.

La parte racional de los seres humanos está dividida en ética y teórica. La parte ética tiene la función de desarrollar las cuestiones prácticas de la vida, desde la prudencia hasta la liberalidad; mientras que la parte teórica se encarga de la deliberación, pues parte de la prudencia y llega hasta la sabiduría, la ciencia, el arte, y el intelecto.³²⁹ En estos dos tipos de comportamiento (el estagirita los apunta como formas de ser), se abarcan tipos de vida que aspiran al bien y a la felicidad, pero que se diferencian unos de otros por la parte del alma racional que manda las acciones y dota de prioridad los actos del sujeto. Aristóteles comenta,

Es evidente que esta discusión tiene razón de ser y que hay esclavos, y también libres, que no lo son por naturaleza; también es evidente que en algunos casos tal condición está bien definida. De estos, para uno, es conveniente y justo ser esclavo, y para otro, dominar, y uno debe obedecer y otro mandar con la autoridad de que la naturaleza le dotó, y por tanto, también dominar. Pero el practicarlo mal es perjudicial para ambos, ya que la parte y el todo, el cuerpo y el alma tienen los mismos intereses. Y el esclavo es una parte del amo, una especie animada separada del cuerpo. Por eso también hay un interés común. Y amistad recíproca entre esclavo y amo, que merecen serlo por naturaleza. Entre los que no se da tal relación, sino que son por convención y forzados, sucede lo contrario.³³⁰

Tomás de Aquino lo hace en estos términos.

En ambos regímenes es evidente que la sujeción es según la naturaleza y es beneficiosa, pues natural y benéfico que el cuerpo sea regido por el alma. De la misma manera, es natural y beneficioso para la parte pasible, o sea para el apetito que está sujeto a lo pasional, que sea regido por el intelecto o la razón. Y a las dos partes les sería perjudicial si lo que ha de estar sujeto se tuviera por igual; o a la inversa, estuviera sujeto lo que debe gobernar. Pues el cuerpo se corrompería si no estuviera sujeto al alma y el apetito sería un apetito desordenado si no se sujetara a la razón.³³¹

En su teoría teleológica el estagirita estipula que toda acción apunta a la felicidad, y que la mejor felicidad es aquella que se determina por lo mejor que existe en el alma humana. La parte teórica del alma es lo mejor que hay en los seres humanos. La felicidad es casi imposible de ser alcanzada por mayoría de los seres humanos, pues es una cualidad

³²⁹ “Empecemos, pues, por el principio y volvamos a hablar de ellas. Establezcamos que las disposiciones por las cuales el alma posee la verdad cuando afirma o niega algo son cinco, a saber, el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto.” Aristóteles. *EN*, VI, 3, 1139b, 15ss.

³³⁰ Aristóteles. *Pol.*, I, 6, 1255b, 5ss.

³³¹ Tomás de Aquino. *Comentarios a la Política*, I, 3, 34.

divina regida por aspectos teóricos. Sin embargo, la felicidad puede ser alcanzada si durante la vida de los seres humanos práctica un comportamiento regido por la prudencia dentro de un espacio social ético. “Todo es obra de la amistad, pues la elección de la vida en común supone amistad. El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien, y esas cosas son para ese fin. Una ciudad es una comunidad de familias y aldeas para una vida perfecta y autosuficiente, y ésta es, según decimos, la vida feliz y buena.”³³²

Según Aristóteles, existen almas libre y almas esclavas, y éstas son así por naturaleza. Esto es demostrable según la finalidad que buscan los distintos seres, pues mientras unos buscan la felicidad en el comportamiento virtuoso, los otros lo hacen en la satisfacción de sus necesidades.³³³ “Por eso lo que manda debe poseer perfecta la virtud ética (pues su función es sencillamente la del que dirige la acción, y la razón es como el que dirige la acción); y cada uno de los demás, en la medida en que le corresponde.”³³⁴

Por lo menos esto es muy claro e incontrovertible: él piensa que desde el nacimiento a algunas personas les satisface ser esclavos. Nada de lo que hacen de niños o adultos puede deshacer la deficiencia con la que nacen. Ellos carecen de la facultad por la cual los seres humanos normales razonan (...), y ningún entrenamiento o educación pueden remediar esta deficiencia. Un amo natural, por otra parte, simplemente es alguien que no sufre de esta desventaja; él está en la posesión completa de sus facultades racionales.³³⁵

Según Aristóteles los seres libres lo son en cualquier parte de la tierra; en consecuencia, quienes aseguran ser libres pero no lo son, tan sólo gozan de esta capacidad dentro de sus límites territoriales. También los esclavos continúan siéndolo en todas partes,

³³² Aristóteles. *Pol.*, III, 9, 1280b, 38ss y 1281a.

³³³ Tomás de Aquino sigue con el análisis de los argumentos aristotélicos en torno a la esclavitud, y estudia la diferencia que está marcada entre el servicio que prestan los esclavos y los animales en la teoría del estagirita. “*Conviene* en la utilidad que proviene del servicio de uno y de otro, que poco varía; pues el mismo auxilio (la ayuda para lo necesario al cuerpo) se nos presta sea por los hombres, sea por los animales domésticos. El que es naturalmente siervo, como falta en su razón, no puede ayudar a deliberar o a otras obras de la razón. En lo corporal en cambio el siervo puede servir de muchos más modos que el animal, en virtud de la razón.” Tomás de Aquino. *Comentarios a la Política*, I, 3, 38.

³³⁴ Aristóteles. *Pol.*, I, 13, 1260a, 16ss.

³³⁵ Richard Kraut. *Aristotle: political philosophy*, p. 283. La traducción al español es mía.

porque son los indicados por la naturaleza para desarrollar las actividades corporales. Por eso Aristóteles recomienda a los ciudadanos libres lo siguiente: “así pues, ni el hombre de bien, ni el político, ni el buen ciudadano deben aprender los trabajos de tales subordinados, a no ser ocasionalmente para su servicio enteramente personal. De lo contrario, dejaría de ser el uno amo y el otro esclavo.”³³⁶ Mientras que Tomás de Aquino comenta.

Debe considerarse ahora que *Aristóteles* infiere la conclusión de lo propuesto, que trata la disposición del alma, pues como el cuerpo es naturalmente por el alma, la naturaleza tiende a formar un cuerpo que sea conveniente a tal alma; por ende, tiende a dar a los que tienen alma de hombres libres cuerpos de hombres libres, lo mismo en el caso de los siervos.

En cuanto a las disposiciones interiores, siempre están en consonancia pues no puede ser que se atenga un alma bien dispuesta si los órganos de la imaginación y de las otras facultades sensitivas están mal dispuestos. Pero en la figura, la cantidad exterior y otras disposiciones exteriores, puede encontrarse alguna disonancia.³³⁷

5.3.2 La esclavitud por naturaleza.

La esclavitud por naturaleza se debe de entender desde un enfoque del análisis de la razón. No se puede juzgar el planteamiento de Aristóteles en esta materia si se desconoce la estructura conceptual con que la fundamenta. Para Aristóteles el esclavo por naturaleza no puede valerse por sí mismo y por eso es de otro. Tomás de Aquino al recuperar este argumento dice lo siguiente: “que algunos son naturalmente siervos es evidente en cuanto son así los que tienen una aptitud natural para ser de otro, al no poder regirse por la razón propia por la cual el hombre es señor de sí mismo, sino sólo por la razón de otro, por lo cual naturalmente son de otro en calidad de siervos.”³³⁸

³³⁶ Aristóteles. *Pol.*, III, 4, 1277b, 3s.

³³⁷ Tomás de Aquino. *Comentarios a la Política*, I, 3, 40.

³³⁸ Tomás de Aquino. *Comentarios a la Política*, I, 3, 38.

Para el estagirita, la esclavitud por naturaleza es concomitante a la existencia misma de los seres humanos, pues unos nacen para mandar y otros para obedecer, y esto puede ser constatado en la naturaleza.³³⁹

Dice que sí es verdad en cuanto el cuerpo que los defectuosos merecen servir a los que sobresalen, más justo será determinarlo por parte del alma, siendo el alma más noble que el cuerpo. Sin embargo, la excelencia de la belleza del alma no puede conocerse así de fácil como se conoce la hermosura del cuerpo. Por eso se juzga vulgarmente que algunos son dignos de predominar más en razón del cuerpo que en razón del alma. Por último resume las dos conclusiones intentadas en este capítulo: algunos son naturalmente siervos y otros naturalmente libres, y a quienes son naturalmente siervos les es beneficioso servir y es justo que lo hagan.³⁴⁰

Al hablar Aristóteles de la belleza del alma, y junto con él Tomás de Aquino, se refiere al principio ético de la razón humana. Por este motivo, el análisis del planteamiento hecho por el estagirita con relación a la esclavitud, aunque le dedique pocas palabras, es sumamente complicado. Ver la belleza del alma implica comprender el comportamiento ético de los seres humanos. Para que Aristóteles llegara a la conclusión de esclavitud por naturaleza tuvo que plantear el análisis de la conducta humana desde un enfoque ético verificable en la práctica, y basado en la razón.

La diferenciación entre el esclavo por naturaleza y el libre tiene su residencia conceptual en la capacidad racional, que es la disponibilidad y capacidad del carácter para realizar el bien. Los naturalmente capaces para buscar la felicidad y ejercitar el bien en sus acciones, son seres virtuosos, pues sus parámetros de acción son los de una libertad moral. Los esclavos por naturaleza tienen acotada su capacidad racional, pues únicamente son

³³⁹ “Mandar y obedecer no sólo son cosas necesarias sino, también convenientes, y ya desde el nacimiento algunos están destinados a obedecer y otros a mandar. Y hay muchas formas de mandar y de obedecer, y siempre es mejor el mando sobre subordinados mejores: Por ejemplo, mejor sobre un hombre que sobre una bestia, porque la obra llevada a cabo con mejores elementos es mejor. (...) En efecto, en todo lo que consta de varios elementos y llega a ser una unidad común, ya de elementos comunes o separados, aparecen siempre el dominante y el dominado, y eso ocurre en los seres animados en cuanto pertenecen al conjunto de la naturaleza.” Aristóteles. *Pol.*, I, 5, 1254a, 21ssy 29ss.

³⁴⁰ Tomás de Aquino. *Comentarios a la Política*, I, 3, 42.

capaces de percibir la razón por otro pero no nace en ellos el primer impulso; es decir, ellos no la generan sino la reciben de otro.

El que es naturalmente siervo participa de la razón sólo en cuanto a recibir el sentido de la misma, como educido por otro, pero no en cuanto a tener el sentido de la razón por sí mismo. Los demás animales sirven al hombre no como recibiendo del hombre algún sentido de la razón, o sea, en cuanto la memoria de lo bueno o malo que vivieron por parte del hombre los incita a servirlo, por temor o por amor.³⁴¹

Existe una gran diferencia entre el mando que el amo tiene sobre el esclavo y el que los hombres tiene sobre los animales. En la primera relación se ejerce el mando para construir una obra en común, en la que existe una subordinación del esclavo ante el amo; en la segunda, el mando no refleja una mediación racional sino netamente sensible. Mientras el amo manda al esclavo como si fuera una extensión de su voluntad, el animal frente al ser humano es de completa subordinación con referencia a lo placentero y lo doloroso y no aún intercambio de beneficios de convivencia.

Es claro, así pues, que el señor debe ser para el esclavo la causa de tal virtud, pero no porque la enseñanza de los trabajos sea propia del amo. Por eso no hablan con razón los que rehúsan razonar con los esclavos y dicen que sólo hay que darles órdenes, porque hay que reprender más a los esclavos que a los niños.³⁴²

Las razones que aduce Aristóteles para argumentar a favor de la esclavitud por naturaleza surgen del presupuesto: existe una desigualdad natural entre los hombres. El estagirita prueba la validez de tal afirmación y, consecuentemente, explica porque se da tal diferencia natural y cuáles fines persigue. De esta diferencia se han desprendido múltiples interpretaciones que han sido trascendentes para situar el debate moderno de las tesis aristotélicas.

³⁴¹ Tomás de Aquino. *Comentarios a la Política*, I, 3, 38.

³⁴² Aristóteles. *Pol.*, I, 13, 1260b, 2ss.

La polémica que se dio entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas tal vez sea la más relevante. En ella Sepúlveda negaba que los habitantes originarios del continente americano tuvieran alma humana, pues no eran capaces de razón, y por ello mismo estaban descartados para convertirse al catolicismo. Bartolomé de las Casas aseguraba que la naturaleza de los llamados indios no era la de esclavos (aunque podía haber diferenciaciones entre estos mismos); generalmente aceptaba que los indios, por haber sido creados por Dios, y por el comportamiento que se les observaba, no solamente no carecían de alma, sino que eran capaces de guiarse por el camino del bien si tenían una buena tutela.

Interpretaciones morales y teológicas aparte, el fundamento teórico del análisis aristotélico reside en la esclavitud por naturaleza como una posesión o carencia del elemento racional con miras a la persecución del bien, y este bien no es otro que la materialización de la felicidad; acotada por los aspectos particulares de la cultura griega y sus principios morales y de saber.

También ocurre igualmente entre los hombres y los demás animales, pues los animales domésticos tienen una naturaleza mejor que los salvajes, y para todos ellos es mejor estar sometidos al hombre, porque así consigues su seguridad. Y también en la relación entre macho y hembra, por naturaleza, uno es superior y otro es inferior, uno manda y otro obedece. Y del mismo modo ocurre necesariamente entre todos los hombres.³⁴³

³⁴³ Aristóteles. *Pol.*, I, 5, 1254b, 9ss.

5.4 ¿Por qué la esclavitud?

“Primero argumenta que son naturalmente siervos los hombres a los que servir les resulta un beneficio, y luego muestra que hombres son así.

Razona de esta manera: todo lo constituido por muchos tiene una parte que gobierna y otra que está naturalmente sujeta, y esto es beneficioso. La multiplicidad de hombres está constituida por muchos; luego es natural y benéfico que uno gobierne y otro esté sujeto.

Tomás de Aquino. I, 3, 32.

5.4.1 ¿Qué es la esclavitud?

La esclavitud es una relación entre individuos de una misma especie diferenciados por una superioridad e inferioridad natural basada en la capacidad intelectual. La época donde Aristóteles desarrolla esta disertación se caracteriza porque los regímenes griegos aceptaban públicamente la esclavitud como forma usual de posesión, pues este tipo de relación era asequible y necesaria para el sostenimiento de la *polis*. Se entendía que era una relación en común porque los esclavos obtenían protección y la ciudad contaba con lo mano de obra necesaria para su bienestar económico, y los ciudadanos contaban con ayuda en las labores corporales, teniendo tiempo para cultivar la vida libre.

Cuando Aristóteles dice que la esclavitud es benéfica para el amo, no existe misterio alguno acerca de lo que él está pensando. Los servicios realizados por el esclavo para el amo permiten que este último dedique su tiempo para mejores actividades. El amo no necesita trabajar apegado a la ardua labor de la comprobación, o a las tareas de la acción rutinaria o trivial que embotan su mente. Al poseer un esclavo, se es capaz de vivir una vida conforme a un hombre libre: puede dedicarse a la política, a la filosofía, a la poesía, a la música, y otras cosas similares.³⁴⁴

Se dice, con cierta imprecisión, que la civilización griega es la cuna de la civilización Occidental. En el plano de las filosofía y la ciencia política sus repercusiones son considerables; empero lo anterior no es suficiente para aceptar que únicamente los griegos

³⁴⁴ Richard Kraut. *Aristotle: political philosophy*, p. 281. La traducción al español es mía.

se dirigían por principios morales y fueran libres por naturaleza. Aceptar el argumento de la superioridad racial de los griegos sobre otros pueblos, como lo sugiere Aristóteles, es totalmente cuestionable, aunque la razón los acompaña cuando postulan su superioridad momentánea sobre los demás pueblos que los circundaban.

En esa época la esclavitud era una *relación* aceptada, aunque tenía detractores provenientes de la clase dominante. Aristóteles matiza algunos aspectos de lo que llama esclavitud, en los que destaca la no aceptación de la esclavitud forzada.

Aunque los griegos esclavizaron a otros griegos, la mayor parte de los esclavos eran extranjeros (*barbaroi*) que vinieron de las regiones del norte o del Este de Grecia. Era práctica común para los sobrevivientes de una ciudad derrotada ser vendido por el ejército victorioso a los distribuidores de esclavos, quienes alternadamente los vendían en los mercados de ciudades sostenidas por esclavos.³⁴⁵

Lo que intento resaltar en esta investigación es porqué la esclavitud surge y a qué debe su fundamento. Teniendo en cuenta que Aristóteles destaca por justificar la esclavitud como proveniente de la naturaleza, es obligado preguntar ¿qué sucede con ella en estos días? “A los esclavos privados y públicos, ya rústicos, ya ciudadanos, no se les llama más por su nombre y se les disfraza legalmente bajo el título de libertad; no obstante, tales hombres y mujeres siguen cumpliendo labores propias de la esclavitud, al tenor de los modernizados regímenes de servidumbre voluntaria.”³⁴⁶

En este sentido, tampoco se puede obviar que la esclavitud es una relación social que implica imposición. Hago presente lo anterior, porque Aristóteles, que puede ser cuestionado en muchos aspectos por sus postulados acerca de la esclavitud por naturaleza, no deja de lado el aspecto de los esclavos por naturaleza y la esclavitud “legal”.

La causa de esta controversia y lo que provoca la confusión de argumentos es que en cierto modo la virtud, cuando consigue medios, tiene también la máxima capacidad de

³⁴⁵ Richard Kraut. *Aristotle: political philosophy*, p. 280. La traducción al español es mía.

³⁴⁶ Patricio Marcos. *Lecciones de Política*, p. 69.

obligar, y el vencedor sobresale siempre por algo bueno, de modo que parece que no existe la fuerza sin la virtud y que la discusión es sólo sobre la justicia. Por eso unos opinan que la justicia es benevolencia, y otros que la justicia es eso mismo: que mande el más fuerte. Porque, aparte de estos argumentos opuestos, nada firme ni convincente presentan los otros razonamientos de que lo mejor en virtud no debe mandar y dominar.³⁴⁷

En este contexto, se pueden entender correctamente aseveraciones tendientes a justificar el servicio de los esclavos como cosa “necesaria y justa”; sin que esto implique un sometimiento coercitivo, sino como una relación de corresponsabilidad según la virtud que posean cada uno de los integrantes de esta relación.

Para uno, es conveniente y justo ser esclavo, y para otro, dominar y uno debe obedecer y otro mandar con la autoridad de que la naturaleza le dotó, y por tanto, dominar. Pero el practicarlo mal es perjudicial para ambos, ya que la parte y el todo, el cuerpo y el alma tienen los mismos intereses. Y el esclavo es una parte del amo, una especie de parte animada separada del cuerpo. Por eso también hay un interés común y amistad recíproca entre esclavo y amo, que merece serlo por naturaleza.³⁴⁸

Lo que queda en el fondo de debatir la idea de la esclavitud es la disputa entre la noción de inferioridad y superioridad de unos en relación con otros; ya sea refiriéndose a aspectos raciales, ya a familiares y de buena cuna, ya a los marcado por el clima y los que se desprenden de la capacidad racional. La idea de la desigualdad natural entre los hombres, se entiende entonces como el fundamento por el cual la esclavitud (el servicio de un ser por el mando y satisfacción de lo que otro necesite) es necesaria y no implica contradicción.

Hablan de la libertad o del hombre libre de la misma manera, pues nacido libre es el que no es el que es siervo ni liberto. Dicen que los hombres bien nacidos son libres no sólo cuando están en sus dominios, cuando se hallan en su propia casa o potestad, sino en cualquier lugar de la tierra. Los bárbaros en cambio, que son naturalmente siervos por su deficiencia mental, sólo son libres en su casa por faltarles quien los mande. Como si algunos fueran libres o nacidos libres en sentido absoluto (Habla de los que están bien dispuestos de la mente) y otros sólo fueran libres en sentido relativo, como los bárbaros.³⁴⁹

³⁴⁷ Aristóteles. *Pol.*, I, 6, 1255a, 11ss.

³⁴⁸ Aristóteles. *Pol.*, I, 6, 1255b, 7ss.

³⁴⁹ Tomás de Aquino. *Comentarios a la Política*, I, 4, 51.

En la noción aristotélica del bien común (ciudadanos libres) y de la obra en común (tanto libres como esclavos), aquello que es benéfico para el amo lo es para el esclavo y lo que es benéfico para el esclavo también lo es para el amo, en cuanto la totalidad de la acción y entendimiento de la relación heril le corresponde al amo, y al esclavo tan sólo una parte: la de ser apéndice y composición de un todo que es el amo. “Por eso el amo es solamente dueño del esclavo, pero no le pertenece. El esclavo en cambio, no sólo es esclavo del amo, sino que le pertenece enteramente.”³⁵⁰

Por lo dicho, es claro cual es la naturaleza del siervo y cual su virtud, que es su oficio; pues la virtud se refiere a la acción mientras que el oficio es lo adecuado de algún acto. Como el siervo es lo que es de *otro*, según se dijo, cualquier hombre que no es naturalmente de sí mismo sino de otro, será naturalmente siervo. Siervo es el hombre que naturalmente no es de sí mismo sino de otro; que no puede regirse sino por otro. Esto es convertible; o sea que quien es lo poseído o siervo de otro, es hombre de otro. Es propio de la noción de lo poseído que sea instrumento activo y separado. De ahí que pueda concluirse esta definición de siervo: *siervo es el instrumento animado, activo y separado de otro hombre existente.*³⁵¹

5.4.2 ¿Es necesaria la esclavitud?

Aristóteles acepta de jure la esclavitud por naturaleza porque comenta que el trato a los esclavos es “justo y necesario”, si es un ser libre el que ejerce el mando.³⁵² La necesidad de la esclavitud por naturaleza está marcada por las características propias de la sociedad en que habita, pues acepta que es mucho más recomendable que los seres libres se dediquen a los asuntos de la *polis*. “Esta ciencia no tiene nada de grande ni de venerable: el amo debe sólo saber mandar lo que el esclavo debe saber hacer. Por eso todos los que tienen la

³⁵⁰ Aristóteles. *Pol.*, I, 4, 1254a, 11ss.

³⁵¹ Tomás de Aquino. *Comentarios a la Política*, I, 2, 29.

³⁵² Peter L. Phillips hace el siguiente análisis acerca de este planteamiento. “Aristóteles tiende a considerar si hay algunos esclavos por naturaleza (como él mismo ha afirmado con anterioridad lo que otros niegan), y por lo tanto, si la esclavitud es buena y justa para cualquier persona. Para si hay algunos esclavos por naturaleza, la esclavitud debe ser justa para ellos, porque ellos serán tratados como se lo merecen, y también bueno, porque ser tratado justamente es bueno.” *A philosophical commentary on the politics of Aristotle*, pp. 31-32. La traducción al español es mía.

posibilidad de evitar personalmente sufrir malos ratos confían este cargo a un administrador, y ellos se dedican a la política y a la filosofía.”³⁵³

En algún momento de la argumentación el estagirita acepta que si las ciudades pudiesen valerse de otros medios para la satisfacción de sus necesidades elementales, esto haría posible que los esclavos vivieran de otra manera. Al respecto, algunos comentaristas de Aristóteles hacen algunas interpretaciones. “Pero si las herramientas inanimadas fueran como las máquinas, entonces las herramientas animadas no serían necesarias por más tiempo.”³⁵⁴

La mente de los esclavos no es ampliamente disfuncional, sino que carece de sabiduría práctica. Su carencia de la facultad deliberativa lo hace especialmente susceptible a los malos hábitos, pero si es colocado bajo la supervisión y control cercanos de un amo, y se gobierna correctamente, desarrollará una pequeña parte de virtud, ya que las tareas que él realiza lo mantendrán fuera de problemas. Cuando todo marcha bien, un esclavo que es disciplinado y ha adquirido buenos hábitos, no necesita la supervisión constante de un amo, y puede serle concedida la libertad. Pero si es o no eventualmente liberado, él se beneficia de ser poseído, no porque haya en sí mismo algo benéfico por ser una posesión, sino porque la relación de propiedad le da al amo un tipo de control sobre el esclavo que debe, en circunstancias favorables, ser benéfico a ambos.³⁵⁵

Aristóteles acepta la esclavitud en el contexto de la sociedad esclavista, pues tiene conciencia de que es necesaria la mano de obra esclava, porque no existen los trabajadores suficientes para mantener a la ciudad, mientras los libres se dedican a labores acordes con su naturaleza. “Si cada uno de los instrumentos pudiera cumplir por sí mismo su cometido”, comenta Aristóteles, “los constructores no necesitarían ayudantes ni los amos esclavos”; a lo que Tomás de Aquino agrega:

El instrumento animado, como el asistente en las artes o el siervo en la casa, es un instrumento por encima de los demás pues él mismo usa a los otros instrumentos y los mueve; y para eso necesita de asistentes y siervos.

³⁵³ Aristóteles. *Pol.*, I, 7, 1255b, 33ss.

³⁵⁴ Peter L. Phillips. *Op. Cit.*, p. 30. La traducción al español es mía.

³⁵⁵ Richard Kraut. *Aristotle: political philosophy*, p. 301. La traducción al español es mía. Cabe mencionar que en el documento testamental de Aristóteles, al que algunos restan autenticidad, se contempla que a los esclavos que estaban su mando, se les otorgará la libertad. Argumento que, refuerza lo dicho en esta cita.

Los artífices principales, llamados arquitectos, no necesitarían de asistentes ni los amos de la casa de siervos, si cada uno de los instrumentos inanimados pudiera, conociendo el mandato del señor, consumir su obra; por ejemplo que las lanzaderas o peines tejieran por sí y los plectros tocaran la citara por sí, como se dice de la estatua que hizo Dédalo, la que se movía a sí misma por la cualidad del mercurio.³⁵⁶

Aristóteles dedica parte de sus disertaciones a elaborar y discutir una fórmula que permita comprender la diferencia entre esclavitud por naturaleza y esclavitud por convención, pues entiende que los griegos, siendo un pueblo libre, jamás podrán ser esclavos y, por consiguiente, serán necesarias otro tipo de posesiones (tanto para la acción como para la producción) para poder obtener los elementos y productos necesarios para la reproducción de la vida libre en la *polis*.

Algunos, ateniéndose enteramente, según creen, a una cierta noción de justicia (puesto que la ley es algo justo), consideran justa la esclavitud que resulta de la guerra, pero al mismo tiempo lo niegan: pues se acepta que la causa de las guerras puede no ser justa, y de ningún modo se puede llamar esclavo a quien no merece la esclavitud. De lo contrario sucederá que los que parecen mejor nacidos sean esclavos e hijos de esclavos, si por accidente son apresados y vendidos. Por eso los griegos no quieren llamarse a sí mismos esclavos, pero sí a los bárbaros. Si bien, cuando dicen eso, no pretenden referirse a otra cosa que a esa noción de esclavo por naturaleza, como dijimos desde el principio; pues es necesario admitir unos son esclavos es todas partes y otros no lo son en ninguna.³⁵⁷

El interés de Aristóteles por marcar una diferencia entre un tipo de esclavitud justa y otra injusta es, en un sentido, porque si la esclavitud fuera aplicada a todo mundo se podría utilizar para hacer esclavos también a los griegos, y, en segunda instancia, porque la esclavitud para el estagirita recaía en una formulación de derecho y no de imposición.

Hablemos, en primer lugar, del amo y del esclavo, para que veamos lo relativo a ese servicio necesario por si podemos llegar a tener un conocimiento mejor de esa relación del que ahora admitimos. Unos, en efecto, creen que el señorío es una cierta ciencia, y que la administración de una casa, la potestad del amo, la de la ciudad y la del rey son lo mismo, como dijimos al principio. Otros, que la dominación es contra naturaleza, pues el esclavo y el libre lo son por convención, pero en nada difieren por su naturaleza. Por esta razón tampoco es justa, ya que es violenta.³⁵⁸

³⁵⁶ Tomás de Aquino. *Comentarios a la Política*, I, 2, 28, i.

³⁵⁷ Aristóteles. *Pol.*, I, 6, 1255a, 21ss.

³⁵⁸ Aristóteles. *Pol.*, I, 3, 1253b, 15ss.

La noción de la esclavitud por naturaleza esta condicionada por la idea de funcionalidad del interés común de la *polis*; es decir, la esclavitud existe por naturaleza, y existe por naturaleza porque cumple una función en la forma de organización social que se dan los hombres no tan sólo para sobrevivir sino para vivir bien. El esclavo por naturaleza existe para el beneficio de una comunidad política. “Dice que los que sostienen lo dicho no parecen expresar sino que la libertad y la servidumbre, ser noble y ser innoble, se definen por el valor de la mente, de manera que los que son virtuosos según la mente son libres y nobles, los que son viciosos son siervos e innobles.”³⁵⁹

La ciencia del amo es la que enseña a servirse de los esclavos: pues el amo no lo es por adquirir esclavos, sino por saber servirse de ellos. Esta ciencia no tiene nada de grande ni de venerable: el amo debe sólo saber mandar lo que el esclavo debe saber hacer. (...) La ciencia de adquirir esclavos –es decir, la ciencia justa- es diferente de estas dos; es una especie de ciencia de la guerra o de la caza.³⁶⁰

³⁵⁹ Tomás de Aquino. *Comentarios a la Política*, I, 4, 52.

³⁶⁰ Aristóteles. *Pol.*, I, 7, 1255b, 31ss. y 38ss.

5.5 La autarquía.

5.5.1 El ser humano y la noción de la libertad en la antigüedad.

Se ha dicho lo suficiente acerca de la concepción que Aristóteles tiene de la libertad. Para esta investigación falta saber si la libertad es una capacidad que se desarrolla en común o si lo hace el hombre individualmente. Tomando en cuenta tal aclaración, se puede pasar a explicar la diferencia entre el hombre libre y el esclavo, porque de tal análisis se desprenderán algunas conclusiones que serán de utilidad para cerrar este capítulo.

El elemento rector y regido en los animales son claramente alma y cuerpo, pero esto se manifiesta únicamente en los especímenes que están en concordancia con la naturaleza y no se han corrompido. En corrompidos y depravados, lo contrario es a menudo el caso. Por lo tanto, solamente esos seres humanos deben ser considerados como los mejor dispuestos en alma y cuerpo, es decir, quienes no se corrompen. (Contar únicamente las instancias superiores, sin distinguir al mejor del corrompido, no conduciría al natural, o a un consistente, resultado.)³⁶¹

En el tiempo en que vivió Aristóteles el concepto de libertad no se había conceptualizado tal como lo conocemos en la actualidad. Para los griegos antiguos no era posible pensar en la libertad si no se tomaba en cuenta la organización política, pues esta pasaba por delante de la individualidad. No eran regímenes autoritarios como hoy se escucha decir a todos aquellos que piensan que el individuo es por sobre todas las cosas. En Grecia se crearon conceptos como el de democracia, se le dio bases a la noción de justicia occidental que posteriormente los romanos se encargaron de matizar y, aunque suene contradictorio con frases anteriores, se esbozó la idea de libertad. “Y la desigualdad parece ser justa, y lo es en efecto, pero no para todos, sino para los desiguales.”³⁶²

³⁶¹ Peter L. Phillips Simpson. *A philosophical commentary on the politics of Aristotle*, p. 33. La traducción al español es mía.

³⁶² Aristóteles. *Pol.*, III, 9, 1280a, 11ss.

Prometeo es un semidiós griego, y la libertad de los hombres frente a la religión y la naturaleza se le debe a los griegos. A los griegos se les debe reconocer un tipo de libertad, elaborada de tal forma que la ética era fundamento condicionante de la libertad, y el bien común su entorno constitutivo. “Un régimen político es una ordenación de las diversas magistraturas de la ciudad y especialmente de la que tiene el poder soberano. Y en todas partes es soberano el gobierno de la ciudad, y ese gobierno es un régimen.”³⁶³

La idea griega de libertad atraviesa por las nociones históricas que le precedían. Para los griegos pensar, nacer y vivir como griego no solamente era lo más afortunado sino la antesala para alcanzar lo más elevado a lo que podían aspirar los seres humanos.³⁶⁴ Según Antístenes, los elementos sustantivos que componen el comportamiento y la condición moral de los seres humanos que tenía que decirse ya lo habían tratado los siete sabios griegos, por eso asegura que lo único que podría ser laudable sería descubrir otro tipo mejor de vida.

Con todo, la distancia que separa las almas dormidas de las despiertas no es de grado sino específica, tanto como la que permite distinguir a los insectos de los delfines en el género animal. Por ello el viejo Antístenes declara con magna ironía, en el siglo IV antes de nuestra era, que le premio mayor que puede conferirse a los sabios del mañana atañe al descubrimiento de una forma de nueva vida.³⁶⁵

Como nos comenta el maestro Antonio Gómez Robledo, los griegos avanzaron enormes pasos en la comprensión del conocimiento y el comportamiento de los seres

³⁶³ Aristóteles. *Pol.*, III, 6, 1278b, 11ss.

³⁶⁴ El comentario de Richard Kraut acerca de la mayor capacidad de los griegos para gobernarse, es sintomática de las ideas rectoras en aquella época, de que los griegos eran superiores a otros pueblos. “Las decisiones importantes sobre lo que deben ser las metas de la ciudad, y cómo esas metas deben ser perseguidas, fueron puestas en las manos de cuerpos colectivos, y este desarrollo podía ocurrir solamente entre la gente que tiene una capacidad natural de razonar conforme a las metas más altas. Que muchas ciudades griegas fueron gobernadas democráticamente confirma el punto de Aristóteles: Todos los hombres griegos son capaces de participar en cierto grado en el gobierno de sus ciudades.” *Aristotle: political philosophy*, pp. 292-293. La traducción al español es mía.

³⁶⁵ Patricio Marcos. *Psicoanálisis antiguo y moderno*, México, Ed. Siglo XXI, 1993, p. 14.

humanos.³⁶⁶ También encaminaron a la gran mayoría de las ciencias a dar sus primeros y firmes pasos. En lo que se refiere al ámbito moral y psicológico, los griegos entendieron con mucha claridad el significado de la mente y la acción humana, y, en consecuencia, sus posturas éticas han sido ampliamente retomadas.

Los griegos pudieron ver las modificaciones vertiginosas que se estaban dando en su entorno; sin embargo, siguieron pensando que la *polis*, tal como la conocían, era la mejor forma de organización social posible. Esto es totalmente cierto en lo que respecta a Aristóteles, y explica la “omisión” que hace cuando escribe su obra política, pues ya su discípulo Alejandro está en proceso de transformación de la *polis* griega para construir el imperio macedónico.

Aristóteles también es criticado por la forma en que aborda el problema de la esclavitud. Esta investigación ha intentado explicar aquellos puntos en donde el análisis aristotélico tiene argumentos que pueden ser debatidos dentro de un campo analítico razonable. En aquellos puntos donde es evidente que existe una desproporción, como en el caso de la inferioridad racial, aunque entendible en su época, no se analizan ampliamente.

La interpretación de estas secciones de la *Política* es igualmente cuestionable hasta el punto de no permitir entender la razón exacta por la que Aristóteles sostiene que ciertos

³⁶⁶ “¡Singular destino, en verdad, éste de haber podido servir de bandera común a contendientes sin otro punto alguno de contacto; Así fue puntualmente, en este caso, no sólo en la edad moderna, sino en la edad media y en el Renacimiento. El mismo hombre, en efecto, al que apelaban Dante y Santo Tomás, había llegado a ser también el ídolo del mundo islámico. En Bagdad y en El Cairo, en Córdoba y en Samarcanda, Aristóteles señorea las mentes. Y al unir de tal suerte, en su veneración común, a enemigos en todo lo demás feroces e irreconciliables, el cruzado y el musulmán; Aristóteles realizó, según la justa observación de Gomperz, aquello mismo en que había fracasado su regio discípulo Alejandro, es decir, la unión de Oriente y Occidente. Lo que no pudo alcanzar el señor del mundo, estaba reservado a su maestros, el señor del pensamiento

“¿Cuál podrá haber sido la causa de tan larga y dilatada soberanía?

“La extraordinaria amplitud temática de lo que hoy conocemos como el *corpus aristotelicum*, se presenta, desde luego, como la explicación más obvia. Con excepción, en efecto, de las matemáticas, la medicina y la historia, los escritos de Aristóteles que han llegado hasta nosotros (porque buena parte de ellos se perdieron como consta por los fragmentos que se han tomado de citas de otros escritores) cubren todas las disciplinas que en su época habían alcanzado ya madurez científica, más algunas otras, como la lógica formal, en que Aristóteles fue creador absoluto. Lógica, historia natural y filosofía natural, física y metafísica, psicología y antropología, retórica y poética, astronomía, ética y política, podría ser el inventario de primera vista.” Antonio Gómez Robledo. *Política y Ética*, p. XIV.

seres son serviles “por naturaleza”. Uno sospecha que Aristóteles es aquí la víctima, si no de una ideología engañosa, de todos modos de una situación histórica contingente. Porque él toma como natural aquello que sucedía en su tiempo -Como la creencia más común del mundo humano era “natural” para Aristóteles, y según esta hipótesis se le reprobaba por un hecho confuso del derecho.³⁶⁷

En descargo de Aristóteles se acepta que supo ver comportamientos morales y disposiciones éticas que hasta le fecha perduran. No fue tan afortunado en algunas nociones de la esclavitud por naturaleza, pero la polémica persiste y seguirá persistiendo porque existe una desigualdad natural entre los hombres que se retrata en la perduración de las relaciones de mando-obediencia y en el mantenimiento de relaciones de dependencia.

Aristóteles se equivocó en determinar la esclavitud por el ascendente racial, no obstante, el desconocimiento de la libertad y de la individualidad actual, que permiten la relación laboral mediada por el salario, y en consecuencia nuevas formas de dominación y fetichización de la dependencia, eran imposibles en su época, y tan sólo surgieron con el nacimiento del capitalismo. La división del trabajo que se vive en el capitalismo no es el correlato del esclavo que vivió en la antigua Grecia, las implicaciones productivas son abismalmente distintas, pero, en el fondo, el trabajador enajenado de Marx en poco se diferencia del esclavo por naturaleza de Aristóteles.

Las sociedades occidentales y orientales han necesitado de trabajo corporal para sostenerse en todas las épocas. Aristóteles abordó el problema porque eran necesarios los esclavos en aquella época y porque la construcción moral de su pensamiento se lo exigía: no podía hablar de finalidad natural si no hablaba de la esclavitud tal como la pensaba, para hacerla entrar dentro de una convivencia justa y racional en su cosmovisión.

³⁶⁷ Richard Bodéüs “The natural foundations of right hand Aristotelian philosophy”, en Robert C Bartlett y Susan D, Collins (editores). *Action and contemplation: studies in the moral and political thought of Aristotle*, New York, State University of New York, 1999, p. 72. La traducción al español es mía.

Si abolir la esclavitud por decreto es tan absurdo como decretar la existencia de hombres y mujeres libres, entonces puede afirmarse que por encima de la retórica jurídica de las burguesías nacionales del periodo moderno, la relación entre el amo y el esclavo responde, por naturaleza y costumbre, al carácter de uno y otro.³⁶⁸

No es posible respetar una ley que declara libres e iguales a todos los seres que se rigen por ella si no tienen las condiciones materiales y morales para actuar de esa manera. Una ley que postule lo anterior está condenada a ser inoperante y quedarse únicamente en el papel donde fue escrita. De la misma manera, no es posible obviar las relaciones de dominación sin detenernos a pensar que sucedió con la esclavitud y por qué los seres humanos la aceptaron y aceptan de diferentes maneras.

5.5.2 La autarquía aristotélica.

Para el estagirita la autarquía depende de la posibilidad o realización de la libertad. No se puede entender la libertad antigua si no se toma en cuenta ni se entiende la forma de organización social. La comunidad política es el centro de convivencia en el que los seres libres se desarrollan, y son integrantes libres de la comunidad política los que participan en la toma de decisiones y en las magistraturas. “Resulta claro quién es el ciudadano: a quien tiene la posibilidad participar en la función deliberativa o judicial, a ese le llamamos ciudadano de esa ciudad; y llamamos ciudad, por decirlo brevemente, al conjunto de tales ciudadanos suficientes para vivir con autarquía.”³⁶⁹

La ciudadanía contempla formas de participación y deber público en la ciudad; confiere derechos pero también implica obligaciones. Los ciudadanos lo son por tener la capacidad de mandar y de obedecer preceptos que ellos mismos han aceptado para mantener la convivencia en un espacio público. “El buen ciudadano debe saber y ser capaz

³⁶⁸ Patricio Marcos. *Lecciones de Política*, p. 68.

³⁶⁹ Aristóteles. *Pol.*, III, 2, 1276a, 3ss.

de obedecer y mandar; y ésta es la virtud del ciudadano: conocer el gobierno de los hombres libres bajo sus dos aspectos a la vez.”³⁷⁰

Existen diferentes formas de organización política, y, en consecuencia, muy distintas posibilidades de ejercer la ciudadanía.³⁷¹ En este tenor, no es posible hablar de la virtud del ciudadano y la virtud del hombre bueno, pues no puede pensarse que todos los ciudadanos sean hombres buenos, pero sí es indispensable que los ciudadanos se comporten de una manera correcta en la comunidad política; es decir, deben poseer la virtud necesaria para respetar las leyes que existen para el mantenimiento de la comunidad política.

En efecto, es imposible que la ciudad se componga enteramente de hombres buenos, pero cada uno debe realizar bien su propia actividad; y esto depende de la virtud. Por otra parte, puesto que es imposible que todos los ciudadanos sean iguales, no podría ser una misma la virtud del ciudadano y la del hombre de bien. La virtud del buen ciudadano han de tenerla todos (pues así la ciudad será necesariamente la mejor); pero es imposible que tengan la del hombre de bien, ya que no todos los ciudadanos de la ciudad perfecta son necesariamente hombres buenos.³⁷²

La autarquía se debe dar en el espacio público circunscrito a la *polis*; también es necesaria una vida autosuficiente; y esta segunda se logra por el apego a la vida virtuosa. La vida libre de los seres humanos necesita ser aplicada en sociedad, pero escapa al ámbito de la *polis* para exigir al sujeto un comportamiento virtuoso. La autarquía es el correlato de la vida buena y el camino propuesto por Aristóteles para alcanzar la felicidad. “Ciudadano en general es el que participa de gobernar y ser gobernado; en cada régimen es distinto, pero en el mejor es el que puede elegir y obedecer y mandar con miras a una vida conforme a la virtud.”³⁷³

³⁷⁰ Aristóteles. *Pol.*, III, 4, 1277b, 13ss.

³⁷¹ “Pues si la ciudad es una cierta comunidad, y es una comunidad de ciudadanos en un régimen, cuando el régimen se altera específicamente y se hace diferente, parecerá forzoso pensar que la ciudad tampoco es la misma.” Aristóteles. *Pol.*, III, 3, 1276b.

³⁷² Aristóteles. *Pol.*, III, 4, 1276b, 36ss. y 1277b.

³⁷³ Aristóteles. *Pol.*, III, 13, 1284a.

Conclusiones.

La teoría de la justicia de Aristóteles reconoce diferencias entre los seres humanos. Tal diversidad está determinada por la atalaya social desde la que pudo ver el mundo. En consecuencia, lo que observó como manifestación natural está determinado por el entorno social de su época.

Para Aristóteles la esclavitud es un hecho natural, porque tal relación era común en las sociedades de la antigua Grecia. Sin embargo, la esclavitud siguió existiendo tiempo después de que “la sociedad esclavista” cayera por el influjo de los denominados “bárbaros”, y, en una de las diversas articulaciones teóricas del sistema de dominación, los argumentos del estagirita fueron utilizados para legitimar la dominación europea en suelo americano. La institución de la esclavitud persiste a lo largo de sociedades tan dispares como la Atenas de Pericles, el México del siglo XVII o el Nuevo Orleans del siglo XIX.

Lo importante es ver con claridad la diferencia entre la esclavitud natural entendida por los griegos del periodo clásico y la idea de esclavitud esgrimida en la modernidad. Estar o no de acuerdo con la idea de la esclavitud antigua o moderna no soluciona el problema de su existencia y perdurabilidad como relación permanente entre los seres humanos, pero entender sus implicaciones ayuda a explicar su utilización en diversos sistemas de dominación.

Dos milenios después de que la *Política* fue escrita, la aseveración que hace Aristóteles de que algunas personas son esclavos por naturaleza, figuró en prominentes debates en España acerca de la legitimidad de esclavizar a los indígenas del nuevo mundo. Y en Sudamérica, la existencia de la esclavitud en Grecia y Roma –y la defensa de la esclavitud en la *Política*, prestó ayuda a los apologistas de esta institución.³⁷⁴

³⁷⁴ Richard Kraut, *Op. Cit.*, p. 227.

Aristóteles es tomado como un pensador que ha mantenido un papel determinante para dotar de argumentos a los que piensan en la esclavitud como cosa justa. Puede ser cierto, pues ha sido pensador respetado tanto en el mundo Occidental y Oriental en diversas etapas históricas. Pero en el fondo, la perdurabilidad del debate acerca de la esclavitud no se le debe al estagirita sino a la condición misma de los seres humanos.

Sería muy interesante poder explicar como surgió el proceso mediante el cual los seres humanos establecieron la relación de esclavitud entre ellos. Se puede pensar, y si existiera la posibilidad de hacer un recuento histórico seríamos más exactos, que la esclavitud surgió por el influjo coercitivo de algunos clanes tribales sobre otros, de los cuales los primeros gozaban sobre los segundos de mayor poderío bélico. Sería este el caso de los ilotas, dominados por los espartanos, pero lo llamativo es que los ilotas no eran esclavos. Puede ser, pero esto no lo podemos asegurar categóricamente, y tal vez sea un tema que escape a los alcances de la ciencia social.

Lo que si sabemos, y la historia se ha encargado constantemente de recordárnoslo, es que los seres humanos se relacionan entre sí marcando ciertas diferencias entre grupos sociales, económicos, culturales y políticos. Diferencias que a la vez excluyen e incluyen a diversos grupos identitarios. Desigualdad que al fin de cuentas existió y existe aún en la actualidad.

Dos postulados del estagirita pueden dar respuesta parcial al problema del surgimiento de la esclavitud. “Si uno observa desde su origen la evolución de las cosas, también en esta cuestión como en las demás, podrá obtener la visión más perfecta.”³⁷⁵ Aunque él se refiere al establecimiento de los regímenes políticos, se entiende que su análisis abarca todo el entramado social, pues así funciona su método inductivo-deductivo.

³⁷⁵ Aristóteles. *Pol.*, I, 2, 1252a, 24ss.

Desafortunadamente el origen de la esclavitud es una incógnita, aunque para Aristóteles la esclavitud se establece por naturaleza; es decir, por la función que cada uno de los seres humanos desempeña dentro de la sociedad según sus cualidades.

El segundo postulado es más claro. “Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien, por eso se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden”; puntualizando inmediatamente: “de las cosas que hacemos hay algún fin que queremos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por otra cosa –pues así el proceso seguiría hacia el infinito, de suerte que el deseo sería vano y vacío-, es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor.”³⁷⁶

En estos dos postulados Aristóteles expresa el análisis empleado para dar respuesta a los problemas que se plantea resolver. Sin conceder, el estagirita advierte que la base de sus investigaciones es buscar el origen de las cosas con miras a encontrar la evolución por lo cual todo es movido hacia un fin. Para Aristóteles, la esclavitud es lo adecuado para ciertas personas, y dice que para ellas esto resulta un bien y es justo. Si los considerados esclavos por naturaleza no están de acuerdo, es cosa de la que no se ocupa.

Sin saber exactamente de donde viene la relación distintiva entre esclavos y libres, sabemos que los griegos fueron los primeros en teorizar acerca del problema. Entre los propios griegos existían discrepancias acerca de si la esclavitud era por naturaleza o por convención, y si esta era justa o injusta. Algunos reconocieron la imposibilidad de tener a la esclavitud como cosa justa porque en ocasiones se imponía a quienes eran derrotados en las guerras. Aristóteles entra en este debate e intenta resolver, a su manera, tal controversia.

³⁷⁶ Aristóteles, *EN*, I, 2, 1094a y 18ss.

Podemos asegurar que para los griegos de la antigüedad las nociones de amo y esclavo tienen el mismo fundamento de diferenciación que entre los modernos se le otorga a las duplas oprimidos y opresores, desarrollo y dependencia, burgueses y proletarios, etc., pues tales relaciones han sido creadas bajo el entendido de una desigualdad entre los seres humanos basada en las relaciones mando-obediencia y dominación-subordinación.

Sin embargo, existe una marcada diferencia. Mientras todos los conceptos acuñados en la modernidad implican la posibilidad de transformación, la noción de amo y esclavo está condicionada por la inmovilidad, pues se basa en una concepción proveniente de la naturaleza. Independientemente de que los griegos discreparan entre sí acerca de cómo debía ser entendida la esclavitud, y a su manera Aristóteles fuera partidario de la esclavitud por naturaleza, las condiciones sociales y los referentes experimentales con los que contaban los determinaron para juzgar la relación de amo y esclavo como algo inamovible; aunque existe un elemento discordante: a los mejores esclavos les era otorgada la libertad.

La tendencia humana por tratar de evitar agitaciones en el pensamiento y revoluciones en la práctica social ciertamente jugó aquí un papel. Puede ser un error suponer que si Aristóteles fue una víctima de hábitos complacientes del pensamiento (una terrible falta en un filósofo); nosotros no necesitamos poner atención cuidadosa en la teoría que él utiliza para defender la esclavitud por naturaleza.³⁷⁷

Hay que recalcar que el contexto y la estructura de pensamiento existente en los escritos aristotélicos son distintas a la diversidad conocida en la actualidad. Es necesario situar correctamente las perspectivas históricas donde se desarrolló su análisis. En ese tiempo, por ejemplo, la noción de persona con derechos inalienables era inexistente y la idea de emancipación chocaba con la concepción de comunidad política.

La abstracción e insuperabilidad tiene raíces comunes. Derivan de que la ética que el filósofo analiza era la de una comunidad determinada. Era la ética de una sociedad que no tenía ante sí ninguna perspectiva de evolución real. La economía antigua se

³⁷⁷ Richard Kraut. *Aristotle: political philosophy*, p. 279. La traducción al español es mía.

encontraba en un *impasse* relativo; su ética, vista en conjunto, no tenía ya ninguna posibilidad de desarrollo. Viviendo estas realidades, pero sin comprenderlas en absoluto, Aristóteles considera los ideales morales de su época como formas <<puras>> y categorías absolutas.³⁷⁸

Lo anterior no debe desmeritar la construcción teórica que hizo Aristóteles del esclavo por naturaleza, pues el oriundo de Estagira diseccionó el alma humana y sobre esta tendió el análisis de una desigualdad observada entre los seres humanos. Es importante recuperar esta noción para posteriores análisis; porque la desigualdad que en la antigüedad Aristóteles planteó como natural, sigue manteniendo vigencia para ayudar a entender por qué los seres humanos nos organizamos en sociedad de determinada forma y cómo ubicamos las diferencias en el contexto actual.

Resulta inevitable preguntarse acerca de la condición natural de lo existente. Existen cosas a las que es imposible darles una respuesta racional, por el simple hecho de rebasar las esferas de lo comprensible en parámetros racionales. No podemos saber con certeza cómo es posible que haya surgido la vida, como tampoco sabemos por qué el ser humano es capaz de pensar y el universo puede existir. Podemos validar o preferir ciertas creencias, pero no es posible superponerlas sobre otras porque implican una creencia; es decir, cuestión de fe.

Existen, sin embargo, diferencias que se pueden observar y constatar en el entorno, las cuales hacen posible espacios analíticos. Las diferencias entre animales y vegetales o entre seres animados e inanimados son plausibles; y dentro de estos se pueden construir categorías para analizar la función que cumplen en lugares diferentes.

Comprender, por ejemplo, el papel de la división sexual entre los seres vivos, entre hembra y macho, le sirvió a Aristóteles para postular una teoría de la necesidad natural de

³⁷⁸ Ágnes Héller. *Aristóteles y el mundo antiguo*, p. 302.

reproducción. En estos términos, Aristóteles intenta explicar por qué existen diferencias entre seres de la misma especie. Para él, la naturaleza es la generadora de las capacidades con las que cuentan los seres humanos, y desde esta perspectiva explica la función de los seres libres y de los esclavos.

Aristóteles tomó una diferenciación de capacidad de mando y obediencia entre los seres humanos para aceptar como necesaria y por naturaleza la esclavitud no forzada. En este aspecto, a la pregunta de por qué los seres humanos reproducimos nuestras vidas a partir de una diferenciación entre unos y otros, Aristóteles la explica desde el seno de la misma naturaleza.

No se puede concordar con la concepción de inferioridad por el ascendente racial, tampoco en lo que se refiere al aspecto sexual, las determinaciones climáticas y, en definitiva, las biológicas. Pero donde no se pueden objetar categóricamente los argumentos de Aristóteles es en lo referente al aspecto del *logos*. Ahí Aristóteles mostró plena lucidez, pues supo observar una diferencia trascendental entre los seres humanos.

La “capacidad de deliberación” contiene un fundamento ético en la acción práctica de los seres humanos. El *logos* es, en su total amplitud, una capacidad práctico-racional que considera imprescindible la acción ética. El ser humano libre es quien puede contemplar en su comportamiento normas morales inquebrantables, si quiere mantener una sociedad en adecuado funcionamiento; es decir, si se quiere acceder a la felicidad.

Aristóteles hace referencia a una felicidad teleológica que tiende a lo mejor posible, en lo que toca a los aspectos materiales y sociales en las que se desarrolla. El esclavo es necesario en la antigüedad para asegurar el ocio ciudadano en la comunidad política. La

felicidad de unos se presenta como supeditada al trabajo corporal de otros. Esto es verdad, y el estagirita lo acepta³⁷⁹.

Aunque el esclavo participa de la comunidad política de forma subordinada, no se puede asegurar que Aristóteles y la sociedad antigua aceptaran el maltrato de los esclavos como forma normal de la relación con los amos; o por lo menos es lo observable en el discurso público, pues esta condición negaría el sentido de eticidad requerido para legitimar el comportamiento del hombre libre.³⁸⁰

Los esclavos eran bienes inmuebles y no podían ser ellos mismos dueños del ejercicio de sus derechos. El matrimonio era un procedimiento cívico inaccesible para ellos, y los niños de los esclavos podían ser separados de sus padres y ponerlos a la venta. Ellos no podían iniciar una demanda legal en las cortes, y por lo tanto eran vulnerables a los golpes y la maltrato de sus amos. Muchos de los esclavos residieron dentro de la casa de sus dueños, realizando servicios de la casa (incluyendo el cuidado de niños y ancianos) y trabajo en la granja –y estos son los esclavos que Aristóteles tiene en mente cuando intenta demostrar que la esclavitud es una institución justa. Otros esclavos vivían aparte de sus amos y trabajaban en cierto comercio, pagando a sus dueños una porción de las ganancias. Algunos de los atenienses más ricos acumularon su fortuna de la abundancia de las minas de plata de Laurereion (en Atica suroriental), las cuales eran trabajadas por los esclavos. Otros esclavos eran poseídos colectivamente y realizaban funciones de policía.³⁸¹

Esta visión choca con las ideas que la modernidad ha inculcado. No es adecuado pensar la esclavitud de la antigüedad mantenida con cadenas y grilletes. No debe tomarse de esa manera pues el esclavo jugaba un papel diverso en la sociedad antigua. Aristóteles refiere que al ser asignadas a los artesanos las labores tenidas como serviles por los griegos, como el comercio, –y por lo que se desprende del comentario anterior de Kraut, también se puede extender a los esclavos-, ocasionó trastornos en las comunidades políticas, pues la ciudadanía paso de adquirirse por rasgos virtuosos a ganarse por una medida monetaria.

³⁷⁹ “Las observaciones de Aristóteles con respecto a la esclavitud son admitidas como difíciles y polémicas”. W.W. Fortenbaugh. *Op. Cit.*, p. 135. La traducción al español es mía.

³⁸⁰ “Entonces, también para los poderosos existe en general una discrepancia entre el discurso público que se usa en el abierto ejercicio del poder y el discurso oculto que se expresa sin correr riesgos sólo fuera de escena.” James Scout. *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Ed. Era, 2000, pp. 34.

³⁸¹ Richard Kraut, *Op. Cit.*, p. 280. La traducción al español es mía.

La idea de relación h ril justa en Aristóteles considera a las partes involucradas, insertas en una relación de beneficio mutuo. Si esto se dio en el sistema social de la antigüedad, es cosa de la que Aristóteles intenta convencernos. No es válido aceptar en nuestros días la esclavitud, en cualquiera de sus presentaciones, pues es lacerante para la dignidad humana. Lo adecuado es ubicar las desigualdades y las imposiciones para entender mejor a la sociedad y los sistemas de dominación y subordinación que en ella aparecen.

Si nos preguntamos qué ha sucedido en la actualidad con el sometimiento, podremos observar su plena y continua existencia. En nuestros días nos encontramos con una dominación ejercida mediante criterios de superioridad e inferioridad marcados por la nacionalidad; la cultura, en sentido de educación y occidentalidad, y la riqueza material.

El trabajador asalariado (obrero y en gran medida, hoy en día, el trabajador del sector servicios) ha obtenido mediante luchas históricas derechos civiles, económicos y políticos reales que le permiten dirigir su vida fuera de la esfera laboral. Así también, los pueblos han enfrentado luchas de liberación y resistencia para oponerse a las intenciones imperiales de dominación provenientes desde el exterior y operadas internamente por un aparato burocrático, feudal o monetario de algunas de sus oligarquías.

No es pregonable una sociedad de amos y esclavos ni ahora ni antaño, no obstante que las diferencias entre los seres humanos sean plausibles; esconderlas, ayuda únicamente a utilizar la igualdad ante la ley como plataforma para una forma de dominación económica y social orquestada para el beneficio de las elites económicas.

Al suprimir los derechos de los trabajadores la dominación se hace más estrecha, rompiendo los acuerdos que permiten la sociabilidad y, por consiguiente, necesita de

coerción. Si los términos han variado y la esclavitud ha sido retirada fuera del espacio público, la dominación en sus formas coercitivas aún sigue manteniéndose.

Debatir acerca de la esclavitud es fundamental para entender las raíces de nuestra sociabilidad. Evadir el debate implica pasar por alto cuestiones fundamentales para el buen funcionamiento de las sociedades y descuidar irresponsablemente los pilares que hacen posible la convivencia. No debatir acerca de la esclavitud y la desigualdad, natural o creada por las relaciones sociales, implica despegarse de la función pública que tienen las instituciones educativas y nuestras sociedades.

Evitar discutir los problemas que han obstaculizado la plena convivencia social de los seres humanos, ha causado una pérdida irreparable en la esfera de la política y la función del Estado. El espacio de la política se aleja de su función primordial: formar éticamente a los ciudadanos; pervirtiéndose la función ética de los representantes gubernamentales y evadiéndose la responsabilidad implícita de las instituciones educativas para la formación moral de ciudadanos éticos. La responsabilidad política y la ética son la base de una educación cívica para la buena convivencia. Comprender y aceptar las diferencias nos ayudan a respetarnos mutuamente. Desafortunadamente, hoy en día estos valores se han despreciado en aras de imponer un orden injustamente igualitario.

Bibliografía.

Ackrill, J. L. y Lindsay Judson. Politics. Aristotle. Oxford, Ed. Clarendon Press, redacción y comentario de Trevor J. Saunders, 1995.

Alighieri, Dante. La divina comedia. Buenos Aires, Editores W. M. Jackson, versión de Cayetano Rusell, 4ª edición 1960.

Antiseri, Dario y Giovanni Reale. Historia del pensamiento filosófico y científico. Barcelona, Ed. Herder, versión de Juan Andrés Iglesias 1995.

Aquino, Tomás de. Suma contra los Gentiles. México, Ed. Porrúa, colección “Sepan cuantos” número 317, traducción de Carlos Ignacio González, 1977.

Aquino, Tomás de. Compendio de Teología. Madrid, España, Ed. Rialp, colección “Cuestiones fundamentales” número 21, 1980.

Aquino, Tomás de. Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles. Pamplona, España, Ed. EUNSA, colección “Pensamiento medieval y renacentista” número 9, 2000.

Aquino, Tomás de. Tratado de la Justicia. Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes. México, Ed. Porrúa, colección “Sepan cuantos” número 301, 1981.

Aquino, Tomás de. Comentarios a la política de Aristóteles. Navarra, España, Ed. Gunsa, versión de Pedro Alvernio y Ana Mellea, 2001.

Aristóteles. Política, Madrid, España, Ed. Gredos, versión de Manuela García Valdés, 2000.

Aristóteles. Ética Nicomáquea/Política, México, Ed. Porrúa, colección “Sepan Cuantos” número 70, versión de Antonio Gómez Robledo, 17ª edición 1998.

Aristóteles. Ética Nicomáquea, Madrid, España Ed. Gredos, versión de Julio Pallí Bonet, 2000.

Aristóteles. Metafísica. Madrid, España, Ed. Gredos, versión de Tomás Calvo Martínez, 1994, 582 páginas.

Aristóteles. Moral a Eudemo. México, UNAM, versión de Antonio Gómez Robledo 1994.

Aristotle. The Basic Works of Aristotle. New York, Random House-The Oxford University Press, version de Richard McKeon 1941.

Aristotle. The Politics. Chicago, The University of Chicago Press, version de Carnes Lord, 1984.

- Aristote. La Politique. Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
- AAVV. Articles on Aristotle. Londres, Ed. Gerald Duckworth & Company Limited, 1977.
- Bartlett, Robert C y Susan D. Collins (editores). Action and contemplation: studies in the moral and political thought of Aristotle. New York, State University Of New York, 1999.
- Barnes, Jonathan. Aristóteles. Madrid, España, Ediciones Cátedra, 1987.
- Boétie, Etienne de la. Discurso de la servidumbre voluntaria o el contra uno. Madrid, España, Ed. Tecnos, traducción de José María Hernández-Rubio, 1996.
- Cicerón, Marco Tulio. De la Republica. México, UNAM, versión de Julio Pimentel Álvarez, 1984.
- Eurípides. Las diecinueve tragedias. México, Ed. Porrúa, colección “Sepan cuantos” número 24, versión de Ángel María Garibay, 1993.
- Ginés de Sepúlveda, Juan. Tratado sobre las justas causas de la guerra. México, FCE, 3ª reimpresión 1996.
- Gómez Robledo, Antonio. Ensayo sobre las virtudes intelectuales. México, FCE-UNAM, 1957.
- Guha, Ranahit, Las voces de la historia y otros estudios subalternos. Barcelona, España, Ed. Crítica, traducción de Gloria Cano, 2002.
- Hegel, G. W. Friedrich. Filosofía del derecho. México, Ed. Juan Pablos, introducción de Kart Marx, 3ª edición 1998.
- Hegel, G. W. Friedrich. Fenomenología del espíritu. México, FCE, 1982.
- Hegel, G. W. Friedrich. Escritos de juventud. México, FCE, versión de José María Ripalda, 1998.
- Heller, Ágnes. Aristóteles y el mundo Antiguo. Barcelona, España, Ed. Península, 1983.
- Herodoto. Historias. México, UNAM, versión de Arturo Ramírez Trejo, 1976.
- Hesiodo. Los trabajos y los días. México, UNAM, versión de Paola Vianello Cordera, 2ª edición 1986.
- Heraclito. Fragmentos. Buenos Aires, Ed. Aguilar, 1963.
- Jaeger, Werner Wilhem. Aristóteles. México, FCE, versión de José Gaos, 1946.

- Jonson, Curtis N. Aristotle's theory of the state. New York, Ed. St. Martin's, 1994.
- Kant, Emmanuel. Crítica de la razón práctica. México, UAM-I, 2001.
- Kant, Emmanuel. Filosofía de la historia. México, FCE, 1978.
- Kant, Immanuel, Crítica de la razón pura. México, Ed. Porrúa, colección "Sepan cuantos" 203, 1982.
- Kant, Immanuel. Crítica del juicio. Buenos Aires, Ed. Losada, 1968.
- Kraut, Richard. Aristotle: political philosophy. Oxford, New York, Oxford University Press, 2002.
- Llano Cifuentes, Carlos. Sobre la idea práctica. México, Publicaciones Cruz O.-Universidad Panamericana, 1998.
- Llano Cifuentes, Carlos. Examen filosófico del acto de la decisión. México, Publicaciones Cruz O.-Universidad Panamericana, 1998.
- Llano Cifuentes, et al. Ensayos aristotélicos. México, Publicaciones Cruz O. Universidad Panamericana, 1996.
- Marcos, Patricio. ¿Qué es democracia?, México, Publicaciones Cruz, 1997, 348 páginas.
- Marcos Patricio. Psicoanálisis antiguo y moderno. México, Ed. Siglo XXI.
- Marcos, Patricio. Lecciones de política. México, Ed. Nueva Imagen, 1990.
- Marx, Karl. Contribución a la crítica de la economía política. México, Ed. Cultura popular, colección "Biblioteca Marx-Engels", 1973.
- Marx, Karl. El capital. Crítica de la economía política. México, Ed. Siglo XXI, colección "Los clásicos", T. I, Vol. 1, versión de Pedro Scaron, 10ª edición 1981.
- Miller, Fred D. Nature, Justice and rights in the Aristotle's politics. Oxford, Ed. Clarendon Press, 1995.
- Montanelli, Indro. Historia de los griegos. Barcelona, España, Ed. Plaza & Janes, 1973.
- Platón. La República. México, UNAM, versión de José Manuel Pavón y Manuel Fernández Galiano, 1959.
- Platón. Diálogos. México, Ed. Plaza y Janes, 1961.
- Platón. Apología de Sócrates. Critón o el deber del ciudadano. México, Ed. Espasa-Calpe, colección "Austral", 1983.

- Platón. Alcibiades o de la naturaleza del hombre. México, Ed. Aguilar, [¿1990?].
- Plutarco. Vidas Parelelas (Alejandro y César). Navarra, España, prólogo y notas de Carlos Riba, Ed. Salvad, 1970.
- Ross, David. Aristotle. Londres, Ed. Routledge, 6ª edición 1996.
- Scott, James. Los dominados y el arte de la resistencia. México, Ed. Era, 2000.
- Sófocles. Tragedias completas. México, Ed. REI, colección “Letras universales”, 1992.
- Séneca. Tratados filosóficos. México, Ed. Porrúa, colección “Sepan cuantos” 281, 1979.
- Séneca. Tratados morales. México, UNAM, 1991.
- Simpson, Peter L. Phillips. A philosophical commentary on the politics of Aristotle. Chape Hill-Londres, The University of North Carolina Press, 1998.
- Vigo, Alejandro G. La concepción aristotélica de la felicidad. Santiago, Chile, Universidad de los Andes, 1997.
- Weber, Max. Economía y sociedad. México. FCE, 1964.
- Zagal, Héctor y Sergio Aguilar-Álvarez. Límites de la argumentación ética en Aristóteles. México, Publicaciones Cruz, 1996.
- Zagal, Héctor, “La servidumbre natural según Tomás de Aquino”, en Caballeros, monjas y maestros en la Edad Media, México, UNAM-Colmex, Publicaciones de Medievalia No. 13.