

Universidad Nacional Autónoma de México



Programa de maestría y doctorado en Filosofía



La libertad como razón en Aristóteles

Tesis

Para obtener el grado de doctorado en filosofía, presentada por
Elisa De la Peña Ponce de León

Facultad de Filosofía y Letras

Instituto de Investigaciones Filosóficas



Dirigida por el Dr. Ricardo Salles
México, D. F., enero de 2012



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.

Universidad Nacional Autónoma de México



Programa de maestría y doctorado en Filosofía



La libertad como razón en Aristóteles

Tesis

Para obtener el grado de doctorado en filosofía, presentada por
Elisa De la Peña Ponce de León

Facultad de Filosofía y Letras



Instituto de Investigaciones Filosóficas



Dirigida por el Dr. Ricardo Salles
México, D. F., enero de 2012

Con amor,

a Luis, hermano y amigo.

Con profundo agradecimiento,

*a la Miss Oli, por enseñarme a leer y escribir;
a la Miss Claudet, por hacerme comprender, a temprana edad, que el saber sin
humildad carece de amabilidad.*

Agradecimientos

Agradezco a Dios por hacernos frágiles e imperfectos amantes de la verdad. A mi mamá, Elisa Ponce de León Álvarez, por enseñarme que lo más importante en la vida es el amor y el bien, y que la verdad es parte de ello. A mi hermano Luis, compañero de juegos infinitos, por su amor incondicional, y a su esposa Montse. A Madri y Papito Bueno, mis siempre extrañados; a Celso Álvarez Cano, Manolo, Lala, Manolín y Lau. A mis amigas hermanas, Marce y Moni, no tengo con qué agradecerles su persona; a mi ahijado Mau, a Santi y Ro por alegrar mis días. A mis amigas de siempre, Adri, Marlety, Cucu, Maite, Alice, Ana Lili, Sandra, Xochitl, Gaby y Chachis por acompañarme en este caminar. A Kiyō por haber sido mi primer interlocutor, mi mejor amigo y mi alter-ego. A José Antonio Pardo, siempre lacónico, por su apoyo y cariño. A Mario Ruiz Sotelo, por tantas palabras compartidas y su profundo silencio. A Julio Castillo, por su filia a la maga, por saber que “para escribir una buena canción, hay que escribir muchas malas” y por su apoyo más allá del mar. A Toño López, por solicitarme ser su asesora, por pláticas interminables y ser confesor. A Lalo, por su singular filosofar desde las estrellas. A mis maestras de filosofía en el bachillerato, Leticia Valadez y Estrella de Paula, por mostrarme horizontes infinitos. A los profesores de la facultad de filosofía de la U. Panamericana que aman la verdad. A la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y al Instituto de Investigaciones Filosóficas, por brindarme espacios para aprender. Al seminario fundado por la Dra. Laura Benítez y el Dr. José Antonio Robles, por ser ese “sui generis ubi” donde saber y alegría se acompañan; a una por ser espíritu ígneo y al otro por ser áureo. A Pedro Tapia, por ser tipazo, genial maestro y mejor persona. A mis alumnos-colegas-amigos: Lisandra, Gaby, Adriana, Julia, Ricardo, Toño, Izcoatl, Jorge, Elsa, Mabel y Julián. Al Dr. Ricardo Salles por apoyarme con una beca en su proyecto de PAPIIT y dirigirme en este trabajo; a Laura Benítez por acompañarlo; a los doctores Enrique Hülsz, Enrique Serrano y Jesús Araiza por aceptar leerlo. Al CONACYT, por la beca otorgada para la realización de mis estudios. A México, por darme una identidad, y a todos los mexicanos que luchan por generar justicia, por fortalecerla. Finalmente, con especial y profundo agradecimiento a la Dra. María del Carmen Paredes y al Dr. Mariano Álvarez, Prof. emérito; a la primera, por aceptar dirigirme como doctoranda en la Universidad de Salamanca, a ambos, por su ejemplar amor a la verdad. A Salamanca, la ciudad dorada, por haber sido y ser puente teórico entre España y México.

*A todas las voces que alcanzan a ser sonoras en mí,
cuyo nombre en este momento no preciso;
en deuda inmensurable,
gracias.*

Siglas de las obras de Aristóteles citadas

Cat.	<i>Categorías</i>
CnAt.	<i>Constitución de los atenienses</i>
DA	<i>De anima</i>
Ec.	<i>Económicos</i>
EE	<i>Ética eudemia</i>
EN	<i>Ética nicomaquea</i>
F	<i>Física</i>
Met.	<i>Metafísica</i>
MM	<i>Ética Magna</i>
PH	<i>Sobre la interpretación</i>
Poet.	<i>Poética</i>
Pol.	<i>Política</i>
PrAn	<i>Primeros analíticos</i>
Protr.	<i>Protéptico</i>
Ret.	<i>Retórica</i>
RF	<i>Refutaciones sofísticas</i>
SA	<i>Segundos analíticos</i>
Top.	<i>Tópicos</i>

Dudo que toda la filosofía de este mundo consiga suprimir la esclavitud; a lo sumo le cambiarán el nombre. Soy capaz de imaginar formas de servidumbre peores que las nuestras, por más insidiosas, sea que se logre transformar a los hombres en máquinas estúpidas y satisfechas, creídas de su libertad en pleno sometimiento (...)

Marguerite Yourcenar, *Memorias de Adriano*

La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad, así como por la honra, se puede y debe aventurar la vida

Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*

Sería absurdo considerar la prudencia o la política como lo más excelente, si el hombre no es lo mejor del cosmos.

Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1141 a 21-24

“nunca seremos felices si la prometida libertad nos falta”.

Luis G. Urbina, *Al cielo de mi patria*

Introducción

La tesis original del presente trabajo de investigación es:

Se pretende demostrar que el *quid* de la racionalidad es *la libertad* y que, consecuentemente, cualquier tipo de conocimiento desarrollado por el ser humano se delimita desde (...) el ámbito de lo contingente (...) Esto, porque la razón se “desarrolla” a partir *de lo que puede ser de otra manera*, y es capaz de proponerse, tanto la formulación de un argumento *verdadero* en torno a la acción en términos *no-últimos* (es decir, como no suficiente para determinar la acción de manera necesaria¹), como un conocimiento propiamente epistémico y paradigmáticamente necesario en términos lógicos (es decir, como suficiente para determinar cierta actividad <intelectual> de manera necesaria). Todo lo anterior, con base en el pensamiento aristotélico.

Teniendo en cuenta lo anterior, ha sido claro desde un principio que los temas centrales de la tesis son “libertad” y “razón”. La amplitud y complejidad de “razón” como categoría filosófica, específicamente a lo largo de toda la obra de nuestro autor, condujo a juzgar que la categoría eje de la investigación debía ser “libertad” y no “razón”. Pues, llevar a cabo un estudio exhaustivo de ésta sería un trabajo que excedería el propósito de la presente investigación y, al mismo tiempo, impediría centrar la atención en la libertad como una relación entre la razón y el ámbito de lo contingente-relativo-a-la-práxis (es decir, al ámbito de lo contingente específicamente humano que se refiere a lo que *puede ser de otro modo y que está bajo el poder del hombre determinarlo de un modo u otro*). Así, el presente trabajo se ha dirigido desde un principio al estudio de la categoría “libertad” con el propósito de demostrar que ésta implica racionalidad, y que el uso más pleno de la razón por el hombre es comprendido en Aristóteles bajo la categoría “libertad”.

Por tanto, el primer reto que ha planteado esta tesis es determinar si en el estagirita hay un concepto de libertad importante, pues se podría objetar que, en general, no se admite que dicha categoría *per se* sea relevante en el pensamiento aristotélico. Lo anterior es interesante porque aunque la mayoría de los temas que se suelen relacionar

¹ Es decir, para Aristóteles la acción humana se encuentra dentro de las cosas no necesarias, en contraposición con otras necesarias. Aristóteles distingue esto con claridad al considerar las virtudes intelectuales (cf. EN, VI); de acuerdo con nuestro autor hay cinco virtudes intelectuales; tres que tienen por objeto lo necesario, a saber, la intuición, la ciencia y la sabiduría; y otras dos que tienen por objeto lo que *puede ser de diverso modo*, que son la prudencia y la técnica.

con la libertad de manera implícita ocupan un lugar importante dentro del estudio de la acción humana en nuestro autor (tales como elección, carácter, virtud y vicio), la libertad en sí misma no es un tópico central de texto o libro alguno del estagirita. De hecho, la mayoría de los estudios aristotélicos sobre *la acción* se abordan generalmente desde las diversas obras dedicadas a la ética (*Ética Nicomaquea*, *Ética Eudemia*, *La Gran Ética*²); y en éstas apenas y aparece el tema de la libertad. Así, por ejemplo, en *Ética nicomaquea*, que es la obra ética más estudiada de nuestro autor -por juzgarse la más madura y completa de las tres mencionadas-, el término libertad aparece únicamente tres veces de manera secundaria³.

En consecuencia, el concepto de libertad en Aristóteles es una categoría filosófica que no se ha estudiado a fondo; lo cual es de llamar la atención teniendo en cuenta la importancia de dicho tópico para la filosofía y la enorme cantidad de estudios que se han realizado en torno al pensamiento del estagirita⁴. Se podría decir que algunas de las razones de este “olvido” provienen del propio Aristóteles; en primer lugar es posible afirmar que la libertad nunca es abordada por él como tópico central en texto alguno; en segundo lugar, el argumento aristotélico a favor de la esclavitud por naturaleza parece oponerse fuertemente a la noción moderna de libertad, la cual suele predicar la libertad como característica compartida por la humanidad en general o al menos como propia del “hombre en cuanto hombre”. Como bien se sabe, Hegel afirma que: “La libertad [como la concibe el estado moderno] civil⁵ es un momento necesario que los estados en la antigüedad no conocieron”⁶, lo cual incluye, por supuesto, a Aristóteles. Hasta cierto punto, es importante considerar que dicha afirmación hegeliana no es una ingenuidad, antes bien, es una idea que expresa que la libertad no fue para los

² Como es bien sabido la atribución de esta última obra al estagirita es discutida; aunque para muchos es una obra que, al menos en ciertas partes, es indiscutiblemente aristotélica (pues varios de sus libros coinciden con los de *Ética nicomaquea*, además, al parecer, no hay contenido alguno que contradiga o ponga en tela de juicio de manera absoluta el pensamiento aristotélico expuesto en las otras obras sobre ética de nuestro autor). Para ahondar en esta discusión cf. Araiza (1997).

³ Estas citas aparecen en la introducción de la segunda parte del presente trabajo de investigación (cf. PII, introducción).

⁴ Esta característica es uno de los límites de la presente investigación pues no existe alguna “interpretación fuerte” sobre el concepto de libertad en Aristóteles, frente a la cual sopesar o contraponer mi propia investigación.

⁵ El término que utiliza Hegel es “bürgerliche Freiheit”, habiendo hecho anteriormente hincapié en que no hay una palabra en la lengua alemana para distinguir entre burgués y ciudadano; por lo mismo algunos traducen el término por libertad burguesa y otros por libertad civil. Sea en una u otra traducción Hegel se está refiriendo a la libertad del estado moderno, por lo cual he puesto entre corchetes “como la concibe el estado moderno”, en la cual el individuo es libre como individuo (ya sea como *burgués* o como *ciudadano* del estado moderno, lo cual es, según esta cita de Hegel, lo mismo). Cf. Hegel, (1986), p. 228

⁶ Hegel (2005), p. 317.

griegos antiguos algo que le correspondiese al hombre por el mero hecho de ser hombre (aunque algunos filósofos griegos, como Hippias e Hiparco, sostuvieron lo contrario, afirmando que la esclavitud era fruto de la *convención* humana y *siempre* cosa injusta⁷).

Por lo anteriormente expuesto, lo primero que he hecho, para lograr argumentar mi tesis, es demostrar que la categoría “libertad” aparece en Aristóteles, y que desde el pensamiento de nuestro autor la libertad *ya* se ha entendido, sobre todo, como racionalidad; a pesar de que la libertad sea una “propiedad antropológica” que el estagirita predica únicamente de *algunos hombres*. Así, la tarea en este trabajo ha ido caminando de precisar en dónde aparece el término libertad y/o libre, hacia el análisis conceptual de *eleuthería*, para, finalmente, argumentar que ésta, en efecto, se ha de entender como “racionalidad”.

Ahora bien, puesto que en la obra que aparecen los términos “libertad” y “libre” de manera constante es *Política*, ésta ha sido el texto central en la presente investigación. Cabe reiterar que la libertad, aunque aparece constantemente en todos los libros de *Política*, nunca es *per se* tema *sensu estricto* de reflexión (como se ha dicho, ésta es una de las razones por las que el término libertad parece no tener un lugar relevante en el pensamiento aristotélico). Aunado a esto, el debate en torno al orden y el método de los diversos libros de *Política* parece hacer más complejo determinar la importancia y jerarquía de los conceptos de esta obra (incluyendo, obviamente, el de libertad).

Para algunos, la filosofía política de Aristóteles tiene por fin principal indagar cuál es el estado ideal, y, por tanto, el estudio de las 158 constituciones ocupa un lugar secundario; para otros, el estudio de las diversas constituciones es una parte indispensable y anterior para poder proponer cómo sería una “ciudad ideal” como fin de la filosofía política del estagirita, pues, como bien dice éste, es propio del estudio filosófico de la *pólis* saber qué es lo mejor en sí mismo para la ciudad y, también, qué es lo mejor en términos de posibilidad y probabilidad (cf. Pol., 4.1, 1288 b 10-34)

El término libertad no aparece de manera sistemática en *Política*, ni en los libros dedicados al estudio ideal del estado (I, II, III –caps.1-4:1274 b 30-1279 a 25-, VII y VIII), ni en los que se habla de los sucesos históricos de las diversas ciudades mediante

⁷ Estas posturas, y sus referencias precisas, se profundizan en el primer capítulo donde se analiza la argumentación aristotélica sobre la esclavitud, la cual, sostengo, repara en las diversas posturas sofisticas (pues algunas apoyan la esclavitud, mientras otras, como las aquí mencionadas, la rechazan) –cf. PI, cap. I, 2.2.

los cuales se explica cómo se conservan y se corrompen los gobiernos (III -cap. 5 y ss.: 1279 a 26-1288 b 5-, IV, V y VI). Esto es problemático porque el término de libertad, al igual que el de razón, parece ser usado tanto en sentido de excelencia como en sentido fáctico. Es decir, en *Política* se encuentran afirmaciones acerca de lo libre y la libertad vinculadas esencialmente a la virtud o al uso excelente, y otras reflexiones que son histórico-aneecdóticas que relatan cómo han actuado los libres en diversas circunstancias.

No obstante lo anterior, dicho problema es salvable porque, como se puede constatar en la primera parte de esta tesis, en ambos casos *la acción libre* para Aristóteles implica un uso de la razón, al menos como capacidad plena (es decir, como suficiente para discernir y elegir). Es por ello que, me parece, finalmente se logra argumentar que por libertad y/o libre se ha de entender un uso de la razón pleno y suficiente para poder determinar “la realidad de lo humano”⁸.

Otra dificultad que plantea el estudio de la libertad y lo libre en Aristóteles es precisar si estos temas, al estar invariablemente ligados al estudio de la ciudad, tienen o no alcance ontológico. Es decir, si libertad y libre únicamente aparecen cuando se habla de “los libres”, y si éstos son únicamente “algunos” de los seres humanos que comúnmente conforman la ciudad, entonces se plantea la pregunta: ¿El concepto de libre y/o libertad en Aristóteles va más allá de ser un rol político?

Aunado a lo anterior, es de considerar que para algunos estudiosos la categoría libertad en el tiempo de Platón y Aristóteles no alcanza a tener un papel central en la reflexión filosófica, porque se relaciona, políticamente hablando, con la democracia (recuérdese que para ambos autores el exceso de libertad puede causar un cierto estado de esclavitud). Teniendo esto presente, la idea de libertad, popularmente hablando, se acompañaría de la democracia, del auge de la sofística y, también, en algunos casos, de

⁸ Por “realidad de lo humano” se ha de entender el ámbito ligado a lo contingente que puede ser determinado por el hombre. *Grosso modo*, la libertad es este poder que tiene el ser humano de no actuar como autómata frente a sus instintos, ya que entre éstos y la acción, media el uso de la razón. Como se verá a lo largo de la presente investigación, *la acción* está en el ámbito de lo que puede ser de diversos modos (es decir lo no-necesario) y que depende del ser humano. La realidad humana es así, en la cosmovisión aristotélica, algo que no está determinado desde la *phýsis*, y que sin diferir en sentido absoluto de ella, determina o, inclusive, crea un mundo relacionado con la virtud y el vicio.

la idea de libertad que según el estagirita es la más pobre, y que consiste en *que cada quien pueda hacer lo que quiera* (cf. Pol., 1310 a 29-36; P1, cap. 3)⁹.

Ahora bien, a pesar de lo anteriormente mencionado, el término libre y/o libertad *per se* en los textos aristotélicos y platónicos es una categoría importante y ha de ser analizada con seriedad porque es un concepto que se opone directamente a esclavo y a gobierno despótico (los cuales son considerados como los peores modos de ser del individuo humano y de una *pólis* respectivamente). En consecuencia, en ambos autores, específicamente en su reflexionar filosófico sobre la *pólis*, se habla de la virtud y de la acción buena como correspondientes al libre (y no propias del esclavo¹⁰).

Asumiendo esto último, y partiendo de que la tesis alcanza a demostrar de manera suficiente que sí existe la categoría de libertad y/o libre en Aristóteles, y que se puede trabajar como objeto de estudio de investigación filosófica, el segundo propósito de esta investigación ha sido argumentar que libre y libertad son categorías que implican racionalidad, y que, por ende, no son meros conceptos asociados a roles políticos. Hacer esto no sólo ha implicado enfrentar los problemas anteriormente mencionados, sino que también se ha pretendido argüir que en *Política* hay elementos suficientes para hablar de “libre” y “libertad” como categorías antropológicas, pues la tesis, como se ha dicho, sostiene que ya desde el estagirita la libertad se funda en la razón (en sentido amplio), o si se prefiere, que la libertad se refiere a un uso pleno de la razón como facultad humana, por lo que se debe entender que ejercitar plenamente la razón equivale a ser libre.

Hasta cierto punto, en un primer aproximamiento, se puede entender *eleuthería* como el poder de la razón que hace explícito que el hombre es un animal que determina su carácter por encima de la *phýsis*. Como bien dice Aristóteles, la virtud y el vicio no están establecidos desde la naturaleza humana, por tanto, el ser humano no actúa de manera inmediata ante el placer y el dolor como los demás animales. Precisamente el que el hombre no actúe únicamente bajo estos rectores es lo que permite pensar al ser

⁹ Éste es el modo más precario de comprender la libertad, al grado tal, que mediante él se puede perder el significado verdadero de libertad. El comprender a esta última como una capacidad *para que cada quien haga lo que quiera hacer* centraría la libertad en el deseo y no en la razón; como se ve en el primer capítulo de la presente tesis lo que caracteriza al libre es un uso de la razón plena capaz de elegir volitiva y deliberativamente la acción humana, por tanto únicamente hay acción propiamente libre cuando los deseos son sometidos al proceso racional de la deliberación y la elección (momentos indispensables de la *acción libre*).

¹⁰ Como se acaba de mencionar, ambos autores advierten que un uso exacerbado de la libertad o bien un concepto mal entendido de ésta lleva a su contrario, es decir, a la esclavitud (de ahí que el peor estado del hombre sea el ser esclavo, siendo el tirano el paradigma de éste).

humano como libre, es decir, como un animal político en el sentido más propio de la palabra. Según el estagirita, el *lógos* permite que el hombre, yendo más allá de los sonidos, genere la *palabra* por la cual se determina *en comunidad* qué es lo bueno, qué es lo malo, qué es lo justo y lo injusto para la comunidad humana (y esto es lo que se debe entender, en nuestro autor, por *animal político*, un ser que junto con otros iguales es capaz de determinar el contenido conceptual de lo bueno y lo malo para el hombre y la comunidad de manera libre –cf. Pol., 1.1, 1253 a 8-18).

Así, *lógos* y *libertad* son capacidades individuales y colectivas que permiten que el hombre determine el mundo de lo humano, alejándose de los demás animales. La libertad se ha de entender como el poder de generar carácter individual y modo de ser colectivo en las diversas ciudades. Por ello, finalmente es posible argumentar que la libertad surge cuando el individuo se hace consciente de este poder de determinación individual y colectivo, afirmando además que una acción excelente que surge de la libertad es la filosofía. La filosofía es una actividad *libre* en la cual se desarrolla una investigación causal de cualquier objeto que ésta se proponga. Según esta investigación, tanto el desarrollo de la filosofía especulativa, que involucra el uso teórico de la razón, como el de la filosofía práctica, que se plantea desde un uso práctico de la razón, se fundan en la capacidad antropológica de la libertad.

Así puestas las cosas, la tesis aporta elementos importantes para una mejor comprensión de la denominada filosofía práctica de Aristóteles, pues se propone demostrar que la acción humana en dicho autor no se puede, ni se debe entender, sin la categoría *eleuthería*. Únicamente, mediante el análisis de la categoría *eleuthería*, tal y como aparece a lo largo de *Política*, es posible entender la acción humana y el modo de inserción de la libertad en el carácter y la vida *política*. Es decir, la tesis sostiene que sin la categoría “libertad” no se alcanza a comprender la complejidad característica de la acción humana tal y como la piensa el estagirita.

Por lo anterior, la aportación del presente trabajo se logra gracias al análisis exhaustivo del término *eleuthería* y de su significado en *Política*; pues al parecer, presumo, hasta el día de hoy no hay investigación alguna que se haya propuesto el análisis exhaustivo del término *eleuthería* en *Política* que sostenga que la libertad es el ejercicio de la racionalidad plena y viceversa. A la fecha he encontrado únicamente cuatro artículos que se ocupan de manera central del concepto libertad en Aristóteles, a saber:

- Muller, R. (1993), “La logique de la liberté dans la Politique”, en *Aristote politique, Études sur la Politique d’Aristote* sous la direction de Aubenque P., PUF., Paris, p. 185-208.
- Roderick, T. L. (1996), “Aristotle's Conception of Freedom”, en *The Review of Metaphysics*, Vol. 49, The Catholic University of America, Washington, D. C., p. 775-802.
- Walsh, M. (1997), “Aristotle's Conception of Freedom”, en *Journal of the History of Philosophy* 35, The Hopkins University Press, Baltimore, Maryland, 495-507.
- Bobzien, S. (2011), “Afterword to *The Philosophy of Aristotle*”, Signet/Penguin 2011, Final Draft p. 1-10.

Si bien cada uno de estos artículos contribuye al estudio del tema en cuestión, y todos se desarrollan a partir de *Política*¹¹, ninguno alcanza a elaborar un análisis exhaustivo del término a lo largo de dicha obra¹², ni se aboca a profundizar qué se entiende por “racionalidad” a partir de la categoría “libertad”, ni relaciona del todo de manera explícita *eleuthería* con los elementos de la acción en *Ética nicomaquea* (como la presente tesis)¹³. En estos artículos se observa dos tendencias al estudiar qué se puede

¹¹ El artículo de Bobzien (2011) no se desarrolla únicamente a partir de *Política* (pues incluye un gran número de temas); sin embargo las afirmaciones que hace en torno al concepto de *eleuthería* o *libertad* sí se fundan en *Política*.

¹² Lo cual no es de extrañar, teniendo en cuenta que son artículos que, por su mera extensión, no pueden proponerse ahondar de manera exhaustiva en cada uno de los pasajes de *Política* donde aparece *eleuthería* o *eleútheros*.

¹³ Es de observar que inclusive algunos comentarios sobre *Política* no toman el tema de la libertad ni el término *eleuthería* como tópicos importantes. Así, por ejemplo, en el comentario de Saunders (1995) no aparece ni libertad ni libre en el índice; aunque sí se encuentra el de liberalidad (cf. p. 192). Aunado a lo anterior es de recalcar que Saunders comenta detenidamente cada uno de los pasajes del 1er. libro de *Política* sin desarrollar propiamente el tema de la libertad, libro aquel en el cual aparece la relación de la libertad con la deliberación y el pensamiento discursivo; el comentador se reduce a señalar que hay diferentes relaciones dentro de la casa parafraseando al autor (cf. p.19; para profundizar en esto consúltese la nota al fragmento Pol., 1.5, 1260 a 9-17, cf., PI, cap. I, 3.1.). Robinson (1995), quien comenta el 3er. y el 4º. libro de *Política* siguiendo el comentario de Saunders (1995), realiza algunas observaciones interesantes e incluye en su índice el término “freedom”, sin embargo para él la libertad parece ser únicamente una característica que contribuye al logro de la política (“Since Aristotle never argues that free status or wealth fits a man for political office, his idea seems to be that they are reasonable standards of worth because they contribute somehow to a political community” p.137). En la misma serie de comentarios a los libros de *Política*, Kraut (1997) únicamente menciona los textos donde se menciona el término *eleuthería* sin reparar particularmente en el mismo; apenas y repara en la libertad cuando afirma que el gobierno político y las actividades políticas son libres para Aristóteles (cf. 70). Este último tema es tratado con más detenimiento en esta investigación al reparar en el tipo de vida más feliz (cf. PI, cap. 3, 2.2, al comentar Pol., 7.13, 1333 a 6-16, p. 104-106).

Phillips Simpson (1998), otro comentarista de *Política*, afirma que el término *eleuthería* es una característica distintiva de lo político en algunos de los fragmentos de la obra del autor que nos ocupa, sin

entender por *libertad* en el estagirita: una abocada a analizar en sentido estricto el término *eleuthería*, tal y como se entiende únicamente dentro del *corpus aristotelicum*; otra que ahonda sobre el concepto de libertad aristotélico, desde la perspectiva de la discusión entre los denominados liberales y comunitaristas (la cual consiste, en este caso, en determinar si la filosofía política de Aristóteles es liberal o comunitaria). A continuación analizo cada uno de éstos con la finalidad de explicitar, *grosso modo*, la aportación de la presente investigación.

La discusión sobre si el pensamiento del estagirita es liberal o comunitario, que se aprecia en el trabajo de Roderick (1996), apenas y se relaciona con la presente investigación, pues la pretensión de dicho artículo no es determinar con precisión qué es lo que entiende Aristóteles por *eluthería*¹⁴, sino juzgar qué elementos se pueden encontrar en el estagirita que apoyen o fundamenten el concepto de libertad de los liberales. Los otros artículos se centran en el *corpus aristotelicum*, al igual que la

ahondar en el tema; y en los análisis que presenta sobre la libertad no la relaciona fundamentalmente con la deliberación y el pensamiento discursivo (cf. 37-38; 42-44; 64; 173-174; 300; 322-324; 335; 368).

Un apartado importante en el que se analiza la filosofía política de nuestro autor es el que aparece en *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Schofield (2000) en su artículo, 'Aristotle: An introduction', afirma que la comunidad política busca la buena vida y que eso es posible porque tal comunidad está constituida por los libres e iguales y, como la presente tesis, relaciona la noción de libertad con deliberación: "naturally free, that is, capable of determining strategies for living, and so (in his view) entitled to a status enabling them to exercise that capacity; and equal, in that their capacities for strategic thinking are all roughly equal" (p. 318). Sin embargo, el autor no profundiza en esto, de hecho esta idea precede a otra importante afirmación que es el eje del apartado según la cual lo político, como modo de gobierno opuesto al despótico, se define '(i) por pensar en el interés de los gobernados no del gobernador, y porque sus gobernantes (ii) se turnan la función de gobernar' (cf. p. 318). El autor hace también referencia a la libertad apelando a la consabida afirmación aristotélica según la cual los pro-demócratas defienden que la libertad avala el derecho de gobernar (cf. p. 319). En consecuencia, aunque el artículo de Schofield (2000) ayuda a la presente investigación, particularmente al señalar la continuidad del proyecto entre ética y política (cf., p. 310-315), no se puede considerar que aborde el tópico de *eleuthería* como los artículos antes mencionados.

¹⁴ Roderick (1996) escribe su artículo a partir de la investigación de Miller expuesta en "Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics"; este último estudio sostiene que en Ar. se encuentran muchos de los principios que rigen los parámetros éticos de los liberales. Roderick sostiene, advirtiendo a Miller, que se pueden encontrar muchas más razones para decir que el pensamiento aristotélico es liberal; es decir, el artículo subraya que el pensamiento aristotélico tiene mucho más empatía con las máximas liberales que con las de los "comunitaristas", lo cual es interesante pues muchos de éstos pretenden sostener su "tradición" en el pensamiento aristotélico. Aquí es interesante atender al artículo de Aubenque (1998), "¿Es Aristóteles un comunitarista?", donde el autor francés, reclamando una interpretación más rigurosa, afirma que no se debe interpretar el pensamiento aristotélico como comunitarista, cf., p. 31-43. En mi opinión, las líneas de investigación de filosofía política que acuden al pensamiento aristotélico buscando un cierto "argumento de autoridad" suelen malinterpretar los textos, pues el pensamiento de nuestro autor queda reducido a estar a "favor" o "en contra" de una u otra línea de pensamiento político (si es que se le puede llamar así). Lo anterior, a mi juicio, es claro para Roderick (1996): "la afinidad aristotélica con la teoría liberal moderna puede ser aún más fuerte [de lo que Miller sostiene] (...) Miller realiza concesiones no-necesarias con la interpretación comunitaria de Aristóteles" ("Aristotle's affinity with modern liberal theory can be even stronger. In particular, it can be shown that on four points Miller makes unnecessary concessions to the communitarian interpretation of Aristotle" (p. 776). La traducción es mía.

presente investigación. A continuación analizo el artículo de Walsh (1997), pues está escrito a los ojos del de Roderick (1996).

Walsh (1997) apunta desde un principio que a diferencia de Roderick se abocará a entender qué es lo libre exclusivamente en Aristóteles (cf. p.495 n. 2). La autora sostiene que la libertad se ha de entender como “auto-conducción” (*self-direction*)¹⁵. A mi juicio, la falta más grave en el artículo de Walsh es no analizar la relación entre libertad y “ciudadanía” en el libro III de *Política*, lo cual no le permite profundizar en el “nexo” entre *ser libre por naturaleza*¹⁶ y *ser reconocido como libre entre libres*. Además, esta carencia parece propiciar el pensar en “libertad” en relación exclusiva con “individuo”, ignorando que la determinación del libre es sobre todo propia de la ciudad (de hecho, para Ar. la característica que define la *pólis* es la libertad). A diferencia de Walsh, la presente tesis intenta: Primero, subrayar el hecho de que para Aristóteles la naturaleza *subyace* a la virtud y al vicio, y que, por ende, la naturaleza *no alcanza* a determinar el carácter del hombre (aunque lo predisponga para los alcances del mismo¹⁷). Segundo, realizar una reflexión que ponga en claro la continuidad que existe entre naturaleza y determinación-histórica-de-lo-humano-deliberado, y así no incurrir en una concepción meramente naturalista del hombre -que no coincide con la que expone Aristóteles, por lo menos, en *Política*-. Y, tercero, mostrar un análisis del concepto de

¹⁵A mi juicio, Walsh (1997) analiza bien el concepto de libre, aunque incurre en algunas imprecisiones interpretativas. Por ejemplo, después de ahondar en los pasajes del libro I, donde se aborda con detenimiento quién debe ser con justicia esclavo -siendo éste contrapuesto al libre-, la autora sostiene que es posible afirmar “una definición de «libertad» más como una condición del alma, que como una convención garantizada por el estado civil” (p. 496), dándole a la *phýsis* un rango característicamente ontológico, concluyendo, en el mismo punto, que *el fruto de la libertad depende en parte* “del estado de vida y de la educación” (p. 500). En consecuencia Walsh no alcanza a establecer una reflexión que relacione convenientemente el nivel de determinación ontológica propia de la naturaleza y la determinación del carácter y de la educación que no depende directamente de la naturaleza.

Una vez hecho esto, Walsh (1997) “salta” del libro I de *Política* al IV, indagando sobre cómo se “vive” la libertad en los diversos tipos de gobierno, acentuando el aspecto “peyorativo” del término libertad en las democracias donde abundan los que actúan únicamente a partir de sus deseos, indicando que el libre debe dejarse guiar por la razón para alcanzar la virtud. Finalmente Walsh (1997) concluye materialmente identificando “al libre” con “el virtuoso”, desligándose en cierto modo de las reflexiones de libertad propuestas por Raaflaub K. y Wood Ellen M., quienes opinan que en la idea de libre del estagirita hay una concepción elitista y aristocrática (en el primero ligada a la posesión económica y en la segunda a una exclusión del pueblo en el ejercicio del gobernar –lo cual es, a mi juicio, atinado por parte de la autora), cf. p. 505-507.

¹⁶ En la presente tesis se puede observar un esfuerzo por aclarar lo mejor posible la indagación que realiza el estagirita sobre la justicia. *Grosso modo*, este análisis permite ver cómo, según nuestro autor, habría algunos esclavos que deben ser reconocidos como libres, y como hay otros libres que se comportan más bien como esclavos (tanto por capacidad intelectual innata, como por comportamiento derivado de “elegir” actuar de un modo u otro; cf. PI, cap. I, 2.2).

¹⁷ En la presente tesis se sostiene que la discusión “*phýsis versus nómos*” gira alrededor de una falsa oposición. Esto se puede observar sobre todo atendiendo a la discusión que realiza el estagirita sobre quién debe ser esclavo con justicia, y cuando indica que aquello que es *justo por naturaleza* está sujeto a cambio (cf., PI, cap. I, 2.2, nota 54).

libre que permita comprender que no se debe identificar de manera absoluta al libre con el virtuoso, pues esto únicamente sería, según el propio Aristóteles, en la ciudad ideal¹⁸.

Bobzien (2011) en su artículo, “Afterword to *The Philosophy of Aristotle*”, sostiene que hay algunos malentendidos en torno al pensamiento del estagirita; algunos de ellos se relacionan con la presente investigación, evidentemente aquellos malentendidos en torno al concepto de *eleuthería* o libertad (*freedom*), y otros por referirse a la realidad que *puede ser de otra manera* (característica fundamental de la acción humana). En relación con las afirmaciones de Bobzien sobre la libertad difiero, aunque concedo en algunos puntos; a mi juicio muchas afirmaciones de la autora se deben a que ésta no analiza con detenimiento el concepto de *eleuthería* y no vislumbra que la *libertad* en Aristóteles se debe entender como *boulē* y *diánoia* -como se argumenta en la presente investigación.

Ahora bien, por ser la postura de Bobzien (2011) la más opuesta a la de la presente investigación abordo a continuación las afirmaciones que realiza en su artículo sobre la libertad¹⁹. La autora afirma que los malentendidos en torno al concepto de *libertad* son dos: (1) “La libertad de acción de la *Ética* es la misma que la *libertad* discutida en la *Política* de Aristóteles” (p. 8) y (2) “La teoría de la libertad en Aristóteles desarrollada en *Política* es la teoría de la libertad política o de la libertad civil” (p. 9).

O sea, Bobzien (2011) en (1) sostiene que se suele juzgar equivocadamente *que la libertad de la acción ética es la misma que la de Política* porque se relaciona indiscriminadamente el tema de la *responsabilidad moral* –tema de *Ética*- con el concepto de libertad del que el estagirita habla en *Política*. Ella afirma que:

¹⁸ De ahí, que aunque la plenitud del libre sea irse determinando a sí mismo y a la ciudad que conforma bajo el criterio de “virtud”, puede haber libertad sin que ésta se identifique en sentido absoluto con la virtud; al parecer inclusive en el mejor de los casos, es decir, en una ciudad virtuosa donde viviesen únicamente virtuosos, éstos podrían diferir en cómo llevar a cabo “la justicia” en algunos casos.

¹⁹ Bobzien menciona que hay otros “malentendidos” sobre “lo contingente” y “la acción humana” que se relacionan con la presente investigación. Bobzien (2011) indica que es un malentendido interpretar que *Aristóteles cree que la causa agente es necesaria para la responsabilidad moral* (p. 4); difiero de esta postura porque Aristóteles da a entender que un acto es forzado –involuntario por fuerza- cuando hay una “causa «ἡ αἰτία» <que> es extraña al agente «ὁ πράττων»” (EN, 3.1, 1110 b 4.5), y también indica que aun los viciosos son responsables de sus actos (cf. EN, 3.5, 1114 a 5-10). Aunque se debe conceder que puede haber cierta responsabilidad en los actos involuntarios (por ello lo involuntario-malo le causa pena a quien lo realiza), la responsabilidad *siempre* tiene relación con *quien* realiza la acción (además de que la responsabilidad es *proporcional* en la medida en que se es *agente-directo* de la acción que se lleva a cabo). Este tema se estudia a profundidad al estudiar “Lo voluntario de los actos humanos” (cf., PII, cap. II, 2.2).

“Aristóteles nunca esboza una conexión entre la libertad de acción (que es esencial para la responsabilidad moral) y la libertad en *Política*. Si él lo hubiera hecho, habría establecido que la libertad de acción es necesaria para la libertad en *Política*, pero no viceversa. Aristóteles nunca confunde la libertad de acción con la social o la política” (p. 9)²⁰

Esto es falso porque Aristóteles al establecer en *Política* que el libre es aquel que puede deliberar, y que realiza *deliberaciones*, relaciona de manera esencial la libertad con los contenidos de la *Ética*²¹. Así, lo que Bobzien (2011) entiende como “libertad de acción”

²⁰ “Aristotle never draws a connection between freedom of action (which is essential for moral responsibility) and the freedom of the *Politics*. If he had, he would have stated that freedom of action is necessary for the freedom of the *Politics*, but not *vice versa*. Aristotle never confuses freedom of action with social or political freedom”. La traducción es mía.

²¹ Bobzien (2011) al no tener en cuenta que la *libertad* o *eleuthería* se debe entender como *deliberación* y pensamiento, sostiene que es un malentendido (a) *creer que la libertad-de-hacer-de-otro-modo es una condición necesaria para la responsabilidad moral* (p.5) y que (b) *Aristóteles demanda que los hombres tienen libertad de elección* (p. 6). El argumento de la autora es para (a) que en la “acción libre” no se atestigua que la gente realmente pueda actuar de otro modo como ha actuado y para (b) que aunque el estagirita afirma que podemos escoger hacer o no hacer no habla de elegir entre diversos modos. Ante el argumento (a) se ha de decir que *todo “futurible”* devenido presente, en cuanto presente, no puede ser de otro modo como es y que, por tanto, tal argumento no tiene en realidad sentido; es decir, ni siquiera concediendo con la autora en la irreversibilidad de la acción ya ocurrida, hay razones suficientes para argumentar de manera contundente que *no era posible actuar de otro modo* (aunque, concedo, quizá tampoco para afirmar categóricamente que *era posible actuar de otro modo*). Ante el argumento (b) Aristóteles afirma que hay cosas que están en nuestro poder y que por tanto se tienen *de cierto modo* en tanto se han elegido así: V. g. “Y si se diera el caso que enferma voluntariamente por vivir sin moderación y desobedecer a los médicos, entonces, sin duda, le sería posible no estar enfermo; pero una vez que se ha abandonado ya no (...) el principio estaba en él (...) nadie censura a los que son feos por naturaleza, pero sí a los que lo son por falta de ejercicio o de negligencia” (EN, 3.5, 1114 a 25-25); como se puede observar hay cierta “fealdad” que se elige por *no hacer ejercicio o por negligencia*, ahora bien el que hace ejercicio no sólo *elige* que va a hacer ejercicio sino también qué ejercicio hace, por ello según nuestro autor: “elegimos los medios conducentes al fin” (EN, 3.2, 1112 a 26), “el objeto de la deliberación es el mismo que el de la elección, excepto si el de la elección está ya determinado, ya que se elige lo que se ha decidido después de la deliberación. Pues todos cesamos de buscar cómo actuaremos cuando reconducimos el principio a nosotros mismos y a la parte directiva de nosotros mismos, pues ésta es la que elige” (EN, 3.3, 1113 a 3-8)

Lo importante es apreciar que la deliberación es un uso racional requerido para una acción plenamente ética, pues quien realiza la acción al deliberar discierne sobre diversas posibilidades *siempre* en circunstancias específicas (de ahí que si bien antes *se podía haber actuado de otro modo*, pensar en cómo se *podría haber actuado* lo “ya realizado” sería una deliberación *per se* sin sentido –pues el agente ya no tiene poder sobre su acción ya hecha-; a lo más tal reflexión serviría para las deliberaciones siguientes).

Según Aristóteles, la deliberación sólo tiene sentido si *se está en el ámbito de lo que puede ser de diverso modo y se tiene cierto poder sobre ello* (para profundizar en este tema se puede acudir al capítulo que aborda la deliberación; cf., PII, cap. III). Como se indica en la nota anterior sobre Bobzien (2011), la autora puede sostener que hay algunos matices que *hacen* que la responsabilidad moral no dependa en sentido absoluto de la *causalidad-agente* plena; sin embargo no por ello se sigue que no es necesario considerar el ámbito de lo que *puede ser de otro modo* para hablar de responsabilidad moral (si hubiese acciones respecto de las cuales no hay verdadero *poder* por parte de alguien no hay, en efecto, responsabilidad moral; aunque la acción pueda generar sentimientos como la pena o la compasión; v. g. si alguien atropella a un pájaro por no verlo o si un ciego pisa a un transeúnte en la acera). Para Aristóteles la responsabilidad en la acción tiene que ver con la voluntariedad de la misma, es decir con que el agente de la acción la desee o no (al respecto se puede ahondar en lo voluntario según nuestro autor en esta tesis, cf. PII, cap. II, 2.2). Así, aunque se consideren ciertas excepciones, *la verdadera responsabilidad moral*,

se asume como parte del estudio de *Filosofía política* de nuestro autor (además de que los ejemplos de acciones individuales y colectivas de *Política* manifiestan con claridad esta “libertad de acción” -como ella le llama). Tampoco se puede decir que la *libertad de acción* de *Ética* no aparezca en *Política*, porque el estagirita establece que *todos los contenidos de ética son políticos*²² y que *el fin de la política es la acción* (EN, 1.3, 1095 a 5-7). En consecuencia lo que la autora llama “libertad de acción” es el ejercicio mismo de la libertad política²³ (por más que se utilice el término *eleuthería* muchísimo más en *Política* que en EN). En dado caso se debería decir, más bien, que el término “libertad de acción” no aparece propiamente en *Ética nicomaquea* y que más bien es un término acuñado a partir de estudiar los contenidos de esta obra; en consecuencia, pienso, sería mejor decir simplemente que puesto que el estagirita *no habla* de “libertad de acción” dicho término puede no ser preciso.

Sobre (2) Bobzien indica que es una idea errónea que *la teoría de la libertad en Aristóteles desarrollada en “Política” sea la teoría de la libertad política o de la libertad civil*. Esta afirmación es, en primer lugar controvertida, porque la autora en el punto anterior afirma que en la antigua Grecia el término de *eleuthería* se utiliza para hablar de la “libertad política”²⁴. En segundo lugar, la autora al no definir con claridad qué entiende por “libertad política” o “libertad civil” torna problemático precisar si se coincide o no con su afirmación; si esta afirmación se refiere a que la libertad es una categoría antropológica, que aunque depende en un primer momento de la *pólis*, se

no el *sentimiento o emoción que se genera en el agente a partir de su acción*, sí depende de que el agente que realiza la acción *quiera, delibere y elija* actuar de un modo u otro siendo así *principio* de su acción (ahora bien, a pesar de mi comentario la autora no especifica qué es lo que quiere decir por *responsabilidad moral* y por elección, por lo que su “malentendido” es ciertamente obscuro).

²² Recuérdese que según Aristóteles la *Ética* es parte de la *Política* (cf. EN, 1.2-1.3); en ese sentido si se admite que en *Ética* se puede hablar de “libertad-de-acción” se sigue que esta “libertad de acción” se realiza dentro de la comunidad *política*; de hecho no se puede entender la acción humana, estrictamente humana, fuera de la vida en comunidad (pues esta vida, como indica Aristóteles en *Política*, sería más propia de *un dios o de una bestia* Pol., 1.1, 1253 29). Por estas mismas razones, no se puede decir que Aristóteles discuta algo en *Ética* que no tenga nada que ver con *Política*, ni se puede decir que los contenidos de *Política* no tengan interés alguno para quien estudia los tópicos de *Ética*. A lo largo de la presente investigación se ve con más claridad la continuidad entre *Ética nicomaquea* y *Política* (particularmente en la 2ª parte); baste decir por el momento que ambas obras investigan qué vida es la mejor para el individuo y la comunidad.

²³ Pues como se puede ver, particularmente en la segunda parte de esta tesis, la *Política* asume todos los conceptos de *Ética* y, con especial importancia, los elementos de la acción moral (EN, III, 1-5, 1109 b 30-1115 a 1).

²⁴ Por tanto, a mi entender, o se entiende entonces que en Aristóteles no hay *teoría de la libertad* –lo cual no dice la autora-, o no es lógico indicar que el uso de *eleuthería* que hace Aristóteles se refiere a la libertad política, para enseguida afirmar que *la teoría de la libertad* no se refiere a la *libertad política*. Quizá para ella la *teoría de la acción libre* sea la *teoría de la libertad* de Aristóteles, lo cual sería el único sentido lógico, lo cual procedería de que, como se ha dicho, la autora no vincula como se debe EN con *Política*.

refiere al ser humano como tal, entonces concuerdo; pero si lo que quiere decir es que la libertad del hombre se limita a la libertad política o, si bien, se entiende que la libertad sólo se refiere a la ciudadanía -sea esta cualidad restrictiva, es decir que sólo se refiere a algunos hombres, o sea universal e igual para cualquier ser humano- entonces difiero, pues aunque la libertad propiciada por la ciudad es un parámetro importante para el margen de acción del libre, la libertad característica de la actividad filosófica va más allá de la esfera política (se podría decir que tal libertad es meta-política, pues aunque asume lo propio de la vida política, la supera, abriendo un espacio donde el hombre puede hacer filosofía porque es *kalós*).

Ahora bien, en lo que difiero con Bobzien es que ella reduce la categoría de libertad de la misma manera como dice Ar. que hacen los pro-demócratas, diciendo que la libertad es *lo que caracteriza la democracia*, malinterpretando por ende la comprensión de “lo político” en Aristóteles²⁵. Aunado a lo anterior, la autora magnifica el “estado-de-libre” como condición innata²⁶, al decir, correctamente, que *tal condición* no implica el reconocimiento político de libre o “esclavo”. Aunque esto último es cierto, Aristóteles al investigar si hay o no esclavos con justicia repara en esta situación, haciendo ver que lo ideal es que los que son *naturalmente libres* sean *políticamente libres* –y lo mismo para los esclavos.

Además Bobzien afirma que el libre, al serlo por cierta *cualidad innata*, no se relaciona con ciertas *libertades* como *estar libre de la pobreza o de la opresión*. Esto es falso, porque aunque en efecto, de la libertad como cualidad innata no se siguen estas “libertades”, Aristóteles afirma que únicamente el libre puede ejercer su libertad si (a) tiene los recursos materiales para subsistir (es decir, el libre para ejercer su libertad debe no ser pobre, de ahí que el libre sea ciudadano y ejerza la libertad si tiene tiempo libre cf. Pol., 3.3, 1278 a 8-12; Pol., 4.5, 1292 b 37-1293 a 1) y (b) si es gobernado por libres, es decir, sin *opresión* (cf. Pol., 4.8, 1295 19-24)²⁷.

²⁵ Como se ve en el análisis exhaustivo del término *eleuthería*, todo gobierno político, sea virtuoso o vicioso, unipersonal, de una minoría o de una mayoría *debe* ser de *libres e iguales* (el gobierno político es el opuesto al despótico en género). El que nuestro autor afirme que el valor hegemónico de la democracia es la *libertad de la mayoría de los que conforman el pueblo* no significa que Aristóteles afirme que la libertad existe únicamente en los sistemas democráticos (quizá sea éste un prejuicio, más bien, contemporáneo).

²⁶ Siguiendo la bien sabida afirmación aristotélica de que hay *esclavos por naturaleza*, y, por tanto, *también los hombres libres lo son de manera innata*.

²⁷ El que la *redacción* de Aristóteles difiera de cierto planteamientos “modernos-liberales”, no implica que el estagirita no considere “el estar *libre de*” como una condición para ejercer la libertad; véase por ejemplo lo que entiende Hobbes (1994), sin duda una de las influencias más importantes del liberalismo,

También la autora señala que en Aristóteles no hay un concepto de libertad civil; aunque esto es cierto en el sentido de que la *pólis* griega dista mucho de tener un sistema jurídico como el del estado moderno²⁸, no se sigue que por dicha diferencia Aristóteles no considere la libertad en torno a la “religión” ni la “libertad de expresión”. Aunque concedo que el estagirita no aborda la “libertad de religión”, dicha concesión no es absoluta, pues el estagirita nunca toca el tema de la religión como tal y, por lo mismo, jamás habla de una religión de estado²⁹ (a diferencia de Platón³⁰). En torno a la *libertad de expresión* me parece desatinada la afirmación de la autora, pues precisamente lo que el libre hace en las actividades políticas de la ciudadanía es expresar qué es lo que considera justo³¹; si alguna actividad realiza el libre como ciudadano es *ejercer la libertad de expresión*, es decir, deliberar sobre los asuntos de la *pólis* (aunque, claro está, hay que conceder con esta opinión si se entiende que la libertad-de-expresión depende de las instituciones contemporáneas; que en verdad tienen poco, o nada, que ver con el *ágora* de la *pólis*).

En consecuencia, a mi parecer, las afirmaciones más importantes en este punto de Bobzien proceden de no conocer detenidamente *Política*, es decir, de no apreciar que

en el *Leviatán* por libertad: “la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene para hacer lo que quiere” (1ª. parte, cap. XIV).

²⁸ Cuya principal diferencia quizá sea el hecho de que en el estado moderno *todos los hombres son libres* (a pesar de las claras acciones “esclavistas” y “despóticas” de los estados modernos de los últimos cinco siglos, la tradición contractualista parte de que *todos los hombres son libres* y por ello pueden *crear un pacto* voluntad ex profeso. Esto se puede observar en las diversas corrientes contractualistas en los ciernes de la modernidad: Cf. Las Casas Bartolomé (1992a), p. 61-69; (1992b), p. 208-210. Suárez (1979) L.III; Hobbes (1994) 1ª. parte, cap. XIV; 2ª. parte, cap. XVII. Locke (2010), cap. II, 4-6; cap. VIII, 95.

²⁹ Esto me parece crucial porque la “libertad de credo” como derecho, que comenzará con la modernidad y se afianzará, quizá, hasta el concepto de “laicidad” -donde se separan y/o distinguen las funciones religiosas de las civiles-, surge de la necesidad de mantener la paz en aquellos estados modernos donde la diversidad religiosa se torna un auténtico problema político porque continuamente produce guerra -como bien lo deja ver Locke en su carta *Sobre la tolerancia*, cf. Locke (1997).

³⁰ Cf. *Leyes*, L. VIII (el cual aborda el tema de las fiestas en honor a los dioses) y X (donde el ateniense habla de los castigos correspondientes a la *impiedad*, llegando a afirmar que ciertos actos impíos merecen severos castigos e inclusive la muerte cf. 909 a-d)

³¹ Además de que la definición de *hombre* como *animal político* explica que el hombre utiliza su palabra junto con otros determinando qué es lo bueno, lo malo, lo justo e injusto (cf. *Pol.*, 1.1, 1253 a 8-18); y este *acordar* entre los hombres mediante su *lógos* me parece claro es llevar a cabo *en cierta medida* “la libertad de expresión”. Nuevamente la filosofía política de Aristóteles se distancia de la de su maestro; hasta cierto punto la propuesta del estado ideal de *República* al señalar que debe haber un control estricto en torno a los relatos que hay en la *pólis* es claro una restricción a la denominada *libertad de expresión* (así por ejemplo Platón habla de que se debe controlar “gubernamentalmente” qué es lo que escuchan los niños al ser educados, cf. II, 377 b-378 e). Quizá la gran diferencia entre Platón y nuestro autor, es que el proyecto de filosofía de éste no sólo busca cuál es el estado ideal sino también cuál es el más posible para una comunidad política (cf. *Pol.*, 4.1, 1288 b 20-30)

eleuthería se debe comprender como *boulē* y *diánoia*³² y, también, de juzgar la teoría de la libertad aristotélica desde parámetros relacionados con el denominado *liberalismo*³³ contemporáneo (no obstante lo anterior, coincido con la autora en que es imposible concordar del todo con Aristóteles en lo relativo a la esclavitud cf. p. 10).

Muller (1993) en su artículo, *La logique de la liberté dans la Politique*, realiza un excelente análisis del término *eleuthería* a lo largo de toda *La Política*³⁴. En general, se podría decir que el artículo de Muller (1993) coincide fundamentalmente con la mayoría de las ideas de la presente tesis, aunque su trabajo, como artículo, no analiza exhaustivamente el término *eleuthería* en todos los libros de *Política*, ni aborda con precisión todos los sentidos del término libre³⁵. A mi juicio, la diferencia fundamental entre el artículo de Muller (1993) y la presente investigación es que ésta privilegia *Política* sobre *Ética nicomaquea*³⁶, insistiendo en que esta última, según las propias palabras del estagirita, es una "disciplina política" (EN, 1.2, 1094 b 9-10); por tanto, la interpretación de la libertad en la presente tesis es que aquella asume y supera los tópicos de la ética. En consecuencia, la pregunta por la *vida libre* no es otra que la del *mejor tipo de vida*. Por la misma razón, en la presente investigación se afirma que no se puede comprender el tema de la acción humana ni del hombre mismo, sin la categoría de *eleuthería*.

Como se puede ver, "*eleuthería*" en el pensamiento aristotélico se torna particularmente importante en la misma proporción en que se entiende que *Política* es una obra que viene a culminar los contenidos de *Ética nicomaquea*. Al hacer esta última

³² De hecho, Bobzien (2011) indica que *podría haber un sistema de "libertades" de los esclavos* (me parece bastante lógico, por ejemplo, aun si se admitiesen esclavos, éstos deberían tener derecho de *no morir de hambre*).

³³ Como la libertad de *no estar en estado de pobreza, de no estar bajo opresión, la de libertad de credo y la libertad de expresión* (estas dos últimas como "derechos" modernos, y las dos primeras como "derechos humanos" explicitados en los *derechos humanos* hasta el S. XX).

³⁴ Muller (1993) atribuye la falta de importancia al término *eleuthería* a que el estagirita "no hereda una noción marcada fuertemente marcada por usos anteriores, y él mismo no se preocupa mucho por definirla con rigor" ("n'hérite d'une notion fortemen marquéé par des usages antérieurs, et que lui-meme ne se préoccupe guère de la définir avec rigueur" p. 188) y que el término *eleuthería*, en la época de nuestro autor, es complejo al estar estrechamente vinculado a la democracia (p. 187-188).

³⁵ Al igual que la presente investigación el artículo de Muller (1993) menciona que el concepto de *eleuthería* en Aristóteles es más importante de lo que suele pensarse (cf., p. 187), vincula esencialmente la libertad con la ciudadanía (cf., p. 189), admite que hay varios sentidos del término e indica que *eleuthería* es una categoría que se relaciona con la reflexión filosófica sobre el mejor tipo de vida (cf., p. 222), sin dejar que esta afirmación afirme categóricamente la superioridad de la reflexión filosófica sobre la *pólis*, en comparación de los asuntos tratados en ética.

³⁶ Muller (1993), me parece, más bien armoniza la jerarquía entre estas "ramas" de la filosofía, para él *la teoría de la felicidad es una concepción filosófica mayor* que la teoría sobre la libertad (cf., p. 196).

afirmación, me parece de vital importancia afirmar que los temas en los cuales han indagado los especialistas que estudian la acción en Aristóteles, por ejemplo, el silogismo práctico, la deliberación, la elección, etc., se relacionan directamente con la libertad mencionada en *Política* por Aristóteles de manera no explícita³⁷. Es decir, como se podrá observar en la siguiente investigación, los temas concernientes a la acción expuestos en las demás obras del estagirita, particularmente en *Ética nicomaquea* –y acaso en *Del Alma*–, se relacionan con “*eleuthería*” únicamente cuando se entiende que ésta es la categoría antropológica más compleja que alcanza el pensamiento aristotélico, y que aquélla apenas y se alcanza a desarrollar de manera suficiente en *Política*.

Aunado a lo anterior, la presente investigación permite pensar en la libertad como una capacidad fáctica del ser humano para determinar de un modo u otro el carácter y el *modo de ser o cualidad política* de una comunidad. En este sentido el concepto de libertad y libre en el estagirita es mucho más llano que en la modernidad y en el pensamiento contemporáneo, escapando así a los vericuetos implícitos al considerar la libertad como un derecho humano o como una propiedad antropológica universal. Es decir, en Aristóteles la libertad existe únicamente en la medida en que se lleva a cabo acciones libres. La distinción entre “libres” y “no-libres” en nuestro autor permite replantear el concepto libertad como una capacidad humana que para llevarse a cabo exige ciertos requerimientos, tales como (a) el cubrir las necesidades básicas, (b) tener ocio y (c) el deliberar, sin lo cual simple y sencillamente no se puede ejercer la libertad; por ende, la consideración de que *libres sólo son algunos*. En contraposición, la tradición moderna verá en la libertad una capacidad humana universal que está implicada en la misma concepción de la categoría hombre, y quizá más en la de sujeto y/o persona. En consecuencia, por más aporética que sea la categoría libertad en sí misma, pensar en la libertad será en la modernidad considerar una cierta “propiedad”, “estado” o “derecho” del ser humano.

Ahora bien, la preguntas que surgen son: ¿Cómo debemos asumir la postura de Aristóteles ante la afirmación: “libres sólo lo son algunos”? ¿Repetirla sería un avance? “No, desde luego”, me veo obligada a responder. Simplemente, a mi juicio, es importante considerar que el repetido esclavismo aristotélico debe ser un resabio que

³⁷ En ese sentido los especialistas al hablar de la acción humana lo hacen presuponiendo el tema de la capacidad racional como tema antropológico; sin embargo, únicamente el libre para Aristóteles sería capaz de llevar a cabo una acción deliberada y elegida, por lo que todo estudio sobre la acción humana en nuestro autor ha de terminar siendo, sépalo o no, una investigación sobre la “acción libre”.

exige subrayar que únicamente *libre* es aquel que tiene los medios materiales e intelectuales (o bienes interiores y exteriores) para ejercer su libertad, y que únicamente el hombre llegará a ser libre cuando estos medios sean *realidades* si no para todos los seres humanos, sí para la mayor parte de éstos (cosa bastante opuesta a la constante ratificación velada por parte de la ideología capitalista que enfatiza el carácter mediático e instrumental de la acción). Si bien todas estas reflexiones no han sido incorporadas con detenimiento en el presente trabajo³⁸, el ahondar sobre la categoría de libertad en Aristóteles puede y debe fructificar en pensar dicha categoría más allá de un derecho, como un poder individual y colectivo que debe ser ejercido, particularmente mediante el concientizar al hombre que su propio pensamiento es un poder que, en cuanto principio deliberativo de la acción, le permite y le obliga a ser dueño de sí y modelador del modo de ser de su comunidad. En última instancia ***la libertad se ha de entender en Aristóteles como un poder racional que se lleva a cabo cuando los hombres determinan su carácter volitiva, deliberativa y electivamente, y cuando ejercen su ciudadanía como un poder para determinar la cualidad política de su comunidad de un modo u otro***. Es por ello que ***la libertad es el poder de determinar lo que puede ser de otro modo y que depende del ser humano para determinarse de “ese modo”***³⁹.

Ahora bien, para argumentar a favor lo anterior, la presente tesis se ha dividido en dos partes, a saber; una, denominada “¿Qué podemos entender bajo la expresión «ἐλεύθερος ἄνθρωπος» –hombre libre- en *La Política* de Aristóteles?”, parte en que analiza de manera exhaustiva el término *eleuthería* con el propósito de demostrar y argumentar que la libertad implica racionalidad. La otra, “La libertad fuera de *Política*”, en la cual se indaga los tópicos relacionados esencialmente con la libertad en *Política*, pero que por ser tratadas en otras fuentes deben ser analizadas fuera de *Política*, a saber, la razón como una facultad abierta a los contrarios que fundamenta y explica el ámbito de *la contingencia* (es decir, aquello que puede ser de diverso modo y que está en el

³⁸ Esto por muchos motivos, de los cuales quizá los más importantes sean dos: (1) por la pretensión de un trabajo de doctorado que se ha de concentrar en un modo de trabajo de investigación propio de la especialización-aportación que me ha obligado a quedarme desde Aristóteles “en” Aristóteles y (2) porque la comparación detenida de las diversas conceptualizaciones de la libertad implicaría otra investigación (que por cierto, de ser exhaustiva, sería colosal).

³⁹ Ese modo de determinación es lo que he denominado también modo de crear lo humano. La determinación de lo que *puede ser de otro modo y depende del ser humano para determinarse de un modo u otro implica, en su caso, la capacidad creativa*; así, por ejemplo algunos intentan crear modos más justos de repartir la riqueza, o cómo curar ciertas enfermedades, etc., y, en última instancia, la cultura misma, y *el lógos –como palabra- implícito en cada cultura*, es la realidad que despliega la libertad como poder humano.

poder del hombre determinar de un modo u otro), la deliberación y el pensamiento discursivo.

En la primera parte, “¿Qué podemos entender bajo la expresión «ἐλεύθερος ἄνθρωπος» –hombre libre- en *La Política* de Aristóteles?”, se analiza de manera exhaustiva el término de *eleuthería* en todos y cada uno de los libros de *Política*. Esta parte se ha dividido en cuatro capítulos; en los primeros tres se analizan todos y cada uno de los pasajes en los cuales aparece dicho término, en el cuarto exclusivamente se demuestra que la libertad según Aristóteles implica racionalidad plena y viceversa (es decir, que al hablar de un hombre que ejerce plenamente su razón se implica que éste es libre). Ahora bien, los primeros tres capítulos se dividen en correspondencia analítica con el significado del término *eleuthería* en *Política*; a saber, la *eleuthería* en el ámbito de lo doméstico (L. I), la *eleuthería* implícita en la ciudadanía (L. III, 1-4) y la *eleuthería* como principio de acción política (ya sea en su devenir histórico o como modo de actuar dentro de la ciudad ideal –L. III, 5-12; IV, V, VI, VII y VIII)⁴⁰:

El primer capítulo, *¿Qué podemos entender por «ἐλεύθερος ἄνθρωπος» – hombre libre- en el libro I de “La política” de Aristóteles?*, estudia qué se debe entender por libre desde el ámbito doméstico hacia el ámbito político. En este apartado se podrá observar cómo la categoría libertad se comprende desde el ámbito doméstico, aunque se dirige al de lo político como *ubi* propio; aquí, se entiende “lo libre” del hombre sobre todo en contraposición con el estado de “esclavo”, afirmando que la característica fundamental del libre es ser dueño de sí mismo, o bien, auto-poseerse.

El segundo capítulo, *Libro III (cap. 1-4:1274 b 30-1279 a 25) de “La Política”: La libertad como fundamento de la ciudadanía*, expone cómo el concepto de libertad es homólogo con el de ciudadanía, esto por medio de la indagación sobre las implicaciones de esta relación esencial. Aquí, se evidencia que el ámbito específico de lo libre es la ciudad y que el ciudadano como libre, o bien, el libre en su cualidad de ciudadano, expresa “su libertad” al determinar mediante el juicio y la acción⁴¹ la comunidad en la que vive y su carácter de un modo u otro (además, la libertad permite comprender la inevitable permeabilidad entre el carácter del ciudadano y el modo de ser de la ciudad).

⁴⁰ En *Política*: El libro I aborda el libre como amo o señor; en el libro III, caps. 1-4, se aborda al libre como ciudadano; en los libros II, III –cap. 5 y ss-, IV-VIII se aborda la acción de los libres como principio de determinación cualitativa de la ciudad, sea sobre cómo se han determinado las ciudades a partir de las acciones de los libres, sea sobre como debiesen actuar los libres en la ciudad ideal.

⁴¹ Téngase en cuenta que la sola emisión de juicios es *ya* una acción o *praxis*.

El tercer capítulo de esta parte, *Libros II, III (cap. 5-12: 1279 a 26-1288 b 5), IV-VIII: Del estudio crítico hacia la propuesta de la «pólis» excelente, a partir del «hombre libre»*, estudia el término libertad a partir de: (a) Las diversas propuestas políticas expuestas en el libro II (ya sean filosóficas como las de Platón, o a partir de algunas teorías de renombrados políticos de la época, como Faleas). (b) Las acciones de los libres como ciudadanos que de algún modo u otro pueden ser consideradas como paradigmas constantes de acción y/o como “hechos históricos” mismos que explican los diversos tipos de gobierno así como los *modos de conservación* y de *revolución* de los mismos (L. III –cap. 5 y ss.-, IV-VI). Y (c) las consideraciones que se hacen sobre la vida propia de *los libres* en la ciudad ideal, así como de los requerimientos que exige la educación de *los libres* (L. VII y VIII de *Política*). Haciendo explícito que las acciones de los libres determinan el modo de ser de las ciudades, creando o eliminando “espacios” para ejercer la libertad.

El cuarto capítulo, “La relación entre libertad «*eleuthería*» y capacidad intelectual, particularmente en relación con los usos racionales denominados deliberación «» y pensamiento «*diánoia*» en *Política*”, analiza selectivamente textos de cada uno de los libros de *Política*, para demostrar que mediante éstos es posible argumentar a favor de que la libertad en Aristóteles implica racionalidad, particularmente bajo los usos de la razón denominados pensamiento discursivo y deliberación.

Este capítulo es fundamental para la presente investigación pues es el que permite ver con nitidez, a diferencia de los primeros tres capítulos, que la libertad implica racionalidad plena (y viceversa). Éste se ha dividido en tres apartados: El primero de ellos, *Libro I: La capacidad intelectual del libre en el ámbito de lo doméstico o la libertad «eleuthería» en relación con la racionalidad como « como «*lógos arkhitéktōn*»*, deja ver cómo las tareas del libre exigen una razón capaz de deliberar y de discurrir; el libre se distingue del esclavo no por tener *lógos*, sino porque el *lógos* del libre, a diferencia del *lógos* del esclavo, es capaz de construir, dirigir, crear y realizar, desarrollándose como *lógos arkhitéktōn*.

El segundo apartado, *Libro III, caps. 1-4: La ciudadanía un rol político en el que converge la libertad y la capacidad intelectual como poder de juicio para determinar la ciudad*, desarrolla la relación esencial que existe entre la categoría de libre y la de ciudadano en *Política*, argumentando que la determinación cualitativa de la

pólis por el quehacer de los libres como ciudadanos depende de la deliberación y del pensamiento discursivo que llevan a cabo éstos. Es interesante tomar en cuenta que el término también admite la acepción de “consejo ciudadano”; el quehacer de los libres se avala porque éstos son los únicos capaces de conformar modos de gobiernos autárquicos o *políticos*, pues únicamente los libres al ser dueños de sí mismos pueden producir este tipo de organización comunitaria.

Finalmente el tercer apartado, *El poder ciudadano como principio de comprensión del devenir político* (L. II, III –caps. 5-12.-, IV-VI, VII-VIII), sostiene que el poder del libre radica en el alcance que tiene la deliberación y el pensamiento discursivo para determinar la realidad de “lo humano” (ya sea en su diversidad histórica, o bien, al plantearse el mejor modo de vida de la *pólis* y, por tanto, del ser humano). Este apartado se centra en los textos que permiten defender que *la libertad* en Aristóteles se ha de entender como una racionalidad capaz de deliberar y de llevar a cabo pensamiento discursivo, para determinar la realidad de lo humano de manera argumentativa. Esto es importante porque la tesis pretende sostener que la libertad *es* para Aristóteles *racional*, es decir, no intento argumentar que la libertad en el estagirita se puede interpretar, asumir o entender como racionalidad, sino que en el mismo pensamiento del autor la categoría de libertad sería inconcebible sin asumir la racionalidad, particularmente como deliberación y pensamiento discursivo.

Esta parte de la tesis logra demostrar que el tópico de la deliberación y del pensamiento discursivo implican libertad, y que a su vez esta categoría expresa al hombre como un ser capaz de deliberar y de realizar un pensamiento discursivo. Así, las acciones son *libres*, en la medida en que proceden de la deliberación y del pensamiento discursivo (es por ello que las acciones que son más fin en sí mismas son las más libres).

Es conveniente señalar que el primer capítulo responde cómo se determina quién es libre con justicia (por contraposición al esclavo). El segundo indica cuáles son las actividades propias del libre en el ámbito político como ciudadano y como hombre que se pertenece a sí mismo viviendo entre *iguales*. El tercero explica cómo las actividades de los libres determinan el *modo de ser de las ciudades* y *viceversa* (pues parece que el libre determina su carácter desde la educación, y ésta depende particularmente de los ideales y expectativas que tenga la comunidad denominada ciudad, lo que a su vez está determinado por los ciudadanos que conforman cualitativamente dicha *pólis*). El cuarto

capítulo indaga sobre los textos en que se relaciona *eleuthería* con *boulē* y *diánoia*, siendo así de vital importancia para los intereses de la presente investigación porque hace explícito en *Política* que la libertad se funda en la deliberación y el pensamiento discursivo como usos racionales que determinan la *realidad de lo humano* (es decir, aquello que puede ser de otro modo y que *puede ser determinado por el poder del hombre*)⁴².⁴³

Así, en esta primera parte de la tesis se demuestra mediante la exégesis y el comentario de cada uno de los textos de *Política* donde aparece *eleuthería* que: (1) sí existe la categoría de libertad en Aristóteles; (2) el concepto de libertad tiene un papel protagónico, que no central, en la *Política* de Aristóteles; (3) para comprender de manera plena la filosofía política del estagirita (misma que asume la propuesta ética) se ha de comprender la importancia de la categoría de libertad y libre; (4) la categoría de libertad es la que expresa que el hombre tiene poder de determinar, como se ha venido diciendo, la “realidad de lo humano” gracias a las capacidades de deliberación «*boulē*» y de pensamiento discursivo «*diánoia*» (capacidades que, aunque proceden de naturaleza, se ejercen dentro de la vida política -en mayor o menor medida-). Esta última idea es la que se desarrolla en la siguiente parte de la tesis, y es la más importante porque asume las otras conclusiones a las que ha conducido el análisis exhaustivo del término *eleuthería*.

Ahora bien, puesto que los temas de la deliberación y del pensamiento discursivo en el ámbito de la acción humana se desarrollan, no en *Política*, sino en *Ética nicomaquea*, *Metafísica* y *Sobre la interpretación*, la segunda parte de la tesis se ve obligada a acudir a estas obras para indagar lo propio sobre la realidad humana que el libre determina conscientemente mediante la deliberación y el pensamiento discursivo; esto para desarrollar mejor el concepto de *eleuthería*.

⁴² Este tema se ahonda en la segunda parte de la presente investigación. Adelanto que por realidad humana se entiende aquello que pudiendo ser de diversas formas pasa de lo indeterminado a lo determinado por la elección del hombre (es decir, cuando teniendo diversas posibilidades bajo las cuales la realidad puede devenir, tiene el poder de elegir una y la lleva a cabo –esto gracias a que la razón es la única facultad abierta a los contrarios, cf. *Met.*, Θ , .2; este tema se abordará con un profundidad en el primer capítulo de la segunda parte de la tesis; cf. PII, cap. I.

⁴³ Aunado a lo anterior, es atinado señalar que este capítulo, el IV, de la tesis enfatiza que *Política* y *Ética nicomaquea* constituyen una unidad teórica que estudia la acción, siendo por lo mismo las fuentes más importantes de la presente investigación.

En consecuencia, la segunda parte de la tesis, “La libertad fuera de *Política*”, indaga qué se entiende por “libertad” en Aristóteles investigando como la razón, al ser una facultad abierta a los contrarios, se torna un principio de la determinación (o, quizá mejor, creación) de la realidad humana a partir de la deliberación y el pensamiento discursivo. Cabe indicar de una vez que la libertad, en cuanto que vinculada sobre todo con la acción humana, parece estar sostenida más por la deliberación que por el pensamiento discursivo, esto porque la acción elegida que determina la *práxis* proviene propiamente de la deliberación. No obstante lo anterior, hay que indicar que el uso discursivo de la razón o *diánoia* se relaciona particularmente con la *sabiduría primera*, mejor conocida como *Metafísica*, y que este conocimiento, tal como dice el estagirita, *es el más libre de los saberes*. Por ello esta parte intenta argumentar a favor de que existe una relación entre deliberación y pensamiento discursivo, pues éste únicamente se desarrolla como una elección a partir de aquélla. Esta segunda parte, al igual que la primera, contiene cuatro capítulos:

El primer capítulo, *La razón como facultad abierta a contrarios explica y fundamenta las acciones alternativas y, en consecuencia, la capacidad de auto-posesión de los libres*, argumenta cómo desde la metafísica el proceder de los hombres se distingue de los demás seres porque la razón es una potencia abierta a los contrarios. El hombre siendo el único ser que tiene una facultad abierta a contrarios, tiene el poder para determinar cierto aspecto de lo indeterminado en el cosmos (esta realidad que *está bajo el poder de nosotros* «ἐφ’ ἡμῖν», *es decir, de los hombres*, se refiere a algo que puede ser de diverso modo y que el ser humano determina de un modo específico mediante la elección –que implica la deliberación– y la acción, manifestándose así como libre). Este capítulo permite ver cómo la noción de libertad de *Política* hace explícita esta particularidad del hombre y conduce, al mismo tiempo, a indagar el tema de la acción humana, sobre todo el tópico de la deliberación; pues esta capacidad explica cómo el hombre llega a la elección y a la acción determinando la realidad humana *libremente*⁴⁴. Este capítulo permite ver la juntura entre la comprensión antropológica que aparece en *Metafísica* y la propuesta por la filosofía *en torno a las cosas*

⁴⁴ De hecho la realidad humana será tal en su máxima expresión cuando dicha determinación sea consecuencia de la acción libre en plena consciencia, es decir, cuando los hombres reconocen su “estado” de libres y así levan a cabo sus acciones (determinando así el modo de ser de su carácter y de la ciudad en la que viven).

*humanas*⁴⁵. Así, las afirmaciones sobre la acción humana de Met. Θ conducen nuevamente al tema de la deliberación que es el uso racional característico de la libertad y, también, a los temas implícitos de la *boulē* a saber, lo voluntario y la elección.

El segundo de ellos, “Lo voluntario y la elección como categorías necesarias para comprender la deliberación como elemento fundamental de la acción libre”, sostiene que el ejercicio deliberativo es indispensable para que la acción específicamente humana se lleve a cabo. En este punto se sigue el orden indagatorio del estagirita, por lo que se parte de *lo voluntario* y se concluye en *la elección*, quedando así la *deliberación* como un tópico que debido a su complejidad se aborda en un tercer momento⁴⁶. Lo que se hace patente en este capítulo es que para que una *movimiento* sea voluntario únicamente se requiere del deseo, pero para que haya acción es indispensable que junto con éste concurra la inteligencia; la elección es el elemento de la acción que permite argumentar la incompatibilidad entre la acción y el proceder que se suscita a partir del mero deseo.

El tercer capítulo, “La deliberación como elemento fundamental de la acción ética”, aborda propiamente el tema de la deliberación. Nótese aquí que la deliberación asume constantemente el tema de la libertad, que es el tópico central de la presente investigación. La deliberación es un uso racional que manifiesta que el hombre puede determinar un ámbito de la realidad indeterminada que *puede ser de diverso modo*. La deliberación se muestra desde el inicio como una actividad que se desarrolla en el ámbito de lo “no-necesario” y que depende del ser humano para determinarse de un modo u otro. Es quizá esta noción la que con mayor claridad demuestra que la libertad es una categoría antropológica. Entender que el hombre tiene un *poder* sobre cierto ámbito de la realidad no-necesaria que depende enteramente de las acciones de los hombres, y por ello, de la comunidad, equivale a sostener que el ser humano es libre. La deliberación como el uso racional que se propone qué y de qué modo será *lo futuro no-determinado-ya* que depende del hombre, es precisamente la libertad como poder de la

⁴⁵ Aristóteles, al hablar de la *filosofía sobre las cosas humanas* «ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία» (EN, 10.9, 1181 b 15), se refiere al objeto de estudio propio de la ética y la política (que se suele referir a las obras de *Ética nicomaquea* y *Política*).

Refiriéndose Aristóteles en esta expresión EN, 10.9, 1181 b 15

⁴⁶ Debido a esto, y por seguir el método de la investigación que ha implicado apearse lo más posible al texto directo del estagirita, se juzga imprescindible para abordar el tema de la deliberación investigar previamente “lo voluntario” y “la elección” (que son los temas que estudia Aristóteles en *Ética nicomaquea* 3.1-3.3).

razón para determinar *la realidad de lo humano*. En esta parte se ha estudiado la deliberación en sus textos fundamentales, a saber, *Ética nicomaquea 3.4*, y *Sobre la interpretación 9*. Finalmente se aborda la deliberación como un poder racional para determinar el carácter, pues la *libertad* tiene un papel decisivo en la conformación del hombre como *virtuoso* o *vicioso*. Esto es relevante porque únicamente el hombre que se decide a sí mismo puede poseerse -ser dueño de sí-, confirmándose como *libre* (de ahí que aunque el *llamado* del libre es hacia la virtud, el libre, bien puede, sin por ello ser ignorante, determinarse como vicioso).

En el cuarto capítulo, *La prudencia como excelencia de la deliberación y la filosofía como actividad libre propia de libres*, se indaga lo concerniente a la deliberación como acción virtuosa, o bien, a la *excelencia de la deliberación*. La prudencia, como una de las virtudes intelectuales que se refiere a la posesión de la verdad en relación con la acción humana buena, es considerada como la excelencia de la deliberación. Esta excelencia se relaciona no sólo con la capacidad indagatoria de la inteligencia en relación con los fines y los procederes de la acción humana, sino que también implica la noción de “recto-deseo” que, a su vez, sólo puede explicarse mediante la capacidad intelectual como *discernidora* entre bienes. En este sentido el libre-prudente es dueño de sí mismo por su capacidad racional plena y, también, por la determinación de su carácter como virtuoso, pues la auto-posesión característica del libre es en su consideración ética autarquía. Esto es importante porque la autarquía es quizá la característica más cercana a la felicidad en el estagirita, y ésta se define, como la actividad del alma en conformidad con la virtud; siendo, además, el tópico que permite argumentar que *Ética nicomaquea* y *Política* obedecen al mismo proyecto, a saber determinar cuál es la mejor vida que ha de vivirse. Por ello mismo, la tradicional discusión sobre si la vida ética o la vida contemplativa es la más feliz se retoma en la presente tesis con miras a reflexionar en torno a estos tipos de vida a partir de la libertad. La presente tesis sostiene que ambos tipos de vida, al ser actividades del alma en conformidad con la virtud, son felices y que no son *per se* excluyentes ni del todo jerarquizables, pues el desarrollo del carácter ético constituye un quehacer inevitable para todo hombre, a diferencia de la vida especulativa (que viene a ser verdaderamente perfecta únicamente en Dios y, por semejanza, como posible y deseable para el hombre). En consecuencia, la presente investigación termina argumentando que la actividad donde más se muestra la libertad como un poder para determinar el mundo de

lo *humano* en términos de auto-posesión (es decir como algo no-instrumental o mediático) es la actividad del pensamiento discursivo sobre la *realidad*, es decir, la filosofía.

El desarrollo de la actividad filosófica expresa por antonomasia el carácter libre del hombre porque es la actividad que se desarrolla bajo ninguna utilidad, sino por el mero deseo de conocer la verdad por sí misma. La filosofía se ha de comprender como una actividad llevada a cabo por hombres libres que al deliberar sobre la posibilidad de buscar la verdad por sí misma, eligen llevar a cabo esta actividad (y por ello el *hacer filosofía*, aunque se refiere sobre todo al uso especulativo o teórico de la razón, se funda desde el uso práctico pues *hacer filosofía* es llevar a cabo una *práxis* que está en el ámbito de lo que *puede ser de otra manera y que está bajo el poder de los hombres*). *Ergo*, la libertad se entiende como la categoría antropológica más compleja y última en Aristóteles, pues es la que con mayor claridad asume y explica lo propio de la acción humana, del carácter del ser humano, de la vida política y de la vida filosófica.

Capítulo I

¿Qué podemos entender bajo la expresión ἐλεύθερος ἄνθρωπος –hombre libre– en el libro I de *Política* de Aristóteles⁴⁷?

1. Introducción

Para la elaboración de este trabajo se tomarán en cuenta todas aquellas citas del libro I de *Política*⁴⁸ que de un modo u otro modo se relacionen, ya sea con el término ἡ ἐλευθερία, o con el término ὁ ἐλεύθερος ἢ τὸ ἐλεύθερον. Se irán repasando según el mismo orden de aparición en dicha obra. Es conveniente precisar que para entender el significado del término ἐλεύθερος ἄνθρωπος es necesario reconocer que su uso obedece al propósito que Ar. se plantea en *Política*, a saber, averiguar qué es propia y estrictamente *la pólis*, para poder proponer un modelo de “*pólis* ideal”. Consecuentemente, como se verá a lo largo de la presente exposición, la comprensión de qué sea *el hombre libre* se debe subordinar a qué sea éste dentro de la ciudad o *pólis*.

Es de especial importancia hacer patente que dicho trabajo de análisis y exégesis tiene como intención determinar qué es lo que podemos entender en Ar. por “libertad”. Ahora bien, parece que la ἐλευθερία o libertad no es un tema de estudio que el estagirita desarrolle específicamente en alguna obra, es por esto que para estudiar dicho concepto, éste tendrá que comenzar a definirse a partir de su término más cercano, a

⁴⁷ A partir de este momento se utilizará “Ar.” como abreviatura de Aristóteles.

⁴⁸ A partir de este momento se utilizará la abreviatura Pol. para referirse a *Política*. La traducción que se utiliza en el presente trabajo es la de Gómez Robledo (GR, de ahora en adelante) editada por la UNAM publicada en el año 2000. Ésta se ha preferido sobre la de García Valdez (GV, de ahora en adelante) editada por Gredos (1999) por ser una edición bilingüe y porque no presenta representativa significativa con la de GR. Otra traducción que se ha consultado es la de Julián Marías editada por el Centro de estudios políticos y constitucionales (CEPC) en su 2ª edición -1970- publicada en 1997; en relación con esta traducción también se ha preferido la de GR, pues aunque ésta también es bilingüe, no representa diferencia significativa importante en el texto e intercambia el orden de los libros de *Política*, poniendo el L. VII como IV (en mi opinión, aunque esta división responde a un problema de interpretación sobre el orden de los libros, mismo del que se hablará en más adelante -cf. PI, C2, 1, nota 104, de *Política* es preferible trabajar esta obra en el orden acostumbrado).

saber, “el libre” «ὁ ἐλεύθερος» o “lo libre” «το ἐλεύθερον»⁴⁹. Pienso que en la medida en que se aclare qué es el *hombre libre* se podrá argumentar que:

(1) la libertad como característica de unos pocos de la ciudad, es participada a todos los elementos de la ciudad,

(2) que el “uso del *lógos*” en su sentido más alto se relaciona necesariamente con “la libertad” y

(3) que el desarrollo del pensamiento filosófico, el menos necesario para la vida humana y -por lo mismo- el más noble, implica la libertad, tanto en un sentido “sociológico-político”, como en su propio devenir (en cuanto que la razón se propone a sí misma el estudio de la verdad).

2. Libro I: *El libre como elemento conformador de “pólis”*

⁴⁹Aristóteles utiliza el nominativo masculino, ὁ ἐλεύθερος, “el libre” en la siguiente cita: “El señor absoluto no es llamado así por haber adquirido una ciencia especial, sino por ser tal nativamente, de manera semejante el esclavo y el libre «ὁμοίως δε καὶ ὁ δοῦλος καὶ ὁ ἐλεύθερος». Puede darse, con todo, una ciencia del señor y otra del esclavo” (1.2, 1255 b 22-26). En nominativo neutro “lo libre”, το ἐλεύθερον, aparece en el siguiente texto: “El libre «το ἐλεύθερον» manda al esclavo, el macho a la hembra y el varón al niño, aunque de diferente manera; y todos ellos poseen las mismas partes del alma, aunque su posesión sea de diferente manera. El esclavo no tiene en absoluto capacidad deliberativa; la hembra la tiene, pero ineficaz, y el niño la tiene, pero imperfecta. De aquí que quien manda deba poseer en grado de perfección la virtud intelectual «διο τον μεν ἄρχοντα τελέαν ἔχει δει την διανοητικην ἄρετήν» (pues su función, considerada absolutamente, es la del arquitecto, y el pensamiento es arquitecto «ὁ δε λόγος ἀρχιτέκτων») y cada uno de los demás en el grado que le corresponda” (Pol., 1.5, 1260 a 9-17). En ambos casos GR traduce por “el libre”; si bien dicha traducción es más precisa en masculino nominativo, se puede asumir que la traducción de “lo libre” por “el libre” es buena porque en el fragmento en el que está, se afirma que “lo libre” manda en la casa. Ahora bien al hablar de “lo libre” en relación con la casa, es necesario suponer que “lo libre” se refiere a alguna parte de la casa, y puesto que la familia está integrada por el varón, la mujer, los hijos y los esclavos, al afirmar que el primero, es decir, el varón, gobierna sobre todos los demás (la mujer, el hijo o niño y el esclavo), se puede ver que la traducción de GR de “lo libre” por “el libre” es admisible. Además se puede decir que “lo libre” al implicar “algo” que es libre, es comprensible que se traduzca “«το ἐλεύθερον por “el libre”, como lo hace Gómez Robledo. En consecuencia utilizaré “«το ἐλεύθερον», «ὁ ἐλεύθερος» o bien «ἐλεύθερος ἄνθρωπος», pues en todos estos casos se entiende que se está hablando de un hombre que participa de ἐλευθερία.

El término ἐλευθερία es traducido por libertad (*freedom, liberty*) en el diccionario de Liddell & Scott (1968) y no menciona referencia alguna a la obra de Aristóteles (p. 532); en el mismo lugar se relaciona ἐλευθερία con ἐλευθέριος (referencia IV), entendiéndose por este término la *actividad o el hablar correspondiente al hombre libre (speaking or acting like a freeman, free-spirited)*, que se traduce en español por *liberalidad* (según las traducciones editadas por la UNAM y Gredos). Al abordar el término «ἐλευθέριος» se menciona a Aristóteles tanto en EN, como en Pol.

El término ἐλεύθερος se traduce por libre (*free*), y en las referencias bibliográficas que acompañan al término no se incluye ninguna que se refiera a Aristóteles. Liddell & Scott, (1968), p. 533-534.

2.1. *La libertad en “la casa”*

El Libro I de *Política* es una pequeña introducción a qué es la *pólis*. En él se expone que toda ciudad tiene partes y que éstas deben ser estudiadas para comprender mejor el “todo” (cf. Pol., 1.1, 1252 a 17-24). Puesto que las partes que integran la ciudad son la familia «οἰκία» y el municipio o aldea «κώμη»⁵⁰, y siendo el término ἐλεύθερον el objeto de este estudio, se ha de estudiar cómo este último aparece al explicar qué es la familia, el municipio o aldea y la ciudad (pues, como se verá, parece ser que las acciones de los hombres libres en cada una de estas comunidades son las que permiten que éstas se distingan entre sí).

Los términos que aparecen en el 1er. libro de *Política* y que se derivan de ἐλευθερία o de ἐλεύθερον son dieciséis, en todos los casos éstos se relacionan con el modo de ser de la familia, particular y especialmente en contraposición del esclavo. El término o sus derivados se utilizan para distinguir entre el esclavo y el libre de manera directa diez veces, las otras seis se utilizan para hablar de los distintos tipos de gobierno que hay dentro de la casa y de las virtudes respectivas a cada uno (éstas y aquéllos varían dependiendo de las distintas relaciones que existen en la familia).

La primera vez que Ar. utiliza un término relacionado con ἐλεύθερον es en Pol 1253b 4: “La familia completa se compone de esclavos y **libres**” «συνέστηκεν οἰκία δε τέλειος ἐκ δούλων καὶ ἐλευθέρων». A continuación Ar. menciona que los elementos de la familia son “el señor y el esclavo, el marido y la mujer, el padre y los hijos” (Pol., 1.2., 1253 b 5-7). Por ende, se ha de indagar en seguida qué se puede entender por ἐλεύθερος ἄνθρωπος en cada una de estas relaciones; aunque, como el texto de *Política* lo deja ver, es la relación “señor-esclavo” la que permite ver con más claridad quién es el hombre libre, pues las otras son relaciones donde se vinculan a dos hombres o seres humanos libres⁵¹.

⁵⁰ “la familia es así la comunidad establecida por la naturaleza para la convivencia de todos los días” (Pol., 1.1, 1252 b 14-15); “la primera comunidad a su vez, que resulta de muchas familias, y cuyo fin es servir a las satisfacciones de necesidades que no son meramente las de cada día, es el municipio” (Pol., 1.1, 1252 b 17-18); “la asociación última de muchos municipios es la ciudad” (Pol., 1.1, 1252 b 28).

⁵¹ En esta nota pongo “seres humanos” por incluir la diferencia genérica de “la mujer”, aunque parece no ser necesario. Es conveniente considerar que la distinción genérica en el español obedece más bien a los términos de “varón” y de “mujer” y que, en consecuencia, se puede utilizar el término “hombre” para la especie, es decir, sin excluir a la mujer. Esta misma distinción se puede hacer en el griego, pues término griego para hablar de “hombre” es ἄνθρωπος, mientras que al hablar de lo propio del “varón” y de “la mujer”, los términos utilizados son ἄρρην y θηλυ respectivamente (Pol., 1.1., 1252 a 25-30, Pol., 1.1, 1253 b 5-15). «ἄρρην» es el equivalente a la forma ἄρσην (nominativo masculino) que en se traduce

2.2. *El libre como “no esclavo-señor”*

Como se puede observar en el pasaje 1253 b 4, el hombre libre se distingue del esclavo; sin embargo, puesto que la relación que tiene el primero con el segundo es dentro de la casa y el libre actúa tanto en el municipio, como en la ciudad, no se debe reducir el concepto de “libre” al de “señor”. Esta afirmación permite apreciar que, mientras el esclavo “agota” su modo de ser o de vida dentro del ámbito doméstico o de la casa, el libre es ante el esclavo “señor”, pero la “libertad” del hombre libre o, si se prefiere, su acción como de hombre libre en cuanto tal, debe de ir más allá de su papel de “señor”. A partir de esto, es posible considerar qué es el hombre libre en cuanto que no-esclavo; sin embargo es conveniente precisar que dicha acepción del concepto, en los textos que a continuación se analizan del libro I de *Política*, tiene dos límites: Primero, que se determina qué es el libre de manera negativa; esto porque en el estudio de la primera comunidad, la familia, se determina qué o quién es el libre en cuanto éste no tiene ciertas características que *sí* son propias del esclavo. Segundo, que lo que se entiende por hombre libre es en la relación que éste mantiene con el esclavo y que, por tanto,

como “hombre, macho”; *θηλυ* (nominativo neutro) se traduce como “femenino”, “hembra” (cf. Pabón, 1999, p. 87, 297 respectivamente)

Para hablar “del esposo” y “de la esposa”, los términos que Ar. utiliza son *ἀνδρός* y *γυναικος* respectivamente, aunque este último también se refiera en algunas ocasiones meramente a lo propio “de la mujer” (Pol., 1.5, 1260 b 8-10.); *ἀνδρός* es el gen. de *ἀνήρ* que significa varón, esposo, marido; y *γυναικος* es gen. de *γυνή* que se traduce por mujer, esposa, señora. El genitivo obedece a que en la cita estos términos acompañan a la preposición de genitivo *περι* cf. Pabón (1999), p. 469]. Para distinguir *ἄρρην-θηλυς* de *ἀνδρος-γυναικος* GR traduce macho- hembra y varón - mujer, sin embargo prefiero adoptar la traducción propuesta en la edición de GV (Gredos) para los primeros dos términos, a saber, varón y mujer.

En el diccionario Scott & Liddell (1968) *ἀνήρ* se traduce como “hombre” opuesto a mujer (*man, opp. Woman*, p. 138), en español si es posible hacer esta “oposición genérica” mediante los términos “varón”-“mujer”. El término *ἄρσην* se traduce como macho o masculino (p. 248). El término *θηλυ* se traduce por “hembra” y, también, como “mujer” (p. 798). Finalmente el término *γυνή* como dama, mujer, esposa (p. 263).

Como se puede observar los términos *ἄρσην* y *θηλυ* tienen una connotación genérica más vinculada con la reproducción, y por ello es correcto traducirlos por “macho” y “hembra” aunque estos términos también se apliquen a varios animales. Los términos *ἀνήρ* y *γυνή* tienen que ver más con la distinción biológica-cultural que existe entre el varón y la mujer, ambos considerados como *seres humanos u hombres*, término español que se corresponde con el griego *ἄνθρωπος*. Así, mientras en la definición de hombre como animal político Ar. utiliza el término *ἄνθρωπος*, al preguntarse por la virtud del ciudadano (en Pol., 3.2; para ahondar en este tema cf. PI, cap. 2, 2.2.2) Ar. utiliza únicamente el término “varón” (*ἀνδρός*, gen. de *ἀνήρ*), pues la mujer en la *pólis* griega no se desenvolvía en el ámbito político, o si se prefiere, público.

sirve únicamente para determinar lo propio del libre como “señor”⁵² y no estrictamente como libre.

Ahora bien, puesto que la relación del *señor* y *el esclavo* es la que permite particularmente distinguir quién es libre y quién es esclavo⁵³ (no obstante que el “hombre libre” sea frente al esclavo propiamente “señor”), las citas que a continuación se exponen, las cuales se relacionan con ἐλευθερία o con ἐλεύθερον, servirán para poder determinar de manera directa y con precisión qué es el esclavo y de manera indirecta o por contraposición qué hombre es el que puede ser llamado libre, que es el problema que se plantea Ar. Quizá lo más interesante del problema que Ar. formula al profundizar en la distinción entre “señor” y “esclavo”, sea el de juzgar si esta distinción es verdaderamente justa⁵⁴ o no (lo cual, de acuerdo con Ar. sería lo propio del hombre

⁵² Como se verá en el siguiente punto, las otras relaciones que se dan dentro de la casa, a saber la del “esposo-esposa” y la del “padres-hijos”, permiten considerar otros aspectos propios del hombre libre, en especial, lo relativo a la virtud (cf. *Infra*. PI, cap. I, 3.1).

⁵³ Es interesante percatarse que aunque se sigue que las otras relaciones de la familia, a saber, la paternal y la conyugal, se componen de “hombres libres” entre ellos no hay absoluta igualdad, de ahí que se pueda distinguir entre “varón y mujer” y entre “padres” e “hijos”.

⁵⁴ Al afirmar que el propósito de la investigación aristotélica acerca de la diferencia “señor-esclavo” es determinar si ella es “verdaderamente justa” intento expresar que Ar. plantea la cuestión de la esclavitud en términos de ἀρετή, es decir, en términos de virtud o de deber ser. Para Ar. la justicia es “la única, entre las virtudes, que parece referirse al bien ajeno, porque afecta a los otros” (*Ética nicomaquea*, a partir de ahora, EN, 5.1, 1130 a 5-7) y consiste en “el ejercicio de la virtud total para con el prójimo” (EN, 5.2, 1130 b 14-16). En consecuencia, se ha de entender que Ar. al cuestionar si la esclavitud es o no justa, está indagando si acaso la relación de esclavitud y señorío es buena, proporcionalmente y para cada uno de los relatos de la tal relación, es decir, si es buena tanto para el señor cuanto para el esclavo. Cabe señalar, además, que Ar. estudia específicamente qué es la *justicia política* (cf. EN, 5.5, 1134 a 16-19) mencionando que debe haber relaciones virtuosas dentro de la ciudad y ésta es la llamada “justicia política” «το πολιτικόν δίκαιον» (EN, 5.5, 1134 a 25), la cual “existe, por razón de la autarquía, en una comunidad entre personas libres e iguales” (EN, 5.5, 1134 a 26-28). Ar. también indica que la justicia trabada entre el amo y el esclavo se distingue de la justicia política y es, propiamente, doméstica «το οἰκονομικόν δίκαιον»; en consecuencia se puede decir que el determinar si en una ciudad debe o no considerarse justo y legal la esclavitud es parte de la justicia política, pero estudiar sobre cuáles son las virtudes dentro de la casa es asunto típico de la justicia doméstica.

Ahora bien, Ar. no desarrolla una teoría que contraponga aporéticamente lo justo y lo legal (“De ahí que lo justo sea lo legal y lo equitativo, y lo injusto, lo ilegal y no equitativo” EN, 5.1, 1129 b 2-4), aunque con base en el texto que enseguida cito se podría alegar que existe diferencia entre justicia y legalidad en cuanto que es posible criticar toda ley que no sirva para el bien común: “Puesto que el transgresor de la ley era injusto y el legal justo, es evidente que todo lo legal es, en cierto modo, justo, pues lo establecido por la legislación es legal y cada una de estas disposiciones decimos que es justa. Pero las leyes se ocupan de todas las materias, apuntando al interés común de todos o de los mejores, o de los que tienen autoridad, o de alguna otra cosa semejante, de modo que en un sentido, *llamamos justo a lo que produce o preserva la felicidad o sus elementos para la comunidad política*” (EN, 5.1, 1129 b 11-20. Las negrillas son mías).

Empero, es conveniente señalar también que, aunque Ar. distingue entre lo que es “legal por naturaleza” y lo que es “legal por convención”, no piensa que una y otra se excluyan, prueba de ello es el siguiente pasaje: “La justicia política puede ser natural y legal; natural la que tiene en todas partes la misma fuerza y no está sujeta al parecer humano; legal, la que considera las acciones en su origen indiferentes, pero que cesan de serlo una vez [que] ha sido establecida” (EN, 5.7, 1134 b 20-24). Con

libre que vive en *la pólis*)⁵⁵. En consecuencia, también se ha de asumir en la exposición sobre el “hombre libre” a partir del “esclavo” que Ar. está hablando sobre quién puede con justicia ser llamado “libre”. Lo anterior se puede apreciar la siguiente vez que Ar. utiliza un término que conviene a la presente investigación:

“Hablemos en primer lugar del señor y del esclavo a fin de percibir las relaciones necesarias entre ambos, y ver si podemos alcanzar de estas cosas una noción mejor de las que hoy comúnmente son aceptadas. En concepto de algunos el señorío es una especie de ciencia (...). Otros, en cambio, sostienen ser contrario a la naturaleza el señorear

todo, Ar. considera que ambas justicias son mutables: “Ahora, de las cosas que pueden ser de otra manera, está claro cuál es natural y cuál no es natural, sino legal o convencional, aunque ambas son *igualmente mutables*” (EN, 5.7, 1134 b 32-34. Las negrillas son mías). Aunque parecieran contradecirse ambas afirmaciones, por cuanto que se dice que justo por naturaleza es *algo que tiene en todas partes la misma fuerza y no está sujeta al parecer humano*, y, al mismo tiempo se sostiene que lo que es justo por naturaleza es *mudable*, es posible comprender que Ar. considera que aún lo que es justo por naturaleza es algo que se produce culturalmente y cuya enunciación se va perfeccionando con el paso del tiempo, aunque no por ello dependa del mero parecer humano. Para acreditar esto que digo, léase la siguiente cita: “Podría parecer que también en esto es mejor la mudanza, dado que ciertamente ha sido de provecho en las demás disciplinas; la medicina, por ejemplo, ha progresado apartándose de las prácticas tradicionales, y lo mismo la gimnástica, y en general todas las artes y facultades. Si pues la política ha de ponerse entre estas disciplinas, es claro que también con respecto a ella debe necesariamente ocurrir otro tanto. Los mismos hechos históricos, puede sostenerse, son signo de que así ha ocurrido, ya que las leyes antiguas eran demasiado simples y bárbaras. Hubo un tiempo en que los griegos andaban armados y se compraban mujeres entre sí; y los residuos que, por una y otra parte de antiguas prácticas legales son de lo más primitivo” (Pol., 2.5, 1268 b 35-40)

En conclusión, y a partir de lo expuesto sobre la justicia en esta nota, para Ar. la esclavitud para ser justa deberá de (1) beneficiar a ambos relatos de la relación, a saber, al amo y al esclavo y (2) ser un asunto que deba definirse en términos de justicia natural, puesto que no parece ser algo *indiferente*, aun antes de no ser decretado por convención, por ser una condición humana que se tiene de manera innata. Así, aunque aquello que es justo por naturaleza tendría una tendencia hacia la estabilidad más firme que la alcanzada por medio de la convención (pues parece que habría más argumentos a favor de aquello que es justo por naturaleza de lo que es justo por convención), el cumplimiento de ambos “tipos” de justicia es importante para alcanzar el bien común; como bien señala Moraux (1957), al analizar el pasaje que considera ambos tipos de justicia, menciona que Aristóteles tiene un carácter altruista ligado al bien común de la ciudad, es decir, como se ha dicho, a la felicidad (“note encoré Aristote dans l’Éthique, la justice conçue comme obéissance a la loi est éminemment profitable a la communauté politique tout entiere, dont elle contribue a réaliser le bonheur” p. 115; cf., EN, 5.1, 1129 b 11-20).

⁵⁵ Esto por dos razones: (1) porque el orden de “lo político” es el del *lógos*, es decir, el de la razón o de la palabra (Pol., 1.1., 1253 a 9-18) (2) porque lo propio de un hombre libre, de acuerdo con su jerarquía, es la justicia ya que (2.1) el hombre libre es el que más se debe preocupar por el logro de la virtud [“El libre «το ἐλεύθερον» manda al esclavo, el macho a la hembra y el varón al niño, aunque de diferente manera; y todos ellos poseen las mismas partes del alma, aunque su posesión sea de diferente manera. El esclavo no tiene en absoluto capacidad deliberativa; la hembra la tiene, pero ineficaz, y el niño la tiene, pero imperfecta. De aquí que quien manda deba poseer en grado de perfección la virtud intelectual «διο τον μιν ἄρχοντα τελέαν ἔχει δει την διανοητικην ἀρετήν» (pues su función, considerada absolutamente, es la del arquitecto, y el pensamiento es arquitecto «ὁ δε λόγος ἀρχιτέκτων») y cada uno de los demás en el grado que le corresponda”] (Pol., 1.5, 1260 a 9-17) y (2.2) el orden de la ciudad es el orden de la justicia [“La justicia es algo que se da en la ciudad, ya que la administración de justicia, o sea el juicio sobre lo que es justo, es el orden de la comunidad política «ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν»”] (Pol., 1.1., 1253 a 37-39).

otros hombres, y que sólo por convención es uno esclavo y el otro **libre** -τον μεν δούλον τον δ' ἐλεύθερον-, pero que por naturaleza es injusto, por estar basado en la fuerza” (Pol., 1.2, 1253 b 15-23)

En la cita anterior queda claro que la distinción entre los señores y los esclavos está en el ámbito de lo cotidiano, es decir, Ar. vive en un contexto donde se determina que algunos hombres son esclavos y que otros son libres. Sin embargo, la indagación filosófica de nuestro autor pretende distanciarse de las *opiniones comúnmente aceptadas*, para lo cual, antes que nada, menciona las posturas más encontradas. La primera, aquella que sostiene que la distinción entre señores y esclavos es una diferencia establecida por la naturaleza y que por lo mismo es definitiva o irreversible, hasta el grado tal de que se puede hablar de una ciencia propia del señor en cuanto que éste manda. La segunda, aquella que postula que no es conveniente al hombre ser mandado por otro, es decir, ser esclavo y que en todos los casos en que la esclavitud existe, se debe dicha existencia a una convención *contraria a la naturaleza*. Para hacer un juicio al respecto Ar. analiza los argumentos de ambas partes⁵⁶, y es en estos textos donde se encuentra enunciado lo conveniente al ἐλεύθερος ἄνθρωπος. Así, por ejemplo, nuestro autor afirma:

“La naturaleza muestra su intención —al hacer diferentes los cuerpos de hombres **libres** y de los **esclavos**⁵⁷; los de éstos, vigorosos para las necesidades prácticas, y los de aquellos, erguidos e inútiles para estos quehaceres pero útiles para la vida política (...) A menudo, no obstante, acontece lo contrario, o sea que los esclavos tienen cuerpos de **libres** y éstos a su vez sólo las almas” (Pol., 1.2, 1254 b 27-34).

Al analizar este texto, es posible percatarse que nuestro autor sostiene que, de algún modo, hay ciertas razones para indicar que la distinción entre los libres y los esclavos es algo que ocurre “por naturaleza”, aunque al mismo tiempo se percata de que esta distinción no debe ser entendida como un argumento contundente. El estagirita afirma que es posible atribuir diferencias somáticas entre los libres y los esclavos, y que éstas tienen que ver con el quehacer propio de cada uno. Es decir, el esclavo debe tener un

⁵⁶ "es preciso ver ahora si hay hombres que sean tales por naturaleza o si no existen, y si, sea de esto lo que quiera, es justo y útil el ser esclavo, o bien si toda esclavitud es *un hecho contrario a la naturaleza*" (Pol., 1.2, 1254 a 20-22. Las negrillas son mías)

⁵⁷ «βούλεται μεν ὄν ἡ φύσις καὶ τὰ σώματα διαφέροντα βούλεται ποιεῖν τὰ τῶν ἐλευθέρων τῶν δούλων»

cuerpo fuerte porque las necesidades propias de la casa, y para las que el esclavo ha de servir como instrumento⁵⁸, requieren de fuerza; en cambio, para la actividad del libre no se requiere de la fuerza somática, porque las actividades propias de él, es decir, *las políticas*⁵⁹, no lo requieren. No obstante, a pesar de ser una verdad categórica lo anteriormente aseverado, a saber, que la fuerza física es indispensable para hacer el trabajo que satisface las necesidades de la casa (y que no se requiere para realizar las actividades políticas), las diferencias somáticas aparecen de manera indistinta entre los libres y los esclavos; así hay esclavos con cuerpos de libres, y hay algunos libres que tienen el cuerpo de esclavo, aunque verdaderamente son libres -pues su alma sí es libre. En conclusión Ar. indica que es posible hacer distinción somática entre los libres y los esclavos, pero afirma que esta distinción no alcanza a tener fuerza argumentativa porque en última instancia esta diferencia no ocurre siempre y, por tanto, no es necesaria.

Dados los inconvenientes del argumento somático, Ar. afirma que es patente que hay muchos casos donde la diferencia entre los esclavos y los libres no es algo que se pueda constatar solamente de manera empírica⁶⁰, pero que a pesar de ello “hay algunos que por naturaleza son *libres* y otros esclavos, y que para éstos es la esclavitud cosa provechosa y justa” (Pol., 1.2, 1255 a 1-2). Para nuestro autor, la investigación sobre quién es esclavo o no, debe abandonar las diferencias somáticas y determinar bajo qué características propias del “alma” se puede afirmar que hay hombres que son libres y otros que son esclavos *por naturaleza*. Consecuentemente para Ar. buscar quién es o no esclavo por naturaleza equivale a considerar quién lo es de manera justa:

“La discusión sería entonces únicamente sobre la noción de lo justo o del derecho (pues a unos les parece que la justicia debe identificarse con la buena voluntad, en tanto que para otros lo justo es simplemente que mande el más fuerte). Pero si estos argumentos los ponemos aparte, serán de hecho otros distintos, y como tales no tendrán fuerza alguna ni valor persuasivo, puesto que sería tanto como sostener que lo que es mejor en virtud no deba mandar y dominar. Hay aún quienes, apegándose a lo que estiman ser un derecho (pues la ley es un cierto derecho),

⁵⁸ Cf. Pol., 1.2, 1253 b 23-34.

⁵⁹ Aunque por el momento no se esté profundizando en qué consisten las actividades políticas, queda claro en la cita que éstas únicamente son propias del hombre libre. Como se verá más adelante las actividades políticas son las que permiten entender qué es el hombre libre de manera directa.

⁶⁰ “Es claro que si los *hombres libres* pudieran distinguirse por sus cuerpos tanto como los dioses, según los vemos en sus estatuas, de los deficientes en este respecto dirían todos que merecen ser esclavos de los que no los son. Pero si lo que hemos dicho es cierto con referencia al cuerpo, mucho más justo será hacer la misma distinción atendiendo al alma, sólo que la belleza del alma no es tan fácil de ver como la del cuerpo” Pol., 1.2, 1254 b 33-39.

establecen como justa la esclavitud por causa de la guerra. Pero al mismo tiempo se contradicen, pues cabe la posibilidad de que las guerras sean injustas en su origen, y nadie admitiría que sea esclavo quien no merezca la esclavitud (...) Dicen pues, que no quieren referirse a los griegos, sino que sólo los bárbaros pueden ser esclavos de ese modo. Más cuando así se expresan, no están investigando sino qué o quiénes son esclavos por naturaleza, que es lo que estamos hablando desde el principio. Es preciso pues decir que hay algunos que son esclavos en todas partes, y otros que no lo son en ninguna (...) Nuestros aristócratas piensan ser bien nacidos no sólo entre ellos, sino en todas partes, en tanto que los bárbaros nobles lo son sólo en su país, de suerte que habría algo así como una nobleza y *libertad* -ευγενες και ελευθερον- en absoluto y otra relativa (...) Mas al hablar de este modo, no es sino por la virtud y el vicio por lo que distinguen ellos entre esclavo *libres*, y entre los bien nacidos y los de linaje vil; y pretenden que así como del hombre nace el hombre y de las bestias la bestia, así de los buenos el que es bueno. A menudo, empero, la *naturaleza no es capaz de hacer lo que es su intención*. (Pol., 1. 2, 1255 a 15-1255 b 4. Las negrillas son mías).

Las refutaciones que Ar. esgrime en este texto son tres. En la primera rechaza los argumentos encontrados atribuidos comúnmente a los sofistas, los cuales sostienen que la justicia se debe corresponder con la justicia, entendiendo ésta como la buena voluntad o la fuerza. En la segunda refuta la opinión que considera que la esclavitud es justa cuando es efecto de las leyes de guerra. En la tercera, hace ver que es absurdo defender que hay esclavitud por causa de eugenesia o buen linaje. A continuación, se analizarán cada uno de estos argumentos, para posteriormente concluir qué nos dicen estas refutaciones sobre el hombre libre.

Lo primero que menciona nuestro autor es que las concepciones habidas de justicia son diversas: en tanto que para algunos se refiere a la buena voluntad «εὐνοια⁶¹», para otros la justicia se identifica con que mande el más fuerte. Ar. considera que ambos argumentos han de dejarse, pues aunque sus conclusiones son diferentes, considerarlas como verdaderas sería *como sostener que lo que es mejor en virtud no deba mandar y dominar*. El estagirita rechaza la opinión de que no hay esclavitud porque ésta no obedece a la “buena voluntad”, pues de ser así, entonces no

⁶¹ El término εὐνοια es traducido en Liddell & Scott (1968) por *buena voluntad o favor* (p. 723. Quizá este último término, “favor”, permitiría comprender mejor el texto).

habría hombres que efectivamente deban mandar (lo cual para nuestro autor es falso puesto que hay algunos que únicamente pueden obedecer, mientras que hay otros que inclusive mandan mejor de lo que obedecen); en conclusión, para Ar. si se reduce la cuestión de la esclavitud a *buena voluntad*, entonces tampoco se podrían hacer distinciones entre el mando y la obediencia. Ar. también considera que no se puede decir que la distinción entre esclavos y libres es justa porque la ley del más fuerte debe gobernar, pues en algunos casos la mera fuerza no se corresponde con la virtud correspondiente, en este caso, saber mandar y saber obedecer, de ahí que la consideración de la justicia como el mando del más fuerte permitiría que el menos virtuoso mande a alguno que lo es más. Esta discusión parece estar haciendo referencia a la famosa disquisición sofista que apunta a señalar una oposición entre *phýsis* y *nómos*, aunque ésta, en el texto de *Política* citado, se mantiene dentro del interés de determinar si la esclavitud es o no justa.

El mismo Gómez Robledo hace dos comentarios al respecto: a propósito del texto que dice “Otros* en cambio sostienen ser contrario a la naturaleza el señorear a otros hombres y que sólo por convención «νόμος» uno es esclavo y el otro libre, pero que por naturaleza es injusto, por estar basado en la fuerza” (Pol., 1.2, 1253 b 20-25) anota: “*El sofista Licofrón y los Cínicos probablemente, al aplicar a este caso la conocida distinción entre νόμος y φύσις (nota 11, p. XXXIII); y a propósito de este otro pasaje: “Muchos juristas, sin embargo, impugnan la legalidad de este derecho convencional, como impugnarían a un orador que quisiera apartarse de la ley; y sostienen ser cosa monstruosa que quien puede usar la fuerza y es superior en poder, pueda tener a su víctima por esclavo y súbdito. No faltan entre los sabios* quienes tengan esta opinión, por más que otros sostengan lo contrario” GR anota: “*Alusión probablemente al fragmento 44 de Heráclito ‘la guerra, padre y rey de todas las cosas..., hizo a unos esclavos y a otros libres” (nota 12, p. XXXIII). Sobre la primera, la nota 11, es muy probable que Ar. al hacer esta afirmación tenga presente a Licofrón, pues él hace una referencia a éste en *Política*⁶²; la observación de que nuestro autor se esté refiriendo a los cínicos es probable. Al menos tenemos noticia de que esta escuela proponía volver a la naturaleza y consideraba que la convención desvirtuaba lo que debía ser el hombre. En *Vida de los filósofos más ilustres* de Diógenes Laercio se

⁶² “La sociedad resulta ser una alianza militar que se diferencia sólo espacialmente de las otras alianzas con pueblos alejados; y la ley, un acuerdo o, tal como la definió Licofrón, un garante de los derechos recíprocos, incapaz, sin embargo de convertir a los ciudadanos en buenos y honestos” (Pol., 3.9, 1280 b 8)

pueden documentar las referencias a esta idea a propósito de la vida de Diógenes el cínico, quien considera que la naturaleza se opone a la ley y que el hombre debe de actuar conforme con su naturaleza, entendiendo por esto que el ser humano no debe reprimir los instintos que *naturalmente* le corresponden (cf. L. VI, Diógenes el cínico, VI). Sobre la segunda, nota número 12, me parece que el texto de Aristóteles se refiere a los juristas que ven con desagrado la esclavitud, pues rechazan que ésta se pueda justificar debido a que quien señorea sea más fuerte, por lo cual es inviable que el texto esté haciendo referencia al texto de Heráclito donde la lucha de opuestos es *padre y generador de cosas*. En relación con ambas notas me parece, pues, que es más probable que Ar. se esté refiriendo a las opiniones encontrados de los diversos sofistas, por un lado estarían aquellos que sostienen la igualdad de los hombres y la injusticia de la esclavitud como Hippias y Antifonte y, por otro lado encontramos las posturas de Calicles y Trasímaco que sostienen que lo justo es la ley del más fuerte.

Cuando Ar. habla de que algunos rechazan la esclavitud por su *buena voluntad* podríamos reconocer que se refiera a Hippias, a quién se le adjudican las siguientes palabras: “Varones aquí reunidos –dijo-, a todos os considero parientes, amigos y conciudadanos por naturaleza emparentado con lo semejante; la ley, en cambio, que es tirano de hombres fuerza muchas cosas contra naturaleza” (Platón, *Protágoras*, 337 c-d); como se puede observar en este texto, a juicio de Hippias, la semejanza entre los hombres es por naturaleza y es inmutable, por tanto, la esclavitud sería una distinción establecida por la ley que *fuerza a los hombres contra su naturaleza*⁶³. La postura de Antifonte al respecto es aún más clara como se observa en el siguiente texto: “[A los que provienen de una casa noble]...los respetamos y honramos; en cambio, a los que descienden de una casa humilde ni los respetamos ni los honramos. En este aspecto nos comportamos como bárbaros los unos con los otros, puesto que por nacimiento somos todos naturalmente iguales en todo, tanto griegos como bárbaros. Y es posible observar que las necesidades naturaleza son igualmente necesarios a todos los hombres...Ninguno de nosotros ha sido distinguido, desde el comienzo, como griego, ni como bárbaro. Pues todos respiramos el aire por la boca y por las narices” (1996, *Sobre la concordia*, Fragmento 1 B, No. 44, Col. II, 266-299 H, p. 207), en este texto es

⁶³ Otro texto que hace referencia a la postura de Hippias que no favorece el papel de las leyes es el siguiente: “Cómo se puede, Sócrates, considerar a las leyes o a la obediencia a ellas un asunto serio, cuando con frecuencia, los mismos que las promulgan las cambian, por juzgarlas inadecuadas” (Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 4, 5 y ss.).

posible ver cómo la esclavitud parece algo no propio del hombre, y que por lo tanto, de existir, debe ser considerada como antinatural e injusta⁶⁴.

En lo personal considero que es posible adjudicar a estos pensadores la afirmación de Ar. de que *a unos les parece que la justicia debe identificarse con la buena voluntad*, pues tanto Hippias como Antifonte consideran la semejanza y la igualdad humana como una cuestión de naturaleza que brinda a todos el mismo status, sin ningún otro argumento que el de ser hombre y que, por lo mismo, al no considerar diferencia posible por facultad o virtud es posible verlas como opiniones que se fundamentan en cierta *buena voluntad*.

Ahora bien, cuando Ar. se refiere a aquellos que consideran que la esclavitud es una cosa justa, se pueden considerar las opiniones de Calicles y Trasímaco. La opinión de Calicles aparece en el *Gorgias* de Platón, en donde afirma que naturalmente entre los hombres algunos son superiores a otros y que, por tanto, hay justicia al considerar a algunos como *naturalmente esclavos e inferiores*:

“La naturaleza y la convención se oponen mutuamente en la mayoría de los casos (...) el recibir injusticia, tampoco es sufrimiento propio de un hombre, sino de un esclavo cualquiera para el que es mejor morir que vivir. Éste si recibe injusticia y malos tratos, no es capaz de socorrerse ni a sí mismo ni a ningún otro por el que tenga interés. Con todo, creo que los que establecen las convenciones son los hombres débiles y la multitud. Por consiguiente, establecen las convenciones en relación a sí mismo y a su conveniencia (...) Amedrentan a los hombres más vigorosos y a los que son más capaces de acaparar más, para que no puedan acaparar más que ellos mismos, diciendo que acaparar es feo e injusto” 482 e-483 b.

De acuerdo con estas afirmaciones del *Gorgias*, para Calicles sería justo no sólo que existiesen esclavos, sino, curiosamente, que éstos reciban malos tratos e injusticias; además, este texto presentaría algunos problemas a la consideración de la esclavitud, pues más bien una ley en contra de la esclavitud, o bien, a favor de la liberación de la esclavitud, estaría en contra de la naturaleza, pues el texto manifiesta que la ley es

⁶⁴ Otros textos de Antifonte muestran la clara oposición entre *phýsis* y *nómos*, estableciendo que las diferencias entre los hombres vendrían de *nómos* y son contrarias a *phýsis*: “Pero si se encuentra sólo y sin testigos, su interés reside en obedecer a la naturaleza. Pues las exigencias de la ley son accidentales; las de la naturaleza, en cambio, necesarias. Los preceptos legales son frutos de la convención, no nacen por sí mismos, si lo hacen, por el contrario, los de la naturaleza, ya que no resultan de una convención” (Antifonte, 1996, *Sobre la concordia*, Fragmento 1 A, No. 44, Col. I, 1-33 H, p. 201), “Un análisis tal está justificado por el hecho de que la mayor parte de los derechos que emanan de la ley están en oposición a la naturaleza” Antifonte (1996), *Sobre la concordia*, en “Sofistas, testimonios y fragmentos” Fragmento 1 A, No. 44, Col. II, 34-36 H, p. 204).

contraria a la naturaleza y que es producto de los hombres débiles e inferiores. Trasímaco por su parte opina en *República* que “lo justo es lo que conviene al más fuerte” (1.12, 338 b-c), por lo que, en consecuencia, se podría sostener que si la esclavitud ocurre porque hay hombres que son más fuertes que otros, entonces ésta es justa. Tanto la postura de Trasímaco, como la postura de Calicles, son completamente referibles a la afirmación del estagirita de que algunos consideran que *lo justo es simplemente que mande el más fuerte*.

Al respecto, es interesante considerar que ambas posturas, la que niega la validez de la esclavitud por la buena voluntad, y la que avala la esclavitud porque hay hombres más fuertes que otros, consideran que es *la naturaleza* la que determina esto; así, mientras que para la primera postura *por naturaleza* los hombres son semejantes y no debería haber esclavitud, para la segunda algunos son más fuertes que otros *por naturaleza* y, por tanto, es justo que haya señores y esclavos. En conclusión, al menos en lo que respecta al tema de la esclavitud, la aporía no se centra tanto en la contraposición entre *phýsis* y *nómos*, sino en determinar con precisión en qué consiste la *phýsis* del hombre. Ahora bien, aunque Ar. esté considerando estas opiniones en su investigación, ninguna de las opiniones de los sofistas le parecen suficientes para aclarar si la esclavitud es justa o no, pues para Ar., dichas opiniones *en cuanto tales no tendrán fuerza alguna ni valor persuasivo, puesto que aceptarlas sería tanto como aceptar que lo que es mejor en virtud no deba mandar y dominar*, es decir, para Ar. los dos argumentos son insuficientes. El argumento de la buena voluntad haría una homologación ingenua de los seres humanos, pues es claro que hay algunos que son más virtuosos que otros. El argumento de que lo justo es que gobierne el más fuerte homologaría ingenuamente fuerza con virtud, y por tanto, tampoco alcanzaría a explicar si la esclavitud es justa o no⁶⁵. De este modo Ar. rechaza la famosa disquisición sofista en torno a si hay o no esclavos con justicia.

La segunda opinión que Ar. refuta en el texto citado se refiere a aquellos que consideran que la esclavitud es un derecho porque así lo indican las leyes convenientes a la guerra. Nuestro autor juzga que esta opinión es insostenible por dos causas. Primera, porque no todas las guerras son justas, de tal modo que aunque algunos cayeran en manos de los enemigos en la guerra no se sigue que por ello efectivamente

⁶⁵ Como se puede observar en la nota sobre la justicia (cf. PI, cap. 1, nota 54.) Ar. no contrapone a la ley por naturaleza y a la ley por convención como excluyentes u opuestas, aunque sí las distingue.

puedan y deban meramente obedecer, es decir, ser esclavos. Otra, porque los que sostienen este argumento dicen que es válido únicamente para los griegos en relación con los bárbaros, pues Ar. deja ver que de ser así no quedaría claro en qué consiste la capacidad de mandar, pues si la guerra es entre griegos entonces la determinación de ser libre se fundaría en la fuerza (pues el esclavo sería el preso de guerra), pero si la guerra es entre griegos y bárbaros, aunque éstos tomaran por esclavos a aquéllos, los griegos lo serían de manera injusta, y, por tanto, la fuerza en este caso no serviría para alcanzar a distinguir quién es o no esclavo. En conclusión la diferencia entre los esclavos y los libres no puede sostenerse en las leyes relativas a la guerra.

La tercera opinión que Ar. rechaza es aquella que es defendida por razones de eugenesia, es decir, por la superioridad de los padres de un ser humano sobre los de otro (inclusive tomando en cuenta la virtud). El estagirita rechaza esta distinción porque si fuese el caso, la diferencia entre el señor y el esclavo sería relativa (a una cultura o a la pertenencia a alguna familia), siendo el caso, empero, que estas opiniones se fundan en que *así como del hombre nace el hombre y de las bestias la bestia, así de los buenos el que es bueno*. En conclusión no se puede asegurar que un hombre debe o no mandar a causa de su linaje.

De lo anteriormente expuesto es posible entender que Ar. refuta cuatro argumentos para distinguir entre el señor y el esclavo, éstos son: (1) el somático, (2) el de “los sofistas”, (3) el de guerra y (4) el de eugenesia o linaje. Ahora bien, puesto que el objetivo del presente estudio es determinar a quién se le puede llamar ὁ ἐλεύθερος, es conveniente precisar qué se puede afirmar sobre éste a partir de tales refutaciones. En torno al somático (1) se afirma que el libre tiene por actividades propias las políticas, y que éstas no requieren de un cuerpo fuerte o vigoroso. Acerca del argumento de los sofistas (2), se entiende que el libre no se corresponde con aquel que tiene buena voluntad o con aquel que siendo el más fuerte logra imponer su ley (en ese sentido, tampoco es posible pensar que todo aquel que manda sea libre, y se entiende que algunos de los que mandan lo hacen únicamente porque son más fuertes). A partir del argumento de guerra (3) es patente que la distinción entre libres y esclavos no puede ser meramente legal o de superioridad cultural; es decir, el libre no lo es porque la ley así lo reconozca o porque pertenezca a una cultura superior. Finalmente, a partir del argumento de eugenesia o linaje (4) se puede afirmar que aunque hay hombres libres nacidos de libres, también hay hombres libres que no provienen de libres. En

conclusión, parece ser muy pobre lo que podemos decir del “libre” a partir de la distinción entre quien debe ser esclavo y quién libre por naturaleza (aunque la afirmación que se sigue del hombre libre en la refutación somática, a saber, que al hombre libre le corresponden las actividades propiamente políticas -y que éstas no requieren un cuerpo fuerte-, obliga a desarrollar un tema de central importancia “las actividades propiamente políticas”). Ahora bien, parece ser que dilucidar sobre quién es libre a partir del esclavo podría hacerse también a partir de las características propias del esclavo que *no debe* tener el libre. Esto se sigue porque a pesar de las refutaciones expuestas Ar. sostiene que existen hombres libres y esclavos por naturaleza:

“Es claro que hay cierta razón para esta distinción, **y que en ciertos casos los que son esclavos o libres no lo son por naturaleza** «ἀεί> εἰσιν οἱ μὲν φύσει δοῦλοι οἱ δ' ἐλεύθεροι», como lo es también que en otros casos si existe tal distinción que es cuando a unos conviene servir y a otros señorear, y que para unos es justo y debido ser mandados y para otros mandar con la especie de mando con que nacieron para mandar, y conforme a ella deben mandar y ejercer el señorío, pues mandar malamente no puede sino ser nocivo para ambas partes (Lo mismo, en efecto, conviene a la parte y al todo, y así al cuerpo, como al alma; ahora bien, el esclavo es una parte del señor, como si dijéramos una parte del cuerpo, sólo que separada de él. De ahí que haya un interés y una amistad común entre el esclavo y el señor, como la hay recíprocamente entre quienes por naturaleza han sido señalados para una u otra función, por más que lo contrario ocurra cuando dichas funciones no les son asignadas de modo natural, sino por la ley y la violencia⁶⁶)” (Pol., 1.2, 1255 a 15-1255 b 9. Las negrillas son mías)

El estagirita considera que hay libres que debieran ser esclavos y que hay esclavos que debieran ser libres, pero su afirmación también implica que hay algunos que son libres y

⁶⁶ Es precisamente porque para Ar. es posible una verdadera amistad entre el amo y el siervo, y porque ambos para lograr esto deben ser, según su ocupación y naturaleza, virtuosos que me opongo a la idea de Phillips Simpson (1998) quien afirma: “Aristotle’s view about slavery may be summarized by saying that the natural masters are fundamentally the virtuous, or those who have been perfect in their development, and the natural slaves are fundamentally the vicious, or those who have in some way damaged or corrupted un their development” (p. 44). Una afirmación de este tipo, a mi juicio, invalida la fina discusión del estagirita quien se propone indagar sobre la justicia de la esclavitud más allá de las opiniones comunes de su tiempo; si bien es verdad que Ar. no escapa a la idea de que hay seres humanos que son por naturaleza esclavos no por ello éstos son viciosos (recuérdese que para nuestro autor ni la virtud ni el vicio son determinaciones del carácter que sean dadas por naturaleza, cf. EN, 2.1, 1103 a16-27), aunque obviamente el libre por naturaleza esté más capacitado para el logro de la virtud y la felicidad que el esclavo por naturaleza.

otros que son esclavos por naturaleza y, en consecuencia, con justicia⁶⁷. Ahora bien, el único argumento que Ar. considera como suficiente para precisar quién debe ser libre o esclavo, es que hay algunos hombres que deben mandar y otros que deben obedecer. Por tanto, la cuestión que permite profundizar en quién es propiamente el libre como *no esclavo*, es la distinción entre la actividad del mando y la obediencia dentro de la casa⁶⁸, pues para precisar el porqué el esclavo debe tener por fin obedecer es necesario entender que carece de algo en relación con el señor y que, por tanto, hay características propias únicamente de algunos hombres y que éstos son *los libres*.

Aristóteles considera que "el que por una ley natural no se pertenece a sí mismo, sino que, no obstante ser hombre, pertenece a otro, es naturalmente esclavo" (Pol., 1.2, 1254 a 16-18). Cuando nuestro autor afirma aquí *por una ley natural* parece querer decir que el esclavo así nace, y que dadas estas características, no se pertenece a sí mismo pero sí pertenece a otro; ahora bien, la consecuencia de esto es que el libre «ὁ ἐλεύθερος» se ha de entender necesariamente como *aquel que se pertenece a sí mismo*⁶⁹. A esta definición del esclavo Ar. añade que: "Es pues esclavo por naturaleza el que puede pertenecer a otro (y por eso es de otro) y que participa de la razón «λόγου» por cuanto puede percibirla, pero sin tenerla en propiedad. Los demás animales, en cambio, no obedecen a la utilidad de la razón, de la cual no perciben, sino a sus instintos" (Pol., 1.2, 1254 b 20-25). En consecuencia tanto el libre como el esclavo tienen razón, pero el esclavo únicamente en cuanto que la recibe; en otras palabras, únicamente *el libre posee la razón o palabra por sí mismo*. El esclavo es así parte y

⁶⁷Según Ar., para que la esclavitud sea justa, es indispensable que sea por naturaleza. El libre debe tener una mejor capacidad racional innata que justifique que él deba de mandar: "El señor absoluto no es llamado así por haber adquirido una ciencia especial, sino por ser tal nativamente, de manera semejante el esclavo y el libre «ὁμοίως δὲ καὶ ὁ δούλος καὶ ὁ ἐλεύθερος.» Puede darse, con todo, una ciencia del señor y otra del esclavo" 1.2, 1255 b 22-26. Es por ello que para Ar. manda el que tiene capacidad de previsión (Pol., 1.1, 1252 a 32-35), y esto ocurre porque, como se verá en el siguiente punto, a saber, a.2, el libre tiene capacidades racionales que el esclavo no. Ahora bien, aunque la esclavitud, como se ha afirmado es *por naturaleza*, la virtud propia del esclavo debe de obtenerse (y sólo por ello el señor puede ser causa de la virtud en el esclavo; cf., EN, 2.1, 1103 a16-27).

⁶⁸ Pues la actividad del esclavo se encuentra constreñida a la de la casa. Como se verá en los siguientes párrafos de este estudio, el esclavo es un instrumento de la casa que se ordena a cubrir ciertas necesidades propias del ámbito doméstico, a saber, la seguridad y aquellas relativas al sostenimiento de la vida, tales como la alimentación (Pol., 1.1).

⁶⁹ Esto porque *los hombres o son libres o son esclavos*, y el esclavo es aquel que no pudiendo pertenecerse a sí mismo, pertenece a otro. Ergo es necesario que el esclavo sea pertenencia de un hombre que se pertenezca a sí mismo, pues de no ser así un esclavo pertenecería a otro esclavo el cual, al no pertenecerse a sí mismo, pertenecería al otro, y así esta relación sería siempre injusta. La distinción entre hombres libres y esclavos, junto con la definición de que el esclavo es aquel que no se pertenece a sí mismo, lleva a afirmar que el libre es aquel que *se pertenece a sí mismo*. Esta afirmación aunque se sigue aquí por raciocinio (A ó B, y siendo B idéntico a -C, se sigue que, A es idéntico a C), está en la *Metafísica* (cf., Met., A, 2, 982 b 25-26)

propiedad del libre⁷⁰, porque es un instrumento racional de este último para cubrir las necesidades de la casa (y es porque cumple estas últimas que es capaz de virtud). El que el esclavo participe de la razón, pero no la posea, es explicado análogamente por Ar. al considerar las diversas partes del alma humana en *Política*:

“La naturaleza del alma, nos muestra aquí también el criterio que inequívocamente hemos de seguir. En el alma, en efecto, hay por naturaleza un elemento rector y otro que es regido, y a cada uno de ellos asignamos virtudes diferentes, propias respectivamente del elemento racional y del irracional. La situación es patentemente la misma en los otros casos de gobierno y obediencia, de suerte que estas relaciones son en su mayor parte impuestas por naturaleza.” (Pol., 1.5, 1260 a 4-9).

Así como en el alma humana hay una parte racional que debe mandar y otra parte sin razón que debe ser dirigida según la parte racional⁷¹, la casa debe alcanzar su fin propio, siendo ordenada por quien tenga el intelecto más perfecto y sea capaz de hacerse obedecer, es decir el señor debe mandar sobre el esclavo para que se alcancen ciertos fines dentro de la casa como *deben ser*. Para Aristóteles, la capacidad de *lógos* del esclavo se circunscribe a obedecer y no es capaz de proponer algo novedoso o desarrollar propiamente pensamiento discursivo, consecuentemente, aunque el siervo sí lleva a cabo actividades racionales e incluso sea capaz de alcanzar cierta virtud, solamente las hace en cuanto que el pensamiento discursivo del señor le es comunicado. Es posible decir que el siervo comprende el lenguaje y realiza acciones a partir del mismo, no obstante sea incapaz de hacer las mismas actividades sin las instrucciones del señor (aunque, claro está, una vez aprendidas las puede llevar a cabo por repetición, mimesis o hábito).

Ahora bien, puesto que el esclavo también habla y comprende el lenguaje, es claro que también pertenece a la especie humana y que su alma tiene una parte racional. Consecuentemente, puesto que el libre también tiene una parte irracional, no hay, entre el señor y el siervo, diferencia ontológica al grado de que uno sea hombre y el otro no, ni tampoco es posible afirmar que uno sea más hombre que otro, pues los dos tienen la substancia de “hombre”⁷². Por tanto, la diferencia entre el siervo y el señor se determina a partir, primero, de las actividades que realiza cada uno y, segundo, de los fines que

⁷⁰ “La propiedad es una parte integrante de la familia; y la ciencia de la posesión forma igualmente parte de la ciencia doméstica, puesto que sin las cosas de primera necesidad los hombres no podrían vivir, y menos vivir dichosos” (Pol., 1, 2, 1253 b 23-25), pero dentro de la propiedad familiar “unos son animados, y otros inanimados” (Pol., I, 2, 1253 b 29).

⁷¹ La división sobre las partes del alma es un tema propio del *Tratado sobre el alma humana*.

⁷² Y la substancia no admite *ni el más, ni el menos* (cf. *Cat.*, c. 5, 4 a 9-10)

alcance cada uno en la realización de su acción. Así, mientras que el siervo es propiedad para el señor porque éste tiene una relación instrumental con aquel⁷³, el señor no es propiedad de nadie y su virtud no está en mandar al siervo, sino en alcanzar la autarquía, es decir, en tener gobierno sobre sí mismo. En consecuencia, la razón debe mandar tanto en el hombre libre, como en el esclavo, *pero de diferente manera*, y es por ello que cada uno tiene una virtud diferente (como se manifestará a continuación en el presente trabajo). Otro texto que aclara la relación señor-siervo es el siguiente:

“Además, de las partes que están en nosotros, una es el alma y la otra, el cuerpo, una manda y la otra es mandada. En efecto, la utilidad de lo que es mandado y del instrumento siempre es relativa a lo que manda y a lo que utiliza. Ahora bien, del alma, una parte es la razón, la cual por naturaleza, manda y emite juicios de nosotros. La otra parte, en cambio, sigue y es por naturaleza mandada. Todo está bien ordenado de acuerdo con su virtud propia, pues alcanzar esto es bueno (...) Y es mejor por naturaleza, es más apto para mandar y, asimismo, lo que es más apto para dominar (...) Así pues el alma es mejor que el cuerpo (pues es más apta para mandar” *Protr.*, 6.34, 29-35.

En esta cita, según analogía, el cuerpo sería el esclavo, mientras que el señor sería el alma, y ambos son elementos necesarios de una cosa, en el texto del ser humano, en la analogía de la relación señor-siervo, es decir, no sería posible ser señor sin siervo, ni siervo sin señor, de ahí que nuestro autor afirme que *ambos tienen el mismo interés* (Pol., 1.2, 1255 b 7-9). Es precisamente porque la racionalidad de las acciones del siervo tiene por causa la razón del señor, que se dice que el esclavo únicamente *participa* de la razón, sin tenerla propiamente. Por esta misma razón es posible afirmar que el esclavo participa de la libertad sin tenerla propiamente, esto por dos motivos, primero, porque la libertad del señor le permite a éste la virtud y la virtud del siervo depende de la del amo, segundo, porque el esclavo *facilita y permite* la libertad del señor pues por su trabajo este último se libera de las necesidades cotidianas y tiene tiempo libre.

Ahora bien, puesto que el esclavo es aquel hombre que es de otro y que participa de la razón del libre, es consecuente que el esclavo únicamente se encuentre en el ámbito doméstico. Aristóteles afirma:

“La utilidad del esclavo se circunscribe a las necesidades primarias de la vida, y es claro, por ende, que no ha

⁷³ En cuanto que el siervo realiza actividades necesarias para la subsistencia que le quitarían tiempo al señor, tiempo que le es necesario para poder llevar a cabo las actividades propias del libre, tales como discernir sobre los asuntos de la ciudad, realizar actividades de ocio, etc.

menester sino de una virtud exigua, es decir la necesaria para no dejar a medias su trabajo por intemperancia o cobardía (...) el esclavo participa de la vida de su señor, mientras que el artesano está más distante, y no le toca de virtud sino justo lo que le toca de esclavitud, ya que el obrero de la artesanía está en una especie de esclavitud limitada. El esclavo, además, pertenece a la clase de los que naturalmente son lo que son, en tanto que nadie es zapatero ni operario de otra especie por naturaleza. Es manifiesto, por tanto, que el señor debe ser para el esclavo la causa de la virtud que le incumbe, más no porque haya de instruirlo como señor acerca de sus trabajos. De aquí que, en nuestra opinión, no estén en lo justo quienes despojan a los esclavos de la razón y nos dicen que con ellos no hay sino darles órdenes, cuando antes bien la persuasión «*νουθετην*⁷⁴» debe usarse con los esclavos más que con los niños” (Pol., 1.5, 1260 a 34- 1260 b 7)

De acuerdo con este pasaje y con el anteriormente citado, se sigue que el esclavo al pertenecerle al libre *es una parte del señor, aunque de él*. En este sentido, lo propio del libre, es decir, el ser de sí mismo y gozar de *lógos* de manera propia, es participando de él al esclavo. Es por esto que Ar. menciona que hay *un interés y una amistad común entre el esclavo y el señor, como la hay recíprocamente entre quienes por naturaleza han sido señalados para una u otra función*. Para Ar. es claro que en la relación del “señor-esclavo” los dos elementos deben de resultar beneficiados; el esclavo debe resultar beneficiado por el señor, porque éste es una causa indispensable para su virtud; el señor resulta beneficiado porque mediante el esclavo, como instrumento de trabajo, se encuentra liberado de ciertas necesidades que, aunque indispensables para la vida, quitan el tiempo necesario para dedicarse a las actividades propias de la ciudad⁷⁵. Ahora bien, es notorio que la relación “señor-esclavo” es asimétrica, pues mientras a uno le es propio mandar al otro únicamente le compete obedecer, y por tanto la amistad que se da entre ellos es imposible que sea una amistad entre iguales⁷⁶. Además de lo anterior, ha

⁷⁴ La palabra que elige GR es la de persuasión, aunque en el diccionario VOX, las palabras «*νουθεσια*, *νουθετημα*, *νουθετησις*» tienen por traducción *corrección, advertencia o reprensión*. El diccionario de Liddell & Scott (1968) traducen el término, específicamente en este pasaje, dando a entender que “se debe advertir” (*one must warn* p. 1182-1183). Tomando en cuenta lo anterior, podría interpretarse que la intención de Ar. sería afirmar que al esclavo, incluso más que al niño, habría que avisarle del castigo que se seguiría si éste no actuara conforme se le ha ordenado (en este sentido es claro que el esclavo, a pesar de tener *lógos*, se mueve más en conformidad con el apetito concupiscible *-epithymía-*, que conforme con la deliberación).

⁷⁵ Para Aristóteles, como se verá en el análisis del libro 3 de *Política*, el desarrollo de la actividad política requiere de la libertad, y más aún de estar libre de las actividades necesarias (cf. Pol., 3.3, 1278 a 8-15).

⁷⁶ Es por esto que la amistad entre el “señor” y el “esclavo” no puede ser una amistad perfecta, pues la amistad de este tipo es aquella que ocurre únicamente entre hombres iguales en virtud (lo cual sería

de entenderse que en esta amistad, mientras el señor es fin para el esclavo, pues éste depende de él en la virtud e inclusive en su capacidad racional, el esclavo es medio para el señor, pues aquél es una propiedad que sirve para cubrir ciertas necesidades. En consecuencia, aunque el esclavo permite que el señor se libere de las necesidades cotidianas (que específicamente se satisfacen en el hogar Pol., 1.1), el libre como señor no obtiene propiamente alguna determinación particularmente buena o virtuosa, en las propias palabras de nuestro autor: “la vida del hombre libre es mejor que la del señor, ya que no hay nada de a gusto en servirse de un esclavo en tanto que esclavo: nada tiene de elevado ciertamente el dar órdenes sobre las cosas necesarias de la vida” (Pol., 7.3, 1325 a 24-27).

En conclusión se puede decir que lo más importante del hombre libre no es cómo se comporta o actúa éste con el esclavo, sino que por libre siempre se ha de entender lo contrario a lo que propiamente puede ser denominado esclavo. Así, hasta ahora, podemos decir que el señor es aquel que *se pertenece a sí mismo y que tiene razón y deliberación por sí mismo y no por otro*⁷⁷.

3. *El libre y los distintos modos de gobierno dentro de la casa*

3.1. *El libre en el ámbito de lo doméstico*

El siguiente tema que se desarrolla en el L. I de *Política* es el de los diversos tipos de gobierno que hay en la casa según las distintas relaciones que existen en ella, a las cuales ya he aludido previamente, a saber, las relaciones señor-esclavo, esposo-esposa y padres-hijo. Para Aristóteles:

además únicamente propio de los hombre directamente libres cf., EN, 8.8, 1159 b 1-5). Ar. en EN, 8.11, 1161 b 1 6 afirma que “Tampoco hay amistad hacia el caballo o un buey, o hacia el esclavo en cuanto esclavo, porque nada hay en común entre estas dos partes; pues el esclavo, es un instrumento animado, y el instrumento un esclavo animado. Por consiguiente, no hay amistad hacia un esclavo en cuanto esclavo, pero sí en cuanto hombre, porque parece existir una cierta justicia entre todo hombre y todo el que puede participar en una comunidad donde hay ley o convenio y, por tanto, también amistad en la medida en que cada uno de ellos es hombre”. Teniendo en cuenta esto, me parece posible interpretar que el estagirita considera en *Política* que el señor y el esclavo tienen cierta amistad entre ellos porque cada uno de ellos, como ser humano, le desea al otro, el bien (por ello el señor debe ser causa de la virtud del esclavo, como se ha dicho cf. Pol., 1.2 1255 b 1-10). En el único caso que podría pensarse en una auténtica amistad entre un amo y un esclavo, es si éste no es considerado por aquél como inferior (o, si se prefiere, como esclavo; lo cual sería propio de un amo que encontrara que un esclavo lo es con injusticia).

⁷⁷ Precisamente serán estas características las que permiten comprender que la libertad se desarrolla plenamente únicamente en la comunidad política, aunque la casa y el municipio (que son las comunidades previas a la ciudad) participen de la libertad propia de la ciudad.

“El libre «το ἐλεύθερον» manda al esclavo, el macho a la hembra y el varón al niño, aunque de diferente manera; y todos ellos poseen las mismas partes del alma, aunque su posesión sea de diferente manera. El esclavo no tiene en absoluto capacidad deliberativa «το βουλευτικόν»; la hembra la tiene, pero ineficaz, y el niño la tiene, pero imperfecta. De aquí que quien manda deba poseer en grado de perfección la virtud intelectual «διο τον μιν ἄρχοντα τελέαν ἔχει δει την διανοητικην ἀρετήν» (pues su función, considerada absolutamente, es la del arquitecto, y el pensamiento es arquitecto «ὁ δε λόγος ἀρχιτέκτων») y cada uno de los demás en el grado que le corresponda” (Pol., 1.5, 1260 a 9-17)

Como se observa en esta cita lo libre «το ἐλεύθερον» es quien tiene el gobierno en todas las relaciones que existen en la casa. La relación de mando y de obediencia es posible porque todos los miembros de la casa *tienen alma humana* y, por tanto, porque todos tienen razón. Ahora bien, puesto que la razón es la capacidad específica del hombre, la que lo distingue de los demás animales, la diferencia entre quién ha de mandar y quién ha de obedecer se debe fundamentar en una distinción sobre la capacidad racional. En todas estas relaciones es la deliberación «βουλή», la que permite establecer jerarquía de mando al “libre-varón-adulto”, sobre el esclavo, la mujer y el niño.

En la primera relación, la del señor-esclavo, es donde mejor se muestra la deliberación «βουλή» como criterio de distinción entre uno y otro, pues el esclavo, en conformidad con el texto citado, no la tiene. Por lo tanto, lo que se manifiesta como propio del libre en este caso es la « », es decir, el libre es capaz de discernir acerca de cuál es la mejor forma de hacer las cosas que es posible que sean de otra manera⁷⁸.

⁷⁸ El mando del varón libre sobre el esclavo, la mujer y los hijos se explica porque el libre tiene la facultad racional de manera más perfecta y porque es capaz de resolver anticipadamente la cobertura de las necesidades de la casa, mediante la planeación: “Quien por su inteligencia es capaz de previsión, es por naturaleza gobernante y por naturaleza Señor” (Pol., 1.1., 1252 a 32-33). Para Aristóteles el mando del varón libre en la casa se entiende de manera análoga a la relación jerárquica que debe haber entre las diversas partes del alma; de este modo, retomando una reflexión constante sobre el hombre, afirma en *Política*: “La naturaleza del alma, nos muestra aquí también el criterio que inequívocamente hemos de seguir. En el alma, en efecto, hay por naturaleza un elemento rector y otro que es regido, y a cada uno de ellos asignamos virtudes diferentes, propias respectivamente del elemento racional y del irracional. La situación es patentemente la misma en los otros casos de gobierno y obediencia, de suerte que estas relaciones son en su mayor parte impuestas por naturaleza. El libre manda...” (Pol., 1.5, 1260 a 4-9).

Ahora bien, aunque en las otras dos relaciones se trata de relaciones entre libres⁷⁹, en el caso de la relación conyugal, es el varón el que debe mandar sobre la mujer, pero no porque ésta no tenga deliberación, sino porque el primero la tiene de un modo más perfecto que la segunda. Para Aristóteles la diferencia entre el varón y la mujer no impide que entre ellos, en el ámbito doméstico, se establezca una relación política; por ello el mando del varón sobre su esposa no debe ser de modo alguno despótico⁸⁰, sino “que sobre la mujer, como el magistrado de la república” (Pol., 1.5, 1259 a 40-1259 b 1)⁸¹. La relación política dentro de la casa es tal por ser de libres que no pertenecen a otra, pero es solamente doméstica, porque la libertad del varón y la mujer no es perfectamente igual. Nuevamente se puede apreciar que la actividad del libre dentro del ámbito doméstico no se desarrolla de manera plena, pues aquí la libertad de la mujer se refiere particularmente a que ésta, a diferencia del esclavo, no es un mero instrumento y que no es una posesión, añadiendo a esto que a la mujer sí le corresponde la virtud moral por sí misma y no por participación⁸². Lo que podemos apreciar aquí del libre es

⁷⁹ Hablando sobre el gobierno del libre en la familia, como padre y esposo “y si bien a una y otros como a sujetos libres «ὡς ἐλευθέρων», su mando no es con todo el mismo (...)” (Pol., 1.5, 1259 a 39-40). Lo omitido al final de esta cita se trata a continuación (es lo conveniente al gobierno sobre la mujer -el del magistrado-, y al gobierno sobre el hijo -el monárquico-)

⁸⁰ Pues para nuestro autor este sería un error grave, pues rebajaría la condición de madre de libres a esclava, lo cual determinaría a la madre como no apta para educar, cosa que Ar. reprocha a los bárbaros (cf. Pol., 1.1, 1252 b 1-9).

⁸¹ Aunque sigo utilizando la traducción de GR, el texto griego dice «ἄλλα γυναικος μὲν πολιτικός» y, por tanto, la traducción de García Valdés (GV) es más literal: *se ha de gobernar* “a la mujer como a un ciudadano”. No obstante la traducción de GR es adecuada, pues para Aristóteles: “El hombre [varón «ἄρρεν»] es por naturaleza más apto para mandar que la mujer –a no ser que se dé una situación antinatural-, y el de más edad y maduro, más que el joven e inmaduro. En la mayoría de los regímenes de ciudadanos, alternan los gobernantes y los gobernados (pues se pretende por su naturaleza que estén en pie de igualdad y no difieran en nada). Sin embargo, cuando uno manda y otro obedece se busca establecer una diferencia en los atavíos, en los tratamientos y en los honores (...) La relación del hombre [varón «ἄρρεν»] con la mujer «θηλυ» es siempre de esta manera” (Pol., 1.5, 1259 b 2-10) Esta traducción es de GV, GR traduce la última línea de esta cita, “El macho[varón], por su parte, está siempre en relación de superioridad con respecto a la hembra [mujer]”, presentando una traducción más literal de «το δ' ἄρρεν ἄει πρὸς το θηλυ τουτον ἔχει τον πρότον».

⁸² Cabe señalar aquí que para Aristóteles la virtud o excelencia de la mujer es propiamente femenina, pero también libre. En este sentido las virtudes femeninas no se pueden aprender del varón y se desarrollan, al igual que la mujer o “lo femenino”, propiamente dentro del ámbito doméstico (cf. Pol., 1.5, 1260 a 15-20, 1260 a 28-31): “El hombre [varón] es por naturaleza más apto para mandar que la mujer –a no ser que se dé una situación antinatural-, y el de más edad y maduro, más que el joven e inmaduro” (Pol., 1.5, 1259 b 2-4 –cita del pasaje anteriormente analizado-); “no es la misma la templanza en la mujer y el varón, ni tampoco la valentía y la justicia, de acuerdo con lo que pensaba Sócrates, sino que en el uno la valentía es rectora y en la otra sumisa” (Pol., 1.5, 1260 a 20-24); “(...) hemos de pensar, por tanto, que a cada cual se aplica su virtud, tal como de la mujer dijo el poeta: «El silencio es el ornato de la mujer»” (Pol., 1.5, 1260 a 29-31). Es en especial en estas citas donde se puede atribuir al estagirita una consideración “machista”, aunque evidentemente lo es a partir de los parámetros contemporáneos; sin embargo, a mi parecer, sería falso afirmar que Aristóteles ofende o rechaza categóricamente cualquier valor de la mujer. En las anteriormente referidas se puede observar que Ar.: (a) Resalta que la mujer sí tiene razón por sí

que la libertad como ejercicio requiere de un espacio donde sí se encuentren iguales y, consecuentemente, sea posible la rotación del gobierno.

Finalmente, la relación entre al padre y el hijo es una relación *monárquica* porque el hijo posee la deliberación pero de modo imperfecto, esto es porque el niño, independientemente de si es varón o mujer, no tiene la edad suficiente para deliberar por sí mismo, es decir, para discernir sobre qué es lo mejor al enfrentarse a aquello que puede ser de diferente manera.

Como se puede apreciar, es la deliberación como uso de la capacidad racional, el porqué del mando propio del libre, ya sea éste sobre el esclavo, sobre su esposa o sobre los hijos. Por esto, para Ar. el gobierno del libre en el ámbito doméstico es el motivo de que la familia en la *pólis* esté dirigida a la virtud:

“Es manifiesto, por tanto, que en el régimen familiar mayor debe ser la solicitud por los hombres que por la propiedad inanimada, y más por la virtud de aquéllos que por el valor de la propiedad que llamamos riqueza, y más por **los libres** que por los esclavos”⁸³ (1.5., 1259 b 19-22)⁸⁴

misma; (b) considera un error considerarla igual que el esclavo (es decir, como mero instrumento); y (c) reconoce que ésta es capaz de virtud ética por sí misma (aunque estas virtudes conlleven el matiz del espacio doméstico, lo cual es propio de la época). En consecuencia, la virtud de la mujer es de suma importancia para la ciudad debido a que “las mujeres son la mitad de la población libre” (Pol., 1.5, 1260 b 19-20).

En relación con estas citas se podrían hacer dos cosas, (1) refutar dicha argumentación a partir de la entrada de la mujer al ámbito propiamente político, o, si se prefiere, público, o (2) tratar de enfatizar ciertos matices de la cita como *a no ser que se dé una situación antinatural*, para indicar que inclusive para Ar. no siempre el varón es más apto para gobernar que la mujer; sin embargo reparar en esto se distancia del propósito del presente trabajo. Estas citas tiene por utilidad reconocer que es en el gobierno propiamente político donde deviene o llega a ser en sentido pleno la libertad y que esto es porque ahí ésta se da entre aquellos que son, además de libres, iguales.

Ahora bien, en sentido estricto, la relación entre mujeres libres e iguales sería únicamente entre mujeres, pues para nuestro autor la mujer es inferior *generalmente* al varón, a pesar de esto último es claro que a la mujer libre le compete tener gobierno y mando dentro del hogar. Obsérvense estas afirmaciones en la siguiente cita donde Ar. habla de la amistad que debe haber entre los esposos: “El gobierno del marido sobre la mujer es, evidentemente, aristocrático, pues el marido manda de acuerdo con su dignidad, en lo que debe mandar, y asigna a su mujer lo que se ajusta a ella. Pero si el marido es señor de todas las cosas, su gobierno se convierte en oligarquía, porque actúa contra el mérito y no en tanto es superior. A veces, las mujeres, que son herederas gobiernan la casa. Pero esta autoridad no está fundada en la excelencia, sino en la riqueza y en el poder como en las oligarquías” (EN, 8.10, 1161 a 1-4).

Como apunta Moreno Sarda (1988) “no podemos decir que Aristóteles considere que las mujeres son inferiores a los hombres, sin matizar más. No todos los hombres son definido por el filósofo como seres superiores, sino solamente *algunos hombres*, los *varones adultos griegos* a los que considera también superiores a otros hombres: a aquellos que resultan conceptualizados negativamente, como *no-adultos-griegos* y como *no-griegos* de cualquier condición” (p. 179).

⁸³ «καὶ τῶν ἐλευθέρων μᾶλλον ἢ δούλων»

⁸⁴ El libre se ha de preocupar por la virtud de todos los miembros de la familia. La virtud del libre se ha de distinguir de la del esclavo (“Si los esclavos tienen esas virtudes, ¿en qué diferirán de los libres?” Pol.,

El que la familia se dirija a la virtud tiene que ver en que el libre-amovarón-padre tiene la capacidad de la deliberación, y así aunque la casa esté dirigida a cubrir las necesidades cotidianas (cf., Pol., 1.1., 1252 a 25-1252 b15)⁸⁵ el libre se manifiesta como tal porque es el que de modo más perfecto tiene *la deliberación* y que precisamente por ella puede estar liberado de las necesidades de la vida cotidiana, y puede dedicarse a las actividades propiamente libres⁸⁶.

La deliberación es uno de los usos más importantes de la razón y se manifiesta, sobre todo, en la capacidad del hombre para alcanzar la virtud moral. Puesto que, como se ha tratado de fundamentar, para Ar. únicamente el libre es el que se posee a sí mismo, la virtud moral como fruto de la deliberación le corresponde a aquel que es capaz de dar razón de sí por sí. En consecuencia, se puede decir que le es propio al hombre libre *tener deliberación* y que, por tanto, uno de las acciones que manifiesta la libertad es el deliberar y que propiamente no hay deliberación sin libertad, ni libertad sin capacidad deliberativa.

Ahora bien, volviendo a la cita del principio de este punto (Pol., 1.5, 1260 a 9-17), se sigue que es necesario que el libre *posea de manera lograda la virtud intelectual* «διο του μεν ἄρχοντα τελέαν ἔχει δεῖ την διανοητικην ἀρετήν», consecuentemente la característica primordial del libre es tener ejercicio intelectual de pensamiento capaz de discernir y ordenar en relación con diversos fines.

1.5, 1259 b 27-28), en cuanto que el esclavo la debe de tener en relación a la perfección de sus capacidades intelectuales, esto es, en cuanto que obedece al señor y participa de su razón (esto hace que el señor al señorear, se causa para el esclavo, tanto de su virtud técnica –pues el libre le ha de enseñar cómo utilizar la fuerza física en su trabajo-, como en su virtud moral –pues el esclavo no debe ser, como se ha dicho, incontinente ni perezoso-). Así mismo, el libre se ha de preocupar por la virtud de la mujer y de los hijos, pues la virtud de la familia es uno de los fines que se ha de proponer una buena ciudad “Toda familia, en efecto, es parte de la ciudad, y como aquellas relaciones pertenecen a la familia, y como además la virtud de la parte debe mirar a la del todo, menester es que la educación de los hijos y de las mujeres se haga mirando a la constitución política, si es que importa a la ciudad virtuosa el que nuestros hijos sean virtuosos y el que sean virtuosas nuestras mujeres. Y necesariamente debe importarle, como quiera que las mujeres son la mitad de la población *libre*, y de los niños a su vez proceden quienes deberán participar en la república «της πολιτείας» [en lo conveniente a la ciudad]” (Pol., 1.5, 1260 b13-21).

⁸⁵Estas son la reproducción, la seguridad y la suficiencia material para la vida. Es interesante que de estas necesidades Ar. opina de la generación que es absolutamente necesario que sea entre el varón y la mujer, y que en esta relación, al igual que en los animales *no hay elección deliberada* «και τουτο οὐκ ἐκ προαιρέσεως» (Pol., 1.1., 1252 29). Aunque se entiende perfectamente que es absolutamente necesaria la generación entre el varón y la mujer, el modo en que éstos se relacionan tiene que ver con el carácter y en ese sentido, esta misma necesidad al ser humana y, por tanto, racional, permite la virtud (la femenina y la masculina), la cual sí requiere de deliberación.

⁸⁶ Estas actividades, aunque serán enunciadas a continuación, son las que son propias de “la pólis”.

Así, para Aristóteles, la razón que caracteriza al libre es *arquitectónica* y capaz de construir «ὁ δε λόγος ἀρχιτέκτων»). La gran diferencia entre el libre en la casa y el libre en el gobierno político, es que en la casa el libre es el único que posee la razón lograda, tanto como deliberación «βουλή», como pensamiento discursivo «διάνοια», mientras que en el gobierno político el libre desarrolla plenamente sus actividades propias (es decir, la deliberación y el raciocinio), en cuanto que no las usa en relación a otros como medio sino como fin, esto ocurre porque en el ámbito político el libre lo es *entre iguales*, en las propias palabras de nuestro autor:

“Resulta manifiesto que no es lo mismo el señorío despótico que el político (...) El señorío político se ejerce sobre **libres** por naturaleza, el despótico sobre los naturalmente esclavos⁸⁷ y el régimen familiar es una monarquía «ἡ μὲν γὰρ ἐλευθέρων φύσει ἢ δε δούλων ἐστίν, καὶ ἡ μὲν οἰκονομικὴ μοναρχία» (pues toda casa está bajo un señor, mientras que *el señorío político es el gobierno de hombres libres e iguales* «ἡ δε πολιτικὴ ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἀρχή»)” (Pol., 1.2, 1255 b 16-22. Las negrillas son mías)

Es por ello que habiendo concluido que lo propio del libre es tener deliberación y raciocinio en relación con los otros miembros de la casa, es posible afirmar que tales características se han de desarrollar con mayor plenitud entre aquellos que son iguales en cuanto libres, pues parece que para el desarrollo de las actividades propia y

⁸⁷ Ahora bien, aunque el gobierno despótico es el que corresponde entre el que con justicia es libre sobre el que con justicia es esclavo, no queda del todo claro cómo se ejerce el mando despótico sobre el siervo, pues el ideal del esclavo es obedecer de tal modo que el libre pueda liberarse de estar mandando continuamente al esclavo (parte de la liberación del libre desde la casa hacia la vida de la ciudad depende de que el esclavo o siervo pueda realizar sus actividades por sí mismo). Aunado a lo anterior, es de considerar que no todos los siervos lo son por naturaleza y, en consecuencia, de manera justa, por lo que no siempre tendría que haber un dominio despótico. Smith (1991) apunta, atinadamente a mi juicio, que la amistad entre el amo y el esclavo implica que el trato despótico debe ser en la medida de lo posible matizado por la recíproca conveniencia que existe entre el amo y el siervo: “The former explains many of the uses to which slaves would be put, allows there to be such human beings (at least in theory), and, *qua* human, even allows them to enjoy some friendship with their masters- But the model of emotion to reason does not warrant the despotism of slavery (...) it is in relation to the master that the slave is made in actuality more than beast, more than mere body . Hence, once exposed to his master, the slave no longer deserves the despotism he receives”, (p. 154). En consecuencia, el gobierno despótico del amo sobre el siervo parece reducirse a que el siervo no cuestione las órdenes que recibe y no dialogue con él de “igual” a “igual”, más que en ser considerado como un mero animal (como sería lo propio del esclavismo practicado tristemente en la “modernidad”); inclusive el trato despótico, como he mencionado, tendería a disminuirse con el buen siervo lo cual, además, permite una liberación más efectiva del libre para dedicarse a los asuntos políticos, es decir, a los que no tienen por fin la subsistencia de la vida humana.

directamente libres se requiere de una comunidad diferente de la casa, como se verá en el siguiente punto, a saber, “*La ‘pólis’, como lugar de los libres*”⁸⁸.

Hasta aquí he mostrado, tomando en cuenta únicamente textos de *Política* del libro I⁸⁹, que el gobierno de los libres es el político. Cabe ahora profundizar, en el mismo texto (Pol., 1.1) qué es lo que Aristóteles comprende por gobierno político.

3.2. *La ‘pólis’, como lugar de los libres*

Antes de comenzar a desarrollar este apartado he de advertir al lector que en lo que aquí se desarrollará se tomará en cuenta el término «πόλις» *pólis* para analizar rasgos propios del libre «ὁ ἐλεύθερος». Considero que la argumentación anterior permite establecer que el gobierno que existe entre los libres es el político y que, en consecuencia, los rasgos propios de este tipo de gobierno se corresponden con los del libre. Por tanto, en esta parte del trabajo me abocaré a dos cosas, primero a definir qué es la *pólis* y, segundo, a ahondar en la definición del hombre como *animal político*; esto para determinar más detenidamente qué se debe entender por hombre libre.

3.2.1. *La pólis*

Como se ha mencionado, el libro I de *Política* intenta definir qué es la πόλις. Para Aristóteles el estudio de la πόλις requiere utilizar un método que vaya de las partes hacia el todo, es así que se ocupa de la familia, a la cual ya se ha expuesto al analizar el término το ἐλεύθερον, del municipio que busca la suficiencia material plural⁹⁰ y finalmente define a la ciudad.

⁸⁸ Es interesante que a pesar de la importancia del pasaje anteriormente analizado, a saber Pol., 1.5, 1260 a 9-17. Cf. PI, C1), Saunders (1995), no repare propiamente en la relevancia de la definición del libre a partir de las capacidades intelectuales; el comentador del libro I de *Política* se remite simplemente a parafrasear al estagirita: “For rule of free over slave, male over female, man over child, is exercised one different way, because, while the parts of the soul are present in all of them, they are present in them in different ways. The slave is complete without the deliberative element; the female has it, but is has no authority, the child has it, but undeveloped” (p. 19).

⁸⁹ Exceptuando la cita del L. VII de *Política* (cf. *Supra*, p. 22) y la cita del *Protéptico* (cf. *Supra*, p. 20), ambas convenientes a la distinción entre el amo y el esclavo.

⁹⁰ Aristóteles define al municipio como: “la primera comunidad a su vez, que resulta de muchas familias, y cuyo fin es servir a la satisfacción de las necesidades que no son meramente las de cada día es el municipio. Con mucha razón se podría llamar a municipio, si se atiende a su naturaleza, una colonia de la familia, constituida como está –a dicho de algunos- por quienes han mamado la misma leche (...) Esta es

Es conveniente tomar en cuenta que, para Ar., la ciudad no sólo es más perfecta en comparación con las otras comunidades, sino que además es la última comunidad en la cual él pensó. Es decir, la ciudad en su tiempo histórico fue la organización que él consideró como “la mejor” y la que, en cierto sentido, se puede apreciar como la más compleja de su época, por cuanto es posible afirmar que mediante esta forma de comunidad entró en el mundo de la reflexión filosófica⁹¹ la “libertad”. En palabras de Aristóteles:

“[La ciudad] es la comunidad que ha llegado al extremo de *alcanzar la autarquía* -της αυταρκειας-, y que si ha nacido de la necesidad de vivir, existe ahora porque puede *alcanzar el bien vivir* «εὖ ζην». De aquí que toda ciudad exista por naturaleza⁹², no de otro modo que las primeras

la razón por la cual nuestras ciudades fueron primero gobernadas por reyes, y lo son aún en las naciones extranjeras; en su formación, en efecto, concurren elementos sometidos a la autoridad real –ya que toda la familia es regida por el más viejo como un rey” (Pol., I.1, 1252 b 16-20). Como se puede observar en el municipio las relaciones tampoco se desarrollan a nivel político, pues quien manda o dirige no lo hace en un reconocimiento de “igualdad”, característica que ya se ha mencionado como indispensable para entender qué es “lo político”.

⁹¹ Y quizá también al “mundo de la conciencia”

⁹² Es interesante reparar en este momento qué es lo que quiere decir Aristóteles por “naturaleza”; pudiese llamar la atención el que siendo la familia una comunidad que se aproxima más al ámbito de las necesidades animales, la ciudad sea “por naturaleza” jerárquicamente superior a la familia. Al parecer término *por naturaleza* «φύσει» no forzosamente se ha de entender como algo ligado a un determinismo biológico, y ha de entenderse también ligado al concepto de lo noble «καλός» y lo mejor «βέλτιστος»; como se ha visto en la nota dedicada a lo justo (cf. P1, cap. 1, n.8, p. 6-7), el concepto de lo justo por naturaleza obedece a aquello que una vez conocido no es indiferente al conocimiento, sino que por su determinación es considerado como “bueno” o “malo” argumentativamente (por eso lo justo por naturaleza no se puede identificar con lo inmediato o evidente). De ahí, que la ciudad es por naturaleza anterior a la familia *por naturaleza* porque el intelecto conoce que en la ciudad el ser humano es capaz de alcanzar fines más perfectos que en la familia (además de que la ciudad parece implicar y subsumir los fines propios de la familia). Sin duda alguna el término *por naturaleza* «φύσει» tiene un papel análogo y equívoco que parece complicar las interpretaciones sobre *Política* y el concepto de ser humano presente en esta obra. Kullman (1991) juzga a *phýsis* como una categoría problemática para *Política*: “one cannot conclude that Aristotle actually regards the polis as an organism, for apart from the first passage he deals exclusively with comparisons. Even the concept of *phusis* [nature] used in the first passage, n I.2 1252 b 32, is clearly applied in a very general and vague way” (p. 110). Ahora bien, aunque coincido que indagar qué es lo que quiere decir nuestro autor con precisión es problemático, por lo anteriormente mencionado en esta cita, no me parece que el sentido en el que Aristóteles use *por naturaleza* sea vago, aunque sí complejo, y quizá, muy difícil de entender si uno quiere forzosamente encontrar un sentido exclusiva y estrictamente biológico (pues el hombre como se menciona desde la introducción es un caso *sui generis* dentro de la cosmovisión aristotélica); véase por ejemplo la siguiente afirmación de Keyt (1991): “One of the basic ideas of the *Politics* is that the polis is a natural entity like an animal or a man. Two subsidiary ideas are that man is by nature a political animal and that the polis is prior in nature to the individual. Aristotle offers four arguments in support of these ideas. The genetic and telic arguments, which are meant to establish the naturalness of the polis, are both flawed. Although the genetic argument is valid, one of its tacit premises, the principle of the transitivity of naturalness is false. The telic argument, on the other hand, is invalid under its most plausible interpretation. The linguistic argument is a good argument; but contrary to Aristotle’s intentions, it is actually an argument against the naturalness of the polis. For what emerges from the argument is that a polis is held together by the artificial bonds of justice rather than by the natural bonds of instinct. The organic argument, by my interpretation, validly derives the natural priority of the polis to the individual from the naturalness of the polis (...) Thus not only is Aristotle

comunidades, puesto que ella es el fin de las demás. Puesto que naturaleza es fin; y así hablamos de la naturaleza de cada cosa, como del hombre, del caballo, de la casa, según cada una al término de su generación. Por otra parte aquello por lo que una cosa existe y su fin es para ella lo mejor; en consecuencia, el *ser* autárquico es un fin y lo mejor «η δ αυταρκεια τελος και βελτιστον»⁹³ (Pol., 1.1, 1252 b 28- 1253 a 2)

De este modo es posible afirmar que es “el hombre libre”, su *status quo*, lo que permite pensar por primera vez en términos de libertad como una capacidad que tienen los hombres libres para determinarse a sí mismos⁹⁴. Ahora bien, puesto que la ciudad se conoce en su naturaleza, al igual que las demás cosas o seres, a partir del fin o de lo que logra, podemos decir que es característico de ésta: (1) la capacidad para el bien vivir, que es posible ya que se han cubierto las necesidades para la vida y (2) la autarquía

unable to establish that the polis exists by nature but there are good reasons within the context of his own philosophy for denying it. On this issue at least, whether the political community is a natural or an artificial entity, Hobbes is better than Aristotle” (p. 140). Como se puede observar interpretar “por naturaleza” con una fuerte connotación biológica impide entender qué es lo que dice Aristóteles y suele llevar a una contraposición “naturaleza” *versus* “artificio” que es propia de la modernidad pero *no* de Aristóteles (como he mencionado anteriormente parece indispensable entender por “naturaleza” en relación a la *pólis* la consideración de lo natural, como *lo mejor*, en términos de creación humana (punto en el cual Aristóteles coincidiría con Hobbes, aunque, claro está ambas propuestas difieren con claridad en qué entienden por “naturaleza” y por “hombre” –aunado a lo anterior, es importante comprender que Aristóteles no rechaza del todo el aspecto contractual de la ciudad pues el *lógos* de los seres humanos es el que forja el vínculo de la familia y la ciudad).

⁹³ Un buen estudio sobre las posibles implicaciones de lo que significa *ser por naturaleza* en *Política* es el artículo de Lloyd (1993) “L’idée de nature dans la «Politique» d’Aristote” quien tomando en cuenta las reflexiones aristotélicas sobre el ser humano de carácter biológico, logra explicar la coyuntura entre “lo natural” como una determinación biológica, punto de partida de la ciudad, y la hegemonía de lo que significa “por naturaleza” como “lo mejor” «βέλτιστος», como ocurre en esta cita de *Política*, la ciudad ideal es la mejor por naturaleza porque es la mejor en sí misma, pero esto no es espontaneidad sino “logro” del ser humano: “Il y a donc ici aussi, comme su souvent ailleurs, une tension entre la *phúsis* en tant que but, et même en tant qu’idéal, et la *phúsis* en tant que ce qui prévaut «toujours ou dans la plupart des cas». Aristote sait fort bien qu’outre la cité-Etat, il existe de nombreuses autres formes d’associations humaines: celle-ci n’est pas *phúsei* au sens de ci qui est universellement, ou même généralement, le cas, mais bien plutôt au sens, comme il le dit, du *télos*. Par ailleurs, ce sens ne recouvre la totalité de son discours sur la *phúsis*, dans ce contexte: *tous* les points qu’il presente ne se rapportent pas directement ou indirectement aux idées plus ou moins prédéterminées, qui sont les siennes, sur la société *idéale*” (p. 140).

⁹⁴ Esta es la gran diferencia con el concepto de “libertad” y la comprensión de “hombre libre” en la antigüedad y en la edad moderna. Mientras que en la antigüedad occidental, entendiéndose aquí en Grecia y en Roma, la libertad se encontraba relacionada con un grupo de privilegiados “ciudadanos” librados de la necesidad material y “potenciados” para la vida política; en el pensamiento moderno, cimentado desde la influencia cristiana en el Imperio Romano, la libertad es una característica que comparten todos los hombres únicamente en cuanto son hombres. Es por ello que el contractualismo, una idea propiamente moderna (incluyendo a aquellos que aceptando la naturaleza mencionan al pacto como un logro libre de la voluntad, como Suárez -cf. *De legibus*, III, 3-) se fundamenta en que todos los miembros que conforman una comunidad son iguales en cuanto todos son de antemano (o digámoslo así *a priori*) libres y capaces de “vincularse voluntariamente” mediante “un pacto” (el cual expresa en su hecho mismo la libertad y la voluntad de cada uno de los miembros que lo conforman, además de evidentemente, la racionalidad. De ahí que también la idea misma del hombre como “sujeto” es moderna, pero no antigua –a diferencia del “hombre libre”).

(pues la *pólis* es el espacio para bastarse a sí mismo como algo que es en sí mismo “lo mejor”). En consecuencia la naturaleza de la ciudad la determina como el mejor tipo de comunidad porque es en la única en la cual se puede alcanzar la autarquía y el bien vivir.

Relacionando el texto anteriormente citado con la parte anterior de este trabajo, es posible afirmar que lo propio del libre es la autarquía. Esta argumentación se puede sostener del siguiente modo:

Todos los hombres libres e iguales se vinculan mediante el gobierno político

El gobierno político es aquel en el cual se puede alcanzar la autarquía y el bien vivir o la vida buena

Por tanto,

Todos los hombres libres e iguales son aquellos que pueden alcanzar la autarquía y el bien vivir o la vida buena

En consecuencia, el hecho de que el hombre libre *se posea a sí mismo y no sea instrumento de otro*, implica que las características de deliberación y de raciocino, ya manifiestas en el mero ámbito de lo doméstico se dirijan a lograr la autarquía y el bien vivir o la vida plena⁹⁵. Es precisamente porque el mejor tipo de vida se puede desarrollar únicamente en la ciudad que Ar. considera que "La ciudad es asimismo por naturaleza anterior a la familia y a cada uno de nosotros. El todo, en efecto, es necesariamente anterior a la parte" (Pol., 1.1, 1253 a 19-21)⁹⁶. En este sentido es la

⁹⁵ Esta finalidad se analizará con más detenimiento cuando se aborden los textos donde Ar. habla de esto directamente a saber, el libro VII de *Política*, y en gran parte de sus *Éticas* (cf. PI, cap. 3, 2.2).

⁹⁶ Ahondando en esta afirmación, es importante comprender que por “anterior” Ar. está haciendo una consideración cualitativa y no una temporal; es claro que no puede haber comunidad humana alguna sin individuos de la especie humana, y es por ello que comprendemos que *la pólis*, como comunidad humana, y se podría añadir, como institución cultural-histórica específicamente de la Grecia antigua, surgió cuando ya existían los hombres. El que Ar. afirme que *la ciudad es anterior a cada uno de nosotros*, aunque admita la comprensión de que los griegos del S. IV a. C. ya nacieron en una ciudad constituida, se refiere, sobre todo, a la posición jerárquica de la ciudad como la comunidad humana más perfecta, esto porque es en ella donde el hombre puede alcanzar la autarquía, y, en consecuencia, con más facilidad la virtud y la felicidad (cf. Pol., 1.1, 1252 b 28-1253 a 35), por ello la ciudad es una comunidad que tiene por finalidad ir más allá de las necesidades de subsistencia y aspira a la excelencia humana.

Retomando la cita, el que para Ar. La ciudad sea asimismo por naturaleza anterior a la familia y a cada uno de nosotros. – “el todo, en efecto, es necesariamente anterior a la parte”(Pol., 1.1, 1253 a 19-21) - implica que es más perfecto el todo en el que el hombre se desarrolla como libre que la existencia del hombre mismo, puesto que la excelencia humana asume necesariamente el hecho de la vida de la especie humana, mientras que la subsistencia de la vida de la especie no implica la excelencia o la virtud humana. Por ello, de acuerdo con Ar., quien no vive dentro de una ciudad *es una bestia o es un dios* (Pol.,

convivencia entre los hombres libres e iguales la que crea la ciudad en sentido estricto y, al mismo tiempo, es la creación misma de la ciudad la comunidad creada para poder llevar una vida adecuada al libre.

3.2.2. *El hombre como animal político*

Antes de definir qué quiere Ar. al afirmar que el hombre es un animal político, es de advertirse que la famosa frase aristotélica implica que la *pólis* es una realidad anterior a “lo político” como cualidad del hombre; es difícil determinar hasta qué punto la *ciudad* es anterior a *lo político*, y hasta donde es *lo político* como característica del hombre la “fundadora” de “la *pólis*”. Para Ar.:

“El por qué sea el hombre un animal político, más aún que las abejas y todo animal gregario, es evidente. La naturaleza –según lo hemos dicho- no hace nada en vano; ahora bien, el hombre es entre los animales el único que tiene palabra «λογον». La voz «φωνη» es señal de pena y de placer, y por esto se encuentra entre los demás animales (cuya naturaleza ha llegado hasta el punto de tener sensaciones de pena y de placer y comunicarlás entre sí).

Pero la palabra «λογος» está para hacer patente «δηλουν» lo provechoso y lo nocivo, lo mismo que lo justo y lo injusto; y lo propio del hombre con respecto a los demás animales es que él sólo tiene la percepción -αισθησιν- de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto y de otras cualidades semejantes, y la participación común en estas percepciones es lo que constituye «ποιει» la familia y la ciudad” (Pol., 1.1, 1253 a 8-18)

Como lo expresa la cita, el núcleo de lo político está en un lógos que es común a varios hombres sobre la percepción de lo bueno y de lo malo, y de lo justo y de lo injusto⁹⁷, y tal parece que en ese sentido dichos juicios son fruto de la razón. Además, si se relaciona esto con lo anterior se entiende que la capacidad de determinar lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, entre hombres libres e iguales es posible porque éstos tienen y diánoia. En consecuencia, el deliberar y el discurrir intelectual se hacen

1.1, 1253 29). Es interesante considerar estas reflexiones aristotélicas, porque a partir de ellas es posible afirmar que la razón, como lo más propio del ser humano, depende directa y necesariamente del vínculo que existe entre los hombres (lo cual, por lo demás, coincide con las conclusiones de muchos pensadores del S. XX tales como Bubber, Marcel, Levinas, etc.-, lo mismo que con algunas líneas del psicoanálisis, muy claramente en Lacan; e inclusive también con la propuesta de la comunidad ideal de Habermas-. Dichas conclusiones consisten en sostener que lo más propio del hombre es ser un “ser de relación”, o la “intersubjetividad”, o “las relaciones interpersonales” a partir del lenguaje).

⁹⁷ A esta *percepción común* se le puede denominar “vínculo político”.

patentes mediante la palabra como algo capaz de expresar placer y al dolor, justicia e injusticia y determinar qué es lo bueno y qué es lo malo. Es gracias al lógos capaz de discernimiento y de raciocinio de “muchos” libres que es posible construir una percepción común nueva (en este caso, la propia de los griegos) y no meramente “recibida”, que es capaz de agrupar a los hombres en una comunidad política, en cuanto ellos así lo desean, lo eligen y lo hacen. En consecuencia es en la pólis donde las actividades propias del libre se desarrollan o son capaces de aparecer (como lo hizo el propio ejercicio de la filosofía).

En la cita, el verbo *hacer* «ποιεω» comunica que tanto la familia como la ciudad proceden del diálogo a manera de exterioridad⁹⁸, pues es a través del vínculo político, que los hombres establecen mediante el diálogo con el lenguaje, que se *logra* la ciudad (es decir, que se crea *la ciudad* cuando los libres hablan entre sí y eligen llevar un modo de vida dirigido a la justicia). Consecuentemente, los *modos* de familia o de comunidad política proceden de la “participación común”; y, por tanto, es posible entender la cultura como exterioridad conformada a partir del diálogo para *la vida propiamente humana*.

4. Conclusiones

El libro primero de *Política* permite ver cómo el tópico de la libertad en Aristóteles es un punto fundamental para comprender la especificidad de lo político; primero, al distinguirse de “lo despótico” y, después, definiendo qué es lo que se debe entender por “político”. La profundización en qué se ha de entender por *hombre libre* ofrece un claro argumento a favor de que los hombres *por naturaleza* son más, menos o nada aptos para deliberar; en consecuencia el primer argumento *a favor* de la libertad como categoría antropológica es un grado de aptitud innata de la razón (y aquí nuestro autor se refiere directamente a la capacidad deliberativa y discursiva de la razón). De acuerdo con lo anterior, el libre es tal porque tiene una capacidad *nata* que le permite ser de sí mismo; y que, por tanto, si el libre fuese de otro por cualquier circunstancia lo sería de manera injusta. No obstante lo anterior, la actividad prototípica del libre se distancia de lo *meramente natural* y su finalidad no es la subsistencia de la vida, sino alcanzar en la comunidad política una *vida-buena* (pues la vida conforme con la virtud *no ocurre por*

⁹⁸ Es decir, el modo de “construcción social” de las instituciones se determina a partir del diálogo de los que deciden cómo debe ser la sociedad en la que viven.

naturaleza cf. EN, 2.1, 1103 a 16-27). En consecuencia con esto, ya se puede vislumbrar que la libertad y su ejercicio, como cualidad antropológica y *práxis* respectivamente, no dependerá únicamente de la *phýsis* sino de una serie de condiciones propias de la vida de la *pólis* que son determinadas por los seres humanos que conforman dicha comunidad (por ello, como se ve más adelante, el modo de organización gubernamental y la educación de cada *pólis* podrá favorecer u obstaculizar la libertad individual y/o comunitaria).

Aunque es verdad que *la pólis* griega ha sido ingenuamente exaltada (olvidando sus vicisitudes y su poca duración en sentido estricto como organización social⁹⁹), se puede reconocer en el texto de Aristóteles que la *pólis* griega trataba de funcionar mediante instituciones para que el ser humano fuera *libre* (aunque esto sólo se pudiera predicar de *algunos*). La construcción cultural de la polis, es decir, el surgimiento de *lo político*, se ha de entender como el logro de una comunidad que entiende al *lógos* como *capacidad para hablar ante y en la comunidad, decidiendo determinarla de un modo específico*, es decir, la meta de la decisión de establecer comunidades de hombres libres es lograr una pluralidad en el discurso que tenga por fin la justicia (“La justicia es algo que se da en la ciudad, ya que la administración de justicia, o sea el juicio sobre lo que es lo justo, es el orden de la comunidad política” (Pol., 1.1, 1253 a 38-39). En consecuencia, el libre también ha de entenderse como aquel que, en cuanto (1) se pertenece a sí mismo y no a otro; (2) es fin para sí mismo, y nunca medio para otro; (3) es capaz de deliberar porque tiene la capacidad innata de pensar de manera lograda; y (4) está llamado a la vida de la autarquía y virtuosa de la comunidad, es decir, a la virtud, a la justicia y a la felicidad¹⁰⁰.

⁹⁹ Aún la democracia ateniense, la más alabada, tiene una historia poco afortunada. Baste para esto la *Constitución de los atenienses* de Aristóteles.

¹⁰⁰ Que son precisamente los temas del L. VII, y VIII, de *Política* donde Ar. intenta definir cuál es el gobierno ideal.

Capítulo II

Libro III (cap. 1-4) de *Política*: «La libertad» como fundamento de la ciudadanía

1. Introducción

En el capítulo I se ha estudiado lo relativo al ἐλεύθερος en el libro I de *Política*. Las razones por las que el capítulo I es un trabajo que se ocupa exclusivamente del libro I son dos: una, que en éste se puede precisar con mayor exactitud el significado del término; dos, que el primer libro de *Política*, como introductorio, es el sostén de los demás libros que componen la obra.

El capítulo I concluye que bajo la expresión *hombre libre* se entiende aquel que:

- (1) se pertenece a sí mismo; y que, por tanto, no es medio para ningún otro hombre,
- (2) es capaz de deliberar, pues posee, más que cualquier otro miembro de la casa, la βουλή; y, también, que tiene pensamiento discursivo de manera perfecta (διάνοια),
- 3) en cuanto que no es instrumento de nadie y tiene la capacidad intelectual perfecta, es capaz de proponerse fines más allá del ámbito de la necesidad de subsistencia¹⁰¹ y,
- (4) en este sentido es posible afirmar que hay fines que se propone el ser humano que implican la libertad, y quizá, con mayor claridad, se deba entender que la *vida libre* es aquella que se ha propuesto el hombre como propia de *la pólis*¹⁰².

Ahora bien, puesto que esta comprensión procede únicamente del libro I de *Política*, la tarea que ahora se debe realizar es indagar lo respectivo al *hombre libre* en

¹⁰¹ Aristóteles establece en EN que para abordar *lo humano* debe abandonar la consideración de la vida meramente vegetativa y de la sensitiva, para indagar de la vida que se acompaña de razón: “El vivir, con toda evidencia, es algo común aun a las plantas; mas nosotros buscamos lo propio del hombre. Por tanto es preciso dejar de lado la vida de nutrición y de crecimiento. Vendría en seguida la vida sensitiva; pero es claro también que ella es común aun al caballo, al buey y a cualquier animal. Resta, pues, la que puede llamarse vida activa de la parte racional del hombre, la cual tiene a su vez dos partes: una, la que obedece a la razón; otra, la que propiamente es poseedora de la razón y que piensa. Pero como esta vida racional puede asimismo entenderse en dos sentidos, hemos de declarar, en seguida, que es la vida como actividad lo que queremos significar, porque éste parece ser el más propio sentido del término. Si pues *el acto del hombre es la actividad del alma según la razón*, o al menos no sin razón «εἰ δὴ ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου»(...) se sigue que el bien humano resulta ser una actividad del alma según su perfección; y si hay varias perfecciones según la mejor y la más perfecta, y todo esto, además, en una vida completa” (EN, 1097 b 33-1098 a 18). Asimismo, en *Política* Aristóteles reafirma el carácter de la comunidad política como aquella que, aunque asume a la familia como la comunidad en la cual se cubre aquello que es necesario para la subsistencia, se especifica por el logro de la *vida buena* «εὖ ζῆν» (cf. Pol., 1.1, 1252 b 28-1253 a 25. Las cursivas son mías).

¹⁰² Puesto que en sentido estricto, para Aristóteles, únicamente hay hombres libres si hay *polis* y porque, de igual manera, sólo si hay hombres libres se puede dar en sentido estricto la ciudad (como una comunidad que rebasando el ámbito de la subsistencia y la asociación, se propone la *vida buena*).

el resto de obra. Así, el propósito de este trabajo es determinar (1) si el término ἐλευθερία o ἐλεύθερος es comprendido por *Aristóteles* sólo en función del concepto *hombre libre* y (2) cuáles son las actividades propias del libre que *Aristóteles* estudia en las otras partes de la obra¹⁰³.

Antes de comenzar a llevar a cabo este propósito es conveniente apuntar que existe una polémica en torno al orden que debiese tener la secuencia de los libros que componen *Política*. Los argumentos a favor de un determinado orden u otro giran alrededor de la finalidad y el método de *Política*¹⁰⁴. A partir de esta problemática (que

¹⁰³ Esto último porque el objetivo del libro I de *Política* es enunciar los tipos de comunidad que conforman la *pólis* y estudiar las relaciones propias de la familia. En consecuencia, aunque las características del hombre libre están enunciadas en el libro I de *Política*, este texto no profundiza en cuáles son las actividades propiamente libres, esto es, de las actividades propias de los libres dentro de la comunidad libre o *pólis*.

¹⁰⁴ Algunos, como por ejemplo *Julián Marías*, consideran que el “orden legítimo” debe establecerse dándole prioridad a la finalidad de *La política*, a saber, proponer un *modelo paradigmático de ciudad*, y proponen que después del libro III deben ponerse los libros VII y VIII, y adjuntar, a modo de epílogo, los “libros casuísticos” (IV, V, VI). *Julián Marías* fundamenta su postura, según sus propias observaciones, primero, retomando la opinión de la traducción de *La política* de Newman (1887) y, segundo, tomando en cuenta algunas afirmaciones de Jaeger. Éste último en su libro *Aristóteles* expone cómo el proyecto político primigenio de Aristóteles (estrechamente relacionado, según Jaeger, con el de Platón) se ve súbitamente “complementado” con la recolección de las 158 constituciones -cf., Jaeger, (2000), p. 302-315 y Marías, (1997), p. XXXVIII-XLII.

Otros consideran que se puede comprender la continuidad de los libros tal y como ha llegado a nuestros días, no tanto por su continuidad genética, sino por su contenido. Tal es el caso de Barker (1958), quien opina que el orden es correcto, y que la propuestas de la mejor *pólis* fueron establecidas a partir de estudiar los *modelos histórico-culturales* de las diversas constituciones estudiadas, para finalmente exponer el “ideal” de *lo político* (cf. p. xxxviii-xxlvi). Así por ejemplo, según Düring (1990) los escritos que constituyen *La política* pertenecen al segundo periodo de Aristóteles en Atenas, entre el año 335 y el 322 a. C., por lo que la considera una obra tardía; aunque los libros VII y VIII parecen más bien de un periodo más cercano al tiempo en que Aristóteles estuvo en la Academia (siguiendo la perspectiva de Jaeger, (2000), p. 302-207; la tesis fundamental de J. es que el libro I de *Política* no concuerda con los conceptos platónicos). Los libros IV-VI forman una unidad, al parecer posterior, pues en el libro V se menciona la muerte del rey Filipo (336/335 a. C.). La gran mayoría de los estudiosos apoya que los distintos libros muestran el pensamiento aristotélico en diversas etapas, asumiendo que el contenido de algunos libros se acercan más a una perspectiva platónica; otros parecen asumir una metodología que se relaciona con la etapa de consolidación y madurez en Aristóteles, opinión ésta propia de Newman, Willamovitz, Barker y Jaeger, por nombrar sólo algunos -cf., Jaeger (2000), p. 302-207 y Barker (1958), p. xxxviii-xxlvi-, tesis cuyo fundamento radica en que Aristóteles es consciente, al realizar su proyecto político-ético, de que para llegar a la propuesta del estado ideal es propio, según su objeto, remitirse a la experiencia, porque en este tipo de saber no se puede llegar a conclusiones necesarias atemporales, sino que la *pólis*, en cuanto construcción *poiética* de la acción humana, es propiamente un resultado electivo y dinámico (la justificación de esto se encuentra, tanto al final de la *Ética nicomaquea* cf., EN, 10.10, 1181 b, como el inicio del L. IV de *La política* Cf., Pol., 4.1, 1288 b 10-40). Precisamente porque este argumento aparece de manera explícita en estos últimos fragmentos mencionados que concuerdo con la opinión de Barker (sobre las otras enunciadas). Si bien, no dudo que los libros de *Política* no coincidan en su orden con su creación cronológica, me parece que el orden responde a la preocupación de Aristóteles, la cual incluye, e implica, su método (pues para Ar. es importante en el saber que involucra a la teoría con la acción o producción concreta estudiar “los casos” en los que dicho saber o conocimiento se *hace o se torna* “real” –así, por ejemplo, para el estudio de la justicia es conveniente tomar en cuenta “casos” justos e injustos). Al parecer esta última idea, la postura con la que concuerdo, va siendo considerada como la más sensata, como lo muestra el estudio de la *Política* de Kraut (2002), cf., p. 187-191.

tiene que ver, de hecho, con el contenido de los libros¹⁰⁵), he trazado las divisiones temáticas que componen este trabajo. En seguida me explico.

La metodología y la finalidad de *Política* pueden comprenderse como aparentemente discordantes, una en relación con otra, porque el método que utiliza Aristóteles incluye el estudio de las *constituciones* de varias ciudades en el cual aparecen descripciones y consejos sobre modos de gobernar *contrarios a la virtud*¹⁰⁶, y esto parece ser opuesto a la finalidad de nuestro autor que determinar cuál es *la constitución mejor*¹⁰⁷.

Para Aristóteles, el conocimiento de *lo político* debe proponerse conocer cómo actúan los hombres en circunstancias dadas de acuerdo con la experiencia histórica, tanto como indagar cuál es la mejor constitución posible y probable con base en la sabiduría de qué es lo excelente para el ser humano (según lo que éste pueda ser y, por tanto, deba alcanzar), a pesar de la tensión que pueda implicar esto (pues parece ser que en general hay una distancia importante entre el carácter que el hombre suele tener y el que *debiere* poseer). Consecuentemente, al estudiar lo propio del hombre libre en

¹⁰⁵ Ross (1975) realiza un preciso comentario al respecto, haciendo ver que la disputa descansa en si Ar. es un 'realista' o un 'idealista' (lo que yo he pensado que tiene que ver con el método se corresponde con la concepción denominada 'realista' por Ross, la que he indicado que jerarquiza el fin de la indagación filosófica sobre la pólis viene a ser lo que Ross denomina como 'idealista'): "the question of the proper order of the books of the *Politics* has been much bedeviled by the labeling of some books as realistic and of others as idealistic, and by the assumption that Aristotle passed from an idealistic period to a realistic one. Both in adumbration of the scheme, in the execution of it, and in the additions made to it, idealism and realism are in fact present hand in hand. Aristotle knew that any sketch of an ideal state will be worth nothing if it is not based on a knowledge of human nature and of the ways in which different types of constitution work out in practice" (p. 7).

¹⁰⁶ Así Aristóteles al indagar sobre los hechos históricos de las ciudades realiza afirmaciones que explican cómo gobierna un tirano y conserva su gobierno: "Las tiranías eran entonces más frecuentes que ahora (...) como las ciudades no eran grandes en ese tiempo, y el pueblo vivía en el campo ocupado en sus trabajos, los dirigentes del pueblo, si tenían aptitudes militares, aspiraban a la tiranía; y esto solían hacerlo ganándose la confianza del pueblo, siendo la base de esta confianza la enemistad que mostraban contra los ricos. Así lo hizo Pisístrato en Atenas (...) Dionisio a su vez fue mirado como digno de la tiranía por sus acusaciones contra Dafneo y los ricos, por cuyo odio fue tenido como amigo del pueblo" Pol., 5.5, 1305 a 15-29. Son precisamente este tipo de observaciones hechas por Aristóteles en las que se fundamenta la opinión de que Aristóteles influyó a pensadores que se consideran dentro de la *Filosofía política*, como Maquiavelo (2000): "Es necesario que quien dispone una República y ordena sus leyes presuponga que todos los hombres son malos, y que pondrán en marcha sus perversas ideas siempre que se les presente la oportunidad de hacerlo libremente...", I, 3, p. 40, según el florentino (2005) la manera de hacer perdurar a un pueblo es mantener bajo control las pasiones de los hombres por medio de diferentes argucias: "a un príncipe le conviene contar con la amistad de su pueblo, de lo contrario no tendrá remedio alguno en la adversidad" cáp. IX.), pero que sin embargo no parecen pertenecer a la línea aristotélica. Otras afirmaciones que hace Aristóteles que pueden considerarse como influencia a estos autores son: "La maldad de los hombres es insaciable" (Pol., 2.4, 1267 b 1-2) "El deseo [de honor] – ἐπιθυμία – es por su naturaleza infinito" (Pol., 2.4, 1267 b 4)

¹⁰⁷ "hemos de esforzarnos ya en tratar de la constitución mejor" (Pol., 3.12, 1288 b 3-4). "A quien haya de hacer una adecuada investigación de la constitución mejor, le será forzoso definir en primer lugar cuál es la vida más digna de escogerse – τίς ἀρετωτάτος βίος –" (Pol., 7.1, 1323 a 14-16)

Política se encuentran dos tipos de textos, (1) unos, en los cuales se expone cómo han actuado los hombres históricamente y, (2) otros, que proponen cómo debe o debería actuar el hombre libre para llegar a ser virtuoso y conformar una ciudad igualmente virtuosa o excelente.

Así puestas las cosas, el estudio sobre el *hombre libre* en el resto *Política* se divide en tres puntos que se corresponden casi por entero con el orden tradicional o clásico¹⁰⁸, que es el que he preferido para leer *Política*, a saber, (1) *libro III (cap. 1-4, 1274 b 30-1279 a 25): La libertad como fundamento de la ciudadanía*, (2) *libros II, III (cap.5-12, 1279 a 26-1288 b 5), IV, V y VI: Los usos de la libertad en la “realpolitik”*, (3) *libros VII-VIII: La libertad como elemento indispensable en el proyecto ideal de pólis o sobre la libertad como “soporte” de la excelencia (o virtud humana)*.

Ahora bien, puesto que tanto el contenido que se refiere a *lo político* en su devenir histórico (punto 2), como el que propone el *mejor modo de ser de la pólis* (punto 3), se fundan en la definición de la ciudad del libro III que menciona que la *pólis* es un conjunto de ciudadanos, el desarrollo de este capítulo comienza con la parte del libro III que aborda el tema de la *pólis* y del *polítēs*¹⁰⁹. A su vez este estudio, con el propósito de ser más claro, se desarrolla en dos capítulos. En éste, el capítulo dos de la tesis, se expone, según correspondencia con el párrafo anterior, el punto 2 (*Libro III, cap. 1-4, de «Política»: La libertad como fundamento de la ciudadanía*), y en el siguiente, el

¹⁰⁸ Este orden es el elegido por Gómez Robledo. Algunos han denominado al orden tradicional como clásico, el cual no realiza inversión alguna y que, consecuentemente, permite una continuidad numérica lineal en el orden de *Política* según la numeración de Bekker. En las ediciones en español se pueden encontrar los siguientes órdenes:

- La ordenación «clásica», seguida por Gómez Robledo, está enumerada de la siguiente manera: I: 1252a-1260b, II: 1260b-1274b III: 1274b-1288b IV: 1288b-1301a, V: 1301a-1316b VI: 1316b-1323a, VII: 1323a-1337a. VIII: 1337a-1342a
- La ordenación que pone a los libros sobre el gobierno ideal y la educación antes de los libros que retoman el estudio histórico de las diversas constituciones. Dentro de éstas está la de Azcárate en 1874 (esta traducción es del francés) es la siguiente: I: 1252a-1260b, II:1260b-1274b, III: 1274b-1288b, IV: 1323a-1337a V:1337a-1342a,VI: 1288b-1301a ,VII: 1316b-1323a, VIII: 1301a-1316b; y la de Julián Marías (traducción directa del griego) en 1951: I: 1252a-1260b. II: 1260b-1274b. III: 1274b-1288b. IV: 1323a-1337ª. V: 1337a-1342 a. VI: 1288b-1301 a. VII: 1301a-1316b. VIII: 1316b-1323a. Esta información fue obtenida de <http://www.filosofia.org/ave/001/a240.htm> en enero 9 del 2008.

Sobre la aseveración anterior *casi por entero*, me refiero a que primero analizaré parte del libro III antes de abordar al libro II de *Política*, esto porque el libro II y la segunda parte del libro III consideran situaciones propias del devenir político, mientras que la primera parte del libro III (Cap. 1-4) se dedica a definir al ciudadano para abordar los diversos tipos cualitativos de ciudad.

¹⁰⁹ Pues, como se ha dicho, el libro II de *Política* será abordado en el siguiente capítulo, pues su tema es indagar sobre ciertas propuestas *políticas* (tanto las de índole filosófica, como las propuestas por diversos políticos conocidos en la época de Ar.).

capítulo tres, los puntos 2 y 3 antes mencionados (*Libros II, III -caps. 5-12- y IV-VIII: Del estudio crítico hacia la propuesta de la pólis excelente*).

Además de lo anterior, he de hacer notar al lector que el término *eleuthería* es utilizado por Aristóteles de manera casi accidental o al menos no-intencional en *Política*, es decir, cuando se apela en *Política* a la libertad «ἐλευθερία» o al hombre libre «ὁ ἐλεύθερος» se hace porque el “estado” de libertad es propio de los ciudadanos, es decir, de aquellos que conforman cualitativamente la *pólis*, no porque la libertad sea en sentido estricto su tema de estudio. Debido a ello, y con el propósito de que el presente trabajo sea lo más riguroso posible, comienzo analizando los textos en los cuales aparece algún término derivado o relacionado con las palabras *eleuthería* o *eleútheros* para, posteriormente, indicar de qué modo el estudio de los libres, lo libre o la libertad se relaciona con la *pólis*. Es importante dejar en claro que esto último obedece a que, aunque el tema de la presente investigación sea qué se puede entender por libertad en Aristóteles, el tema propio de *Política*, en cuanto que obra entera, es la *pólis* para determinar cuál es el mejor tipo de vida para ésta y el ser humano.

2. Libro III (Cap. 1-4): La libertad como fundamento de la ciudadanía o la ciudadanía como actividad propiamente libre

2.1. Textos en los que aparece el término *eleuthería* o *eleútheros*

Los términos en relación con las palabras *eleuthería* o *eleútheros* aparecen dieciséis veces en el Libro III de *Política*, pero en los primeros cuatro capítulos únicamente cinco veces en tres pasajes¹¹⁰. En cada uno de éstos se encuentra de manera implícita el tema del libro III, a saber, la cualidad o determinación específica de cada una de las ciudades a partir del carácter de los ciudadanos que las conforman.

En el primer pasaje aparece tres veces el término que se investiga:

“Hay, con todo, otro mando por el que se impera sobre los iguales en nacimiento y sobre los **hombres libres** (y es a éste al que llamamos mando político) «τῶν ὁμοίων τῷ γένει καὶ τῶν ἐλευθέρων. ταύτην γὰρ λέγομεν εἶναι τὴν πολιτικὴν ἀρχήν», que el gobernante debe

¹¹⁰ Las cuáles están en los caps. 2, 3 y 4 del libro III de *Política*.

aprender como gobernado, como se aprende a mandar la caballería sirviendo en la caballería, y a mandar como general sirviendo bajo el general y siendo jefe de un regimiento o de un escuadrón. De aquí que con razón se diga que no se puede mandar bien sin haber antes obedecido. Y por más que sea diferente la virtud correspondiente a una y otra función, el buen ciudadano debe tener conocimiento y la capacidad tanto de obedecer como de mandar. Ésta es pues la virtud del ciudadano: ser entendido en **el gobierno de los hombres libres** en uno y otro respecto «το την τῶν ἐλευθέρων ἀρχὴν ἐπίστασθαι ἐπ' ἀμφοτέρω». Ahora bien, ambas virtudes son propias del hombre bueno, por más que la templanza y la justicia del gobernante sean específicamente diferentes de las de los gobernados, no obstante ser éstos **hombres libres** «καὶ γὰρ ἀρχομένου μὲν ἐλευθέρου δε δῆλον ὅτι οὐ μίαν ἂν εἶη τοῦ ἀγαθοῦ ἀρετὴ»; por lo cual es claro que la virtud del hombre bueno, por ejemplo, su justicia, no puede ser una misma cuando gobierna y cuando es gobernado” (Pol., 3.2, 1277 b 8- b 21)

Las tres veces en que aparecen términos relacionados con la libertad o lo libre aluden a las relaciones entre aquellos que constituyen la *pólis* en cuanto *pólis*, es decir las relaciones entre libres que aparecen expresadas en la cita son propias de la comunidad de la ciudad y no de las comunidades pre-políticas (como el hogar y el municipio, de las cuales se habló en el capítulo I). Además, en el texto anteriormente citado, se pueden encontrar tres ideas importantes; cada una de las cuales está relacionada con una afirmación en torno al término *eleútheros*. Éstas son:

(1) El gobierno político, es decir, el que se da en la comunidad denominada como *pólis*, es el que se establece sobre hombres iguales y libres.

(2) Puesto que la ciudad es un conjunto de ciudadanos, es decir, de hombres libres y en ella se requiere un gobierno que ordene la ciudad hacia la autarquía, todos los ciudadanos deben saber lo relativo al mando y a la obediencia. Es decir, Aristóteles afirma que el gobierno de la *pólis* es de libres entre libres, no de libres sobre esclavos o sobre los “parcialmente libres” (como era el caso de la mujer en la comunidad doméstica o casa), en consecuencia, la razón del porqué uno mande y el otro obedezca será resultado de una simple rotación o elección entre todos los libres. Ahora bien, cuando Aristóteles indica que la virtud del ciudadano es conocer lo propio del gobierno de los libres, van implicadas varias cosas: En primer lugar, se excluye un dominio

despótico donde el gobernado únicamente obedezca. En segundo lugar, puesto que los libres se caracterizan por tener *diánoia*, se enuncia que todos, de hecho, tienen cierto poder, mismo que se manifiesta en el diálogo propio del hombre que conforma la *pólis*¹¹¹. En tercer lugar, se hace patente que para saber mandar hay que saber obedecer y que, por tanto, podemos decir que Aristóteles está afirmando la necesidad de forjar un carácter fundado en la práctica de ciertos quehaceres con el fin de hacerse mandar por el libre al que se le ha delegado el gobierno, tanto como de hacerse obedecer mediante la palabra, es decir, con el acuerdo de todos los libres (lo cual es requerimiento para que haya gobierno político, pues al ser la fuente del poder de la ciudad el *lógos* de los ciudadanos, la legitimidad del gobierno depende de la opinión de los libres¹¹²).

(3) Aunque todos los libres han de tener las mismas capacidades, éstas deberán ejercerse en correspondencia con el rol social que un libre esté desarrollando dentro de la *pólis*. Ahora bien, en este punto es conveniente distinguir entre el poder de juicio y deliberación que tienen los hombres libres como ciudadanos y la eficacia que requiere el gobierno. Así, lo propio del gobierno entre libres tendrá que considerar que los gobernados conforman activamente el poder¹¹³, es decir, quien gobierne una ciudad debe entender, que el vínculo político forjado por la comunidad política es el principio que legitima su poder, y que únicamente en esta medida los libres gobernados deben obedecer al libre que es buen gobernante.

En todas estas observaciones se comienza a comprender la complejidad de la actividad libre, al tiempo que se hacen patentes varias dificultades, a saber, quién debe ser libre o quién natural y efectivamente puede ejercer su libertad en la *pólis*. Para

¹¹¹ Lo cual está en perfecta concordancia con la definición que hace Aristóteles del hombre como *animal político* (cf. *PI*, cap. I, 3.2.2; *Pol.*, 1.1, 1253 a 8-18).

¹¹² Es por ello que una de las características propias de la ciudad para Ar. es la pluralidad; los libres al pertenecerse a sí mismos y opinar conforman una unidad política donde cada uno se puede distinguir. Esta distinción individual-comunitaria es reconocida como un *plus* para alcanzar el bien común (por ello nuestro autor juzga que, en general, es mejor un gobierno de muchos que de uno; asimismo la pluralidad como una característica buena de la ciudad se puede observar si se tiene en cuenta que una de las principales críticas del estagirita a *República* –por tanto a Sócrates en la pluma de Platón–, es que se piensa en la *pólis* como una familia a fuerza de unificarla (cf. *Pol.*, 2.2, 1263 b 30-1264 a 10).

¹¹³ Esto es interesante porque en muchas ocasiones al hablar del orden de las partes de un todo Aristóteles recurre a la división de las partes del alma (como se ha comentado en la cita del *Protéptico* cf., *PI*, cap. I, 2.2, p. 20) y, en consecuencia hay una parte que debe mandar en razón de su racionalidad, y hay otra que debe subordinarse a ésta en cuanto que es *no racional*. En el caso de la *pólis* todos los que son reconocidos como libres en su derecho y en su ejercicio conforman “la parte racional” de la ciudad; el que todos los libres tengan participación en el poder y todos, en cuanto libres, sean dueños de sí mismos, es lo que hace que la diversidad de la ciudad sea un tema complejo. En cierto modo se puede decir que ésta es la causa de que Aristóteles en el mismo libro III considera indispensable realizar un recorrido histórico para determinar por qué las ciudades difieren en su concepción sobre lo justo.

Aristóteles, es importante considerar que la ciudadanía verdadera es aquella que es libre porque está liberada de las actividades necesarias para la subsistencia (estando así posibilitada para deliberar y decidir qué es lo justo y lo injusto, políticamente hablando). Es precisamente esta última idea la que aparece implícita la cuarta vez que aparece un término relacionado con libertad o el libre:

“La ciudad perfecta no hará ciudadanos a los obreros; y suponiendo que los haga, la virtud que hemos dicho ser propia del ciudadano no podrá predicarse de todos, ni sólo del hombre *libre* «ἐλευθέρου» en cuanto tal, sino *sólo de aquellos que están exentos de trabajos necesarios*” (Pol., 3.3, 1278 a 8-15. Las cursivas son mías)

Esta cita sugiere que los auténticamente ciudadanos son aquellos que son libres porque tienen tiempo disponible para ser dueños de sí mismos y no ser un instrumento o medio de algún otro hombre en lo concerniente a la conformación de la *pólis*. Es conveniente afirmar que para Aristóteles el ser libre no sólo implica la capacidad racional (como se ha mencionado), sino, también disponer del tiempo suficiente¹¹⁴ para poder participar efectivamente en las decisiones¹¹⁵ que determinan el modo de ser de una *pólis*¹¹⁶. El ser libre, el estar liberado, se refiere a tener cubiertas las exigencias propias para mantener la vida, es decir, el no tener que dedicar la vida a los trabajos necesarios para subsistir, implica que la actividad del varón libre está dirigida, sobre todo, a realizar juicios, deliberación, pensamiento discursivo y virtud moral en concordancia con la autarquía propia de la ciudad¹¹⁷.

¹¹⁴ De hecho, es por ello que el ámbito de lo doméstico tiene por finalidad cubrir las tareas requeridas para lograr la subsistencia; únicamente un hombre que ha sido *liberado de las tareas que permiten la subsistencia*, puede llevar a cabo acciones que sean propiamente fines y no medios.

¹¹⁵ Estas decisiones, por estar más allá de la mera necesidad y ser fruto de la deliberación () y del pensamiento discursivo (*diánoia*), se pueden considerar como específicamente libres. La deliberación en torno a cómo cubrir las necesidades y alcanzar la vida de suficiencia material, aunque es acogida por la ciudad, es más bien característica de la familia y del municipio.

¹¹⁶ Esta idea concuerda con la definición que realiza Aristóteles en *Política* en el libro III sobre el ciudadano o *polítēs*, a saber: “<se llama> ciudadano al que tiene derecho de participar en el poder deliberativo o judicial de la ciudad-ὅ γὰρ ἔξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς ἢ κριτικῆς, πόλιτην ἤδη λέγομεν εἶναι-” (Pol., 3.1, 1275 b 19-20). En el siguiente punto de esta investigación se explica con mayor detenimiento cómo la ciudadanía depende de la libertad, y cómo la libertad requiere de la *pólis* para poder ser ejercida por los hombres.

¹¹⁷ Como se ha mencionado en el capítulo anterior, la ciudad es aquella comunidad que ha surgido para el logro de la vida buena y cuya característica es el logro de la autocracia (cf. PI, cap. I, 3.2.1). La cita de *Política es*: “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 las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien –οὐσα δε του εὖ ζην-. De aquí que toda ciudad es por naturaleza, si también son las comunidades primeras. La ciudad es el fin de aquéllas, y la naturaleza es fin. En efecto, lo que cada cosa es, un[a] vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza, (...) Por otra parte, aquello por lo que una cosa

Aristóteles utiliza un término derivado de *eleútheros* por quinta vez, en la 1ª. parte del libro III, al estar estudiando los modos de gobierno que puede tener una *pólis*, dejando en claro que el gobierno auténticamente político es aquel que considera la libertad de los ciudadanos como el verdadero poder de la ciudad. Si se diera el caso contrario, es decir, si hay un gobierno en una *pólis* donde no se considere o trate al ciudadano como libre, entonces no habría propiamente mando político sino, más bien, dominio despótico y, por tanto, la vida que llevarsen dichos hombres no sería, en sentido estricto, política:

“Es claro, por consiguiente, que las constituciones que tienen en mira el interés público, resulten ser constituciones rectas de acuerdo con la justicia absoluta; y que en aquellas en cambio, que miran exclusivamente al interés particular de los gobernantes, son todas erradas, como desviaciones que son de las constituciones rectas, ya que son despóticas, mientras que la ciudad, es una comunidad de **hombres libres** «ἡ δὲ πόλις κοινωμία τῶν ἐλευθέρων ἐστίν»” (Pol., 3.4, 1279 a 18-21)

De lo anterior se sigue que un gobierno en el cual los ciudadanos puedan ser efectivamente libres debe de excluir, tanto el despotismo (propio de la relación señor-siervo), como los impedimentos debidos a las actividades que implica la subsistencia humana, para así participar activamente en el juicio y la deliberación sobre los asuntos de la ciudad. Los hombres que desarrollen actividades libres y consideren éstas como un deber y derecho, serán los que defiendan un gobierno que mire por el bienestar de todos los libres; y estos hombres serán los llamados ciudadanos. Cualquier gobierno que se pretenda político, pero que no vea por los intereses de los ciudadanos, no sólo no se encamina hacia la autarquía, sino que ejerce un gobierno contrario a la libertad, o sea, un gobierno despótico. En consecuencia, la diferencia entre el gobierno político, de hombres libres entre libres, y el poder despótico, de tiranos sobre otros sometidos, es la medida de autarquía y de libertad de los ciudadanos. Es decir, únicamente en una ciudad donde los ciudadanos utilicen su *praxis* y su *diánoia* se puede ejercer un gobierno político.

Ahora bien, en los textos aquí analizados, el ejercicio del libre como libre se refiere particular y propiamente a las actividades que determinan y mantienen a una

existe y su fin es para ella lo mejor, en consecuencia, el poder bastarse a sí mismo es un fin y lo mejor (...) Todas las cosas se definen por su obra y su potencia operativa, de modo que cuando éstas no son ya lo que eran, no deben las mismas cosas decirse tales.” (Pol., 1.1, 1252 b 28-1253 a 25).

ciudad como comunidad autárquica. En este sentido, el actuar del libre es un quehacer que se realiza por deber y obligación para con la ciudad; y a aquellos que actúan así se les denomina ciudadanos. Una vez aclarado esto, a partir de analizar los textos que utilizan términos derivados de *eleuthería* o de *eleútheros* ya analizados, es conveniente profundizar sobre el concepto de ciudadano; para, posteriormente, comprender de qué modo el libre es con-causa con otros libres de la determinación y el devenir propio de cada ciudad (idea que permitirá comprender por qué se habla de los usos de la libertad en la *realpolitik*¹¹⁸).

2.2. *Eleuthería y ciudadanía*

Una vez analizadas las cinco citas del Libro III del cap. 1 al 4 donde Aristóteles utiliza términos relativos a *eleuthería* o a *eleútheros*, es posible ahondar en el concepto de ciudadano (pues el verdaderamente ciudadano debe ser un libre). Es en la ciudad donde el libre es propiamente libre, porque es en la *pólis* donde la *praxis* y la *diánoia* de los hombres se manifiestan fuera del ámbito de la necesidad¹¹⁹, es decir, donde las actividades de los hombres tienen fines que van más allá de cubrir lo indispensable para la subsistencia; esto, no porque las necesidades del hombre desaparezcan, sino porque los seres humanos deliberan y piensan sobre la vida humana en términos de lo mejor. Es decir, los libres se plantean cosas que pueden ser de diverso modo, ante las cuales son capaces de elegir un modo específico y de llevarlo a cabo¹²⁰. Así, por ejemplo, aunque

¹¹⁸ Que corresponde al punto 2.2. del presente capítulo.

¹¹⁹ Cabe indicar aquí que cuando decimos que las actividades humanas rebasan el ámbito de la necesidad me refiero a las actividades humanas indispensables para que la vida se pueda mantener (es decir, para lograr la subsistencia). Aristóteles en *La metafísica*, explicando que esta ciencia es la *más libre* (Met., A, 1.2, 982 b), menciona que la naturaleza humana es *sierva en muchos aspectos* (Met., A, 1.2, 982 b 28-30), en consecuencia Aristóteles algunas ocasiones en *Política* utilizará *lo necesario* para referirse a aquello que es imposible que sea de otra manera, por contraposición con *lo libre* refiriéndose a aquellas actividades que realiza el hombre que se pueden hacer de diverso modo, como en el siguiente ejemplo: “hay cierta educación que debe impartirse a nuestros hijos, no porque es necesario, sino porque es noble y *liberal* «ὥς ἐλευθέριον καὶ καλήν»” (Pol., 8.3, 1338 a 31-33). Por esto en algunas ocasiones al utilizar *superando lo necesario* en torno a la actividad humana, me refiero a aquellas actividades que sobrepasan el nivel de la subsistencia; de cualquier modo, y con el fin de evitar cualquier posible confusión he tratado de expresar explícitamente que van más allá de *lo necesario para la subsistencia*.

Este sentido de necesario, como aquello que es *indispensable que no sea de otra manera*, es enunciado por Aristóteles en el libro Δ de *Metafísica* al enunciar qué se debe entender por necesario: “lo que no puede ser de otro modo de cómo es, decimos que es necesario que así sea” (Met., Δ, 5, 1015 a 33)

¹²⁰ Se puede sostener que para Ar. las cosas que son necesarias para la vida no están del todo sometidas a la deliberación; así lo manifiesta cuando indica que los seres humanos se aparean para reproducirse sin elección (cf. Pol., 1.1, 1252 a 25-30). El ámbito de las acciones indispensables para mantener la vida son

todos los hombres requieran configurarse en cierto orden para lograr la alimentación, la seguridad y la reproducción, los hombres libres que viven en una *pólis*, de acuerdo con Aristóteles, han encontrado mediante la deliberación el mejor modo posible para lograr esto (a diferencia de los bárbaros¹²¹), al grado que únicamente aquellos que pertenecen y constituyen cualitativamente una *pólis*, desde el punto de vista aristotélico, son libres y ejercen su libertad (e inclusive se proponen determinar cuál es la vida excelente y cómo sería posible alcanzarla).

El que el hombre pueda elegir entre varios modos de ser y lo ejerza es lo que manifiesta la libertad como característica humana, es decir, es porque el hombre elige a partir de su pensamiento y de su deliberación que se pertenece a sí mismo y no a otro. Así mismo, es en la medida en que una comunidad está conformada por hombres que actúan de este modo que la ciudad logra su propio fin, a saber, el bien vivir o la vida lograda.

2.2.1. *El ciudadano*

Puesto que el tema del libro III es la cualidad de la ciudad con base en la comprensión del papel que tiene en ella el ciudadano, el término de *eleuthería* o *eleútheros*, tal y como se ha visto hasta ahora, aparecerá vinculado esencialmente al de *polítēs* o *ciudadano*. Para Aristóteles es propio del estudio de la ciudad determinar quién es y cómo se es ciudadano, tarea que implica poder determinar quién es libre. Es posible afirmar que la libertad es el fundamento de la ciudadanía, o bien, que la ciudadanía es una actividad propia y exclusivamente “libre” si retomamos las capacidades específicamente libres, a saber, la *praxis* y la *diánoia*. La aseveración aristotélica que define a la ciudad como una comunidad de hombres libres e iguales, se sigue de sostener que:

consideradas por Ar. como las causas necesarias que explican el surgimiento de la comunidad humana, pero no de la comunidad política (pues ésta se distingue por ser autosuficiente y buscar la justicia cf. Pol., 1.1).

¹²¹ Así, como se ha mencionado en el libro I de *Política*, Aristóteles considera una aberración mantener a las mujeres como esclavas, tal y como lo hacen los bárbaros (cf. Pol., 1.1, 1252 b 1-9). La deliberación de los varones dentro del hogar, como se ha manifestado en el libro I, permite que el uso de la *diánoia* y de la *praxis* garantice un orden doméstico que permite de manera suficiente la creación de un espacio propiamente *político* en el cual se reúnan los *libres e iguales* para deliberar y elegir cómo han de vivir y ser gobernados.

La *pólis* es una comunidad que tiene por fin alcanzar la autarquía o el vivir bien (cf. Pol., 1.1, 1252 b 28-1253 a 25),

la autarquía o el vivir bien requiere de la capacidad de pensamiento discursivo o *diánoia* y de deliberación o (Pol., 1.2, 1253 b 4-5),

la *diánoia* y la son propias del hombre libre, *ergo*,

La *pólis* es una comunidad propia de los hombres libres¹²²

Cuando Aristóteles afirma que el gobierno político, es decir, el propio de la *pólis* es de *libres* e iguales, está implicando que la *pólis* es una comunidad en la cual se desarrolla la autarquía, la deliberación y el pensamiento discursivo. Ahora bien, en el libro I de *Política* se establece que para entender qué es *la pólis* es importante comprender cuáles son las partes de ésta; así, se menciona que la ciudad está compuesta de la familia y del municipio, pero que en sí misma es *otra cosa*, pues cada comunidad tiene un fin distinto (Pol., 1.1, 1252 b 28-1253 a 2). La familia es la comunidad donde se alcanza lo propio para la subsistencia y para la educación del carácter dentro del ambiente doméstico; el municipio es la comunidad que, formada a partir de familias, alcanza la suficiencia material para la vida, y en ese sentido se habla de un espacio que asume y supera a la familia, pero en la cual nadie se distingue de otro a partir del uso de la libertad; finalmente la ciudad es la comunidad que logra la autarquía y que ha surgido para *la vida buena* o el *bien vivir* (ἐὺ ζῆν¹²³).

En consecuencia con lo anterior, se entiende que si la ciudad es una institución creada por los libres¹²⁴, entonces, le es propio indagar sobre cómo los libres en comunidad se proponen *la vida buena*, considerando, al mismo tiempo, que el papel o rol social del libre dentro de la ciudad es el ejercicio mismo de la ciudadanía. Es decir, ser ciudadano es equivalente a actuar *libremente* en una comunidad de hombres *iguales* en cuanto *libres*. Es por esto que Aristóteles en *Política*, una vez hecha la introducción (libro I) y habiendo estudiado las propuestas políticas ideales propuestas por algunos

¹²² Este silogismo pretende reconstruir brevemente la argumentación de Aristóteles que lleva a concluir que “la ciudad, es una comunidad de **hombres libres** «ἡ δὲ πόλις κοινωνία τῶν ἐλευθέρων ἕστίη»” (Pol., 3.4, 1279 a 20-21. Cita previamente analizada en este capítulo).

¹²³Cf., Pol., 1.1, 1252 b 30, también en el libro III de *Política*, Pol., 3.5, 1280 a 32.

¹²⁴ Y, así, lo propio del libre es buscar en esta comunidad *la vida buena* o el *bien vivir* y/o la autarquía (cf., Pol., 1.1, 1252 b 30; 3.5, 1280 a 32).

pensadores y gobernantes (libro II)¹²⁵, se dedica a estudiar el tema de la ciudadanía y de la cualidad de la ciudad (libro III).

En concordancia con lo anterior, es mi intención, en este punto del presente trabajo, ahondar en *qué es el ciudadano* y de qué modo se relaciona la ciudadanía con el concepto de *hombre libre*. Teniendo en cuenta que para Aristóteles: (1) el hombre es propiamente político porque es un animal capaz de expresar mediante la palabra lo bueno, lo malo, lo justo y lo injusto, (2) la *pólis* es la comunidad de hombres libres e iguales y (3) “la ciudad, en efecto, es una colección de ciudadanos” (Pol., 3.1, 1274 b 40-1275 a 1), es posible ver que la ciudad se determina de un modo u otro a partir del carácter de los ciudadanos que la componen.

Los ciudadanos, como *animales políticos*, son los que determinan, mediante el uso del *lógos*, lo bueno, lo malo, lo justo y lo injusto para una ciudad. Para Aristóteles el ciudadano es el que ejerce con *la palabra* su capacidad de determinar la ciudad cualitativamente; en las propias palabras de Aristóteles: se llama “ciudadano al que tiene derecho de participar en el poder deliberativo o judicial de la ciudad «ὧ γὰρ ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς ἢ κριτικῆς¹²⁶, πολίτην ἢδη λέγομεν εἶναι»” (Pol., 3.1, 1275 b 19-20)¹²⁷. Esto quiere decir que *la cualidad* de los hombres libres, su carácter¹²⁸, es lo que determina el *modo de ser* de la ciudad, por

¹²⁵ Tema que se desarrollará en el siguiente punto. En el libro II Aristóteles estudia diversas propuestas en torno a un modelo de “ciudad ideal”, considerando tanto las propuestas platónicas expuestas en *La república* y *Las leyes*, como otras que formularon algunos gobernantes como Faleas.

¹²⁶ En la edición del TLG el griego es: Pol 1275b.18-1275b.19 ὧ γὰρ ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς καὶ κριτικῆς lo cual daría la idea de “y” en vez de “o” diciendo que el ciudadano es el que tiene *el poder deliberativo y judicial*. En cualquier caso la “o” no se ha de entender como una exclusión, sino como una *inclusión posible*, en cuanto es posible que todos deliberen en ciertas cosas, y que de entre éstos, algunos de manera específica tengan el poder de *juicio*.

¹²⁷ Es conveniente tener presente que esta definición es la que Aristóteles considera como la más adecuada para decir qué es el ciudadano, no obstante él tenga en claro que los criterios para otorgar o considerar la ciudadanía varían dependiendo de cada una de las ciudades y sus circunstancias históricas. En consecuencia, al igual que en el tema de la esclavitud, la cuestión importante para el estagirita es poder determinar cuando un hombre puede ser considerado como ciudadano con *justicia* (cf. Pol., 3.1). Esta cita continúa: “Y llamaremos ciudad, hablando en general al cuerpo de ciudadanos capaz de llevar una existencia autosuficiente «ἀυτάρχειαν ζωῆς»” (Pol., 3.1, 1275 b 20-22).

¹²⁸ Es por ello que Aristóteles, apoyándose en Platón, considera que la educación es fundamental para alcanzar *la mejor ciudad posible*. Para ambos pensadores la *parte racional del alma* debe aprender a dirigir a la parte *no racional* del alma, como condición indispensable para alcanzar la virtud o excelencia. “La virtud moral, en efecto, se relaciona con los placeres y los dolores, pues hacemos lo malo a causa del placer, y nos apartamos del bien a causa del dolor. Por ello, debemos haber sido educados en cierto modo desde jóvenes, como dice Platón, para podernos alegrar y dolernos como es debido, pues en esto radica la buena educación (...) Quede sentado, por tanto, que es propio de la virtud poner en obra los goces o sufrimientos moralmente más valiosos, y propio del vicio hacer lo contrario” (EN, 2.3, 1104 b 9-29).

cuanto los hombres *hablan* sobre el bien, el mal y lo justo según lo que consideran verdadero, manifestando necesariamente una cierta cualidad moral o ética¹²⁹.

El que, como se ha explicado, las capacidades propias del hombre libre sean la *lógos* y la *diánoia* tiene una relación directa con las actividades característicamente libres y políticas; precisamente es esto lo que permite comprender que la primera actividad específicamente libre sea el *participar del poder o del gobierno* mediante el uso de la palabra, es decir, la actividad que necesariamente debe realizar un libre para “desarrollar” su libertad (o capacidad de autarquía o autogobierno) es tener *lógos* para determinar cómo es la ciudad en la que vive. El uso del *lógos* por parte del libre no se puede remitir a la mera obediencia, la mimesis o, inclusive, la intuición¹³⁰; el uso del lenguaje entre iguales implica que la palabra adquiere un papel importante dentro de la organización política en cuanto que es el *poder* de determinar cómo se ha de organizar la *pólis*, en conformidad con la capacidad racional propia de los libres. En este sentido es la deliberación - - de la cual se hablará más adelante¹³¹, junto con el discurso racional –*diánoia*-, el que permite *hablar* sobre cómo debiera ser la organización de una ciudad, de tal modo que ésta se ordene a la autarquía y, de preferencia, a la excelencia humana.

Para Aristóteles únicamente una comunidad de libres e iguales puede considerarse como un conjunto de ciudadanos, es decir, como una reunión de hombres que, al *hablar*, manifiestan su capacidad de juicio y de discernimiento en relación con qué es bueno, qué es malo, qué es justo y qué es injusto. La definición del ciudadano, en relación con la definición del hombre como animal político en nuestro autor, explica que el hombre libre es el que tiene *poder* para decidir cómo es, o al menos cómo debiese ser, la vida de la ciudad y de los hombres que la conforman. Así, nuestro autor sostiene

¹²⁹ El hecho de que la palabra de los que conforman la comunidad tenga el poder de determinar qué es lo justo y lo injusto es algo propio de la *naturaleza de la ciudad*, pero no se debe entender como algo meramente *espontáneo* en el hombre. Es el hombre en cuanto libre y ciudadano, el *polítēs*, el capaz de determinar en qué estriba la virtud; pues, como Aristóteles afirma en EN, “De ahí que las virtudes no se produzcan ni por naturaleza, ni contra naturaleza, sino que nuestro natural puede recibirlas y perfeccionarlas por costumbre” (EN, 2.1, 1103 a 26-27).

¹³⁰ La intuición o *lógos* (cf. EN, 6.3, 1139 b 17, EN, 6.6, 1141 a 8-9) se refiere a un conocimiento inmediato, que se refiere, sobre todo, al *principio de no contradicción*. En consecuencia, todo ser racional, inclusive aquellos hombres que no tienen plena capacidad intelectual, tiene un conocimiento intuitivo, en cuanto que éste es conocimiento *de la proposición inmediata*. Una cuestión interesante es que Aristóteles al hablar de este conocimiento, el de la proposición inmediata, utiliza el término *lógos*, que, al mismo tiempo, es el término que utiliza para hablar de la facultad racional (cf. DA, 3.3, 3.10)

¹³¹ Esto se hará cuando se aborde *la deliberación* como uso racional (cf. PII, cap.3).

que la ciudad es “el cuerpo de ciudadanos capaz de llevar una existencia autárquica «αὐτάρκειαν ζωῆς»” (Pol., 3.1, 1275 b 20-22)¹³².

La autarquía, es decir la capacidad de tener suficiencia, orden y gobierno por sí mismo y no por otro, es la característica fundamental de la ciudad que a su vez, es la actividad propiamente libre¹³³, porque asume y supera el ámbito de la subsistencia¹³⁴ y porque se alcanza como modo en el cual es posible el *bien vivir*. La determinación de qué es bueno, qué es malo, qué es justo y qué es injusto mediante el habla de los ciudadanos debe rebasar el ámbito de lo doméstico y de lo municipal, para alcanzar a crear un lugar donde haya *libre razón* en lo relativo a cómo alcanzar la autarquía y la virtud¹³⁵; es por ello que todos los ciudadanos deben ser iguales entre sí, pues *todos*

¹³² En esta cita GR traduce el término *autarquía* por suficiente, sin embargo considero mucho más clara la traducción literal del término, a saber, autarquía, pues mientras este último implica capacidad de gobierno, la palabra suficiencia hace, más bien, referencia a un logro en términos cuantitativos. Esta cita junto con aquella del libro I que manifiesta que el fin propio de la ciudad es el bien vivir, permite establecer una clara relación entre autarquía y bien vivir; parece ser que una de las características del *bien vivir* propio del hombre ha de implicar la autarquía, es decir, la capacidad de gobernarse o determinarse a sí mismo. Además el *poder ser de sí mismo* y no de otro es una de las características más importantes del *hombre libre*. Esta consideración es importante porque permite observar que hay una continuidad en el concepto de “el libre”, del libro I de *Política*, previamente expuesto en el capítulo I del presente trabajo.

¹³³ Así cada una de las diversas ciudades *-pólis-*, a diferencia de los imperios asiáticos y de la organización faraónica propia del antiguo Egipto, se conforma de manera independiente en relación con las otras ciudades. Es por ello que Aristóteles considera que en Asia el hombre es más bien servil (cf. Pol., 7.6, 1327 b 23-33) y que en Egipto el ocio se dedicaba a las matemáticas (cf. Met., A, 1. Pues, las matemáticas no implican, en su desarrollo, una connotación ideológica que ponga en peligro “la ideología” que sostenía al poder sacerdotal y faraónico).

“Si miramos a las ciudades más ilustres de Grecia, como también a los demás pueblos, según están distribuidos por todo el mundo habitado. Las naciones de lugares fríos, y particularmente las de Europa, están llenas de brío, pero son deficientes en inteligencia y en habilidad técnica, y por esto continúan viviendo relativamente libres, pero sin organización política y sin capacidad para gobernar a sus vecinos. Las de Asia, por el contrario, son inteligentes y de mentalidad industriosa, pero sin temple moral, por lo cual han estado en continua sujeción y servidumbre. La estirpe helénica a su vez, así como por su ubicación geográfica ocupa una posición intermedia, así también participa de una y otra condición, ya que es a la vez animosa e inteligente; y por esto no sólo se ha conservado libre, sino que ha llegado a la mejor organización política, y podría incluso gobernar a los demás” (Pol., 7.6, 1327 b 23-33),

¹³⁴ Y, por tanto, de aquellas actividades que al ser *necesarias* para la subsistencia de la vida del hombre son, más bien, medios que fines. Sobre las actividades necesarias para la subsistencia se ha de tener claro que son igualmente indispensables para el libre, para el esclavo, o para cualquier ser que pertenezca a la especie humana. La novedad u originalidad de la actividad libre, en distinción de actividad necesaria para la subsistencia de la vida, consiste en *decidir cómo es la vida humana* reconociendo que éste es el poder principal del hombre; la razón del libre es naturalmente capaz de proponerse fines que van más allá de lo necesario para la subsistencia. El libre, mediante deliberación, discernimiento y juicio, determina *como quiere* que sea la vida humana (cabe señalar también que este *querer o libre deseo* se puede o no plantear en términos de *lo mejor*. Si bien se podría pensar que esto es a lo que debiese conducir la naturaleza, teniendo en cuenta que la facultad racional es *por naturaleza*, parece ser que el plantearse *lo posible* a partir del *mejor modo posible* tendría que ver con el carácter virtuoso, el cual, como se ha mencionado, no se da espontáneamente, es decir, no ocurre a partir de la mera naturaleza).

¹³⁵ La relación entre autarquía y virtud es un tema propio de la ética y, en consecuencia, está asumido en *Política*. Para Aristóteles: “(...) llamamos perfecto lo que siempre se elige por sí mismo y no por otra cosa. Tal parece ser, sobre todo, la felicidad, pues la elegimos por ella misma y no por otra cosa (...) La misma conclusión parece resultar de la consideración de la *autarquía* -αὐταρκείας- que es propia de la

deben ser aptos para el juicio, la deliberación y el gobierno. De ahí que la igualdad entre los libres, dirigida hacia la autarquía, implique la *posibilidad* de proponer y alcanzar un carácter virtuoso. Teniendo en cuenta lo anterior, se comprende que Aristóteles afirme que: “En conexión con lo que hemos dicho [refiriéndose a que es fundamental tener en cuenta que la *cualidad* del ciudadano determina la *cualidad de la ciudad*] está la cuestión de saber si es una y la misma la virtud o excelencia del hombre bueno y del buen ciudadano” (Pol., 3.2, 1276 b 16-18).

2.2.2. *Sobre la excelencia del ciudadano y la excelencia del varón.*

Aunque exista una clara relación entre la autarquía de la ciudad y la virtud del hombre¹³⁶, esta relación es planteada por Aristóteles como accidental, pues únicamente a veces la excelencia de la ciudad coincide con la virtud del hombre. Para nuestro autor:

“La virtud del ciudadano habrá de ser relativa a la constitución, si, por tanto, hay varias formas de constitución, claro está que no podrá ser una sola la virtud perfecta del buen ciudadano «δηλον ὡς οὐκ ἐνδέχεται τοῦ σπυδαίου πολίτου μίαν ἀρετὴν εἶναι τὴν τελείαν», mas por el contrario, del hombre bueno decimos que lo es por una sola y perfecta virtud «τον δ' ἀγαθὸν ἄνδρα φάμε κατὰ μίαν ἀρετὴν εἶναι τὴν τελείαν» (...) Si por una parte es imposible que la ciudad se componga en su totalidad de ciudadanos virtuosos, y si, por la otra, cada uno de ellos ha de hacer bien la obra que le incumbe, para lo cual ha de tener virtud, síguese que, no pudiendo ser iguales todos los ciudadanos, no podrá ser una y la misma la virtud del buen ciudadano y la del hombre de bien «οὐκ ἂν εἶν μίᾳ ἀρετῇ πολίτου καὶ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ». En todos debe

felicidad, porque el bien final, en la opinión común, debe bastarse a sí mismo. Más lo autosuficiente, lo entendemos con referencia, no sólo a un hombre sólo que viva una vida solitaria, sino a sus padres, hijos, mujer y en general amigos y conciudadanos, puesto que por su naturaleza el hombre es algo que pertenece a la ciudad” (EN, 1.7, 1097 b 1-12). En esta cita se puede observar que tanto la felicidad como la autarquía son los fines más nobles o completos que puede tener la vida humana; por otro lado, parece que la *mejor felicidad* es aquella que implica la virtud (“La vida feliz, por otra parte, se considera que es la vida conforme a la virtud” EN, 10.6 1177 a 1-2), y además parece que la vida del virtuoso se relaciona, a su vez, con la autarquía (cf. EN, 10.7, 1177 a 20-30).

¹³⁶ La virtud más excelente debe ser la del hombre que liberado de la necesidad elige la virtud únicamente porque es mejor (de ahí que Aristóteles relacione la virtud con la nobleza, en cuanto que optar por el bien únicamente porque lo mejor que se puede hacer es lo bello -cf. EE, 8.3, 1249 a1-1249 b20)

estar por cierto la virtud del buen ciudadano «*του σπυδαίου πολίτου*» (pues éste es el supuesto necesario de la ciudad perfecta), pero será imposible que todos posean la virtud del hombre de bien, a menos de suponer que necesariamente todos han de ser buenos en la ciudad perfecta. (...) Por lo dicho es patente que no es la misma, hablando en términos absolutos, la virtud del hombre bueno y la del buen ciudadano” (Pol., 3.2, 1276 b 32-1277 a 5)

Aquí es importante analizar, al menos, tres cuestiones, a saber, (1) considerar que el estagirita utiliza *agathós* para referirse a la excelencia del varón, y para referirse a la virtud propia del ciudadano, lo cual implica que no se deben entender de igual modo ambos términos, (2) evidenciar que para Aristóteles es conveniente distinguir entre lo que idealmente debería ser y lo que generalmente ocurre en la ciudad y (3) hacer patente que aunque para estudiar la ciudad se debe considerar lo que generalmente elije ocurre en la ciudad, esto no impide considerar cómo debiese ser la ciudad ideal y, consecuentemente, cómo debería actuar el libre en ésta. A continuación profundizo en cada una de estas cuestiones, para ahondar cómo el estudio del hombre como animal político implica, metodológica y discursivamente hablando, considerar que el hombre libre, al ser dueño de sí, puede ser -y es- de diversas maneras.

(1) En relación con los términos, Aristóteles no utiliza las mismas palabras para hablar de la virtud propia del ciudadano y la del varón bueno. Mientras que para hablar de la excelencia que no cambia, la del varón bueno «*ἀνδρος ἀγαθου*», se usa el término *agathós*, al considerar la virtud que cambia, la del buen ciudadano «*πολίτου σπυδαίου*», se recurre al término . Esta diferencia es importante, pues aunque comúnmente se admite que el uso de en Aristóteles se refiere a hombre bueno, siguiendo la consideración hecha por Bonitz¹³⁷, es claro en el texto anteriormente citado que no es la misma virtud la del varón bueno, que la del ciudadano bueno, insistiendo que mientras la virtud del varón bueno es siempre la misma, la del buen ciudadano no lo es; esto porque mientras la primera virtud, a saber, la del varón bueno, es la que enuncia la razón como el mejor modo de ser; la segunda, es decir, la

¹³⁷ “En Aristóteles, sin embargo, el término «*ἐπιεικής*» es de ordinario sinónimo de «*σπυδαίος*» cf. Bonitz *ad locum*” (Gómez Robledo (2000), en la nota 78, en la p. XXXVIII de las *Notas al texto español* de la traducción de *Política* realizada por Gómez Robledo -UNAM). Samaranch intentando precisar algo más sobre el término al respecto dice que éste está determinado etnocéntricamente; quizá con esta distinción se puede comprender que el modo de ser (o qué) del en cada ciudad es diferente, (cf. Samaranch -1991-, p. 242-243).

del buen ciudadano, se determina en dependencia de la ciudad que éste esté conformando. En consecuencia se puede decir que mientras *agathós* es un término que se refiere al buen carácter del varón en cuanto que es hombre (tema propio de Ética), se refiere a la bondad del ciudadano en términos de conveniencia¹³⁸ para la ciudad y, por tanto, varía y depende de la concordancia entre su acción y la constitución de la ciudad a la que pertenezca (y es por esto que tal virtud es útil, pues lo propio del “buen ciudadano” será actuar en congruencia con el modo de gobierno elegido en cada ciudad¹³⁹). Otra cuestión interesante que se debe observar, a partir los términos elegidos por Aristóteles es que al hablar del “hombre bueno” (como lo traduce GR), está únicamente considerando la excelencia concerniente al varón, pues, como se ha expuesto en el capítulo I, la virtud de la mujer para Aristóteles se desarrolla propiamente en el ámbito de lo doméstico¹⁴⁰ y, por tanto, no es tema de discusión al hablar de ciudadanía (pues, para Aristóteles, la mujer nunca alcanza la libertad con plenitud –cf., Pol., 1.5, 1260 a 4-1260 b 25-, ni, consecuentemente, la ciudadanía).

(2) La distancia que establece Aristóteles entre lo que generalmente ocurre en las ciudades y lo que necesariamente es propio de la ciudad perfecta permite comprender que en el ámbito de lo político, es decir, en el de lo característicamente libre, no siempre lo que debiese ser, es lo que ocurre. Este punto es de especial importancia porque reafirma el método de la filosofía política de Aristóteles, es decir, aunque el filósofo debe pensar en “lo ideal o lo mejor”, no debe olvidar que para hacer esto último hay que conocer las causas de lo que comúnmente ocurre. El discernimiento de las causas sobre lo que comúnmente es de hecho¹⁴¹, es conveniente porque permite establecer mejor

¹³⁸ El término griego que utiliza Aristóteles para referirse a la excelencia del ciudadano es el adjetivo « ὄζ » que es traducido como bueno, pero también como “diligente”, “honrado”, “conveniente”, “útil” (cf. Pabón, 1999, p. 542). En Liddell & Scott (1968) se traduce primero por *rápido*, y también se indica que coloquialmente el término se refiere a una persona “seria”; el segundo significado, en el que se menciona a Aristóteles, aparece como “bueno” o “excelente” (p. 1630).

¹³⁹ Así, por ejemplo, si un hombre vive en una *oligarquía* (gobierno caracterizado por juzgar la riqueza como la característica *más importante* en un ciudadano) es considerado con justicia ciudadano en la misma medida en que sea rico (así, mientras la riqueza no es característica que contribuya o no para determinar que un *varón es bueno*, sí lo es para juzgar, en las oligarquías, qué tan buen ciudadano es, o puede ser, un hombre).

¹⁴⁰ En el libro III de *Política* Aristóteles hace la siguiente afirmación al respecto: “Cobarde parecería el varón si fuese sólo valiente como una mujer valiente; y parlanchina sería a su vez la mujer que tuviera apenas la reserva del varón virtuoso, pues aun la administración doméstica es distinta en el varón y en la mujer, ya que la función de uno es adquirir y la del otro conservar” (Pol., 3.2, 1277 b 20-26). Si se desea profundizar en el tema se puede consultar la nota 82 del capítulo anterior donde se habla de la virtud femenina (cf. Pl, C1, 3.1, nota 82.).

¹⁴¹ Precisamente porque en lo que *es de hecho* en el hombre está sujeto a cierta regularidad o continuidad se puede hablar de la *pólis* como objeto de conocimiento; hasta cierto punto el que la razón sea capaz de determinar causas generales capaces de dar una explicación próxima que manifieste el porqué de ciertos

cómo sería una ciudad ideal y cómo debiese ser un varón libre, en cuanto éste, como dueño de sí, debería alcanzar la virtud propia del hombre bueno.

(3) Distinguir que en el pensamiento filosófico sobre la *pólis* el discernimiento racional debe proponer con claridad qué es lo más deseable, aunque esto sea remotamente posible, o, inclusive, casi imposible, y considerar, además, que en esto se manifiesta el uso de la libertad humana. La diversidad de los modos de ser de la ciudad y de los ciudadanos muestra que la libertad es la característica fundamental del ciudadano. El hombre libre, mediante la *diánoia* y la *praxis* que le son propias, se auto-propone fines más allá de la subsistencia simplemente porque éstos son buenos y bellos; de este modo, es posible afirmar que en la ciudad perfecta la virtud del hombre bueno y la del buen ciudadano sería la misma necesariamente, sabiendo, de antemano, que esto no suele ocurrir (esto, porque el modo de ser de la ciudad y del varón libre no es necesario¹⁴²). Consecuentemente, aunque existiese una ciudad perfecta ésta sería fruto de la libre elección de los ciudadanos y, por tanto, al igual que la virtud humana, ninguna ciudad es virtuosa por naturaleza, si se entiende por lo natural, lo ya determinado¹⁴³; por tanto, si una ciudad es virtuosa será por el logro de los ciudadanos que la conforman, en cuanto que éstos han alcanzado la excelencia en su carácter.

Ahora bien, es indudable que hay algo común en lo relativo a la virtud o excelencia del *hombre bueno* y la del *buen ciudadano*. Ambos, de algún modo, realizan de manera cumplida actividades propiamente libres, es decir, actividades que implican directamente la deliberación o *praxis* y el pensamiento discursivo o *diánoia*, y que se dirigen hacia la autarquía. Mientras el libre de la casa tiene por fin la liberación de las necesidades que implica la subsistencia, el libre en la ciudad tiene por fin proponer y determinar un modo de vivir individual y comunitario que supera el ámbito de la mera subsistencia, pero que en su propia contingencia busca *lo mejor*. Es decir, porque la

eventos permite que *lo político* no se pueda considerar como algo meramente azaroso (*symbebekós*) –cf., Met., Δ, 30, 1025 a 14-15-, aunque tampoco sea algo *absolutamente necesario*, por cuanto no ocurre siempre de la misma manera (es decir, lo político es aquello que *puede ser de distinto modo*, y no de aquello que *no puede ser de otra manera*, como es *lo necesario* para Aristóteles –cf. Met., Δ, 5, 1015 a 33-35).

¹⁴² Y así inclusive el mal que realiza un hombre libre implica que él utiliza su facultad racional y, en consecuencia, el libre siempre es responsable en cuanto que sus acciones son suyas, valga la redundancia. Para Ar.: “No puede haber elección sin entendimiento y pensamiento, como tampoco sin un hábito moral. La práctica del bien, no menos que de su contrario, no se dan en la esfera práctica sin pensamiento y sin carácter” (EN, 6.2, 1139 a 32-35).

¹⁴³ Aristóteles afirma: “De ahí que las virtudes no se produzcan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que nuestro natural puede recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre” (EN, 2.1, 1103 a 25-27)

ciudad y el hombre libre pueden ser de muchos modos, los libres son capaces de proponerse verdaderamente un *modo de ser mejor que otro*¹⁴⁴. La deliberación y la capacidad de juicio de los libres en reunión tienen por fin proponer *el mejor modo de ser*¹⁴⁵ como algo deseable en sí mismo por y para la mayoría de los ciudadanos. El que las ciudades, no obstante no sean perfectas, busquen proponerse siempre *el mejor modo de ser*, parece contradecir la afirmación de que *no es la misma virtud la del hombre bueno que la del buen ciudadano*, sin embargo, Aristóteles resuelve esta posible contradicción sosteniendo que en el caso del buen gobernante debe haber identidad entre la virtud moral y su virtud ciudadana. Esta afirmación se fundamenta en que únicamente un hombre prudente sería capaz de ordenar una ciudad buscando la justicia¹⁴⁶:

“Decimos, en efecto, que el buen gobernante es hombre bueno y prudente, y que el político debe ser prudente –
 φαμεν δη τον ἄρχοντα τον ἀγαθον
 και φρόνιμον τον δε πολιτικο
 και φρόνιμον- (...) Si, por tanto, es la misma la virtud del buen gobernante y la del hombre bueno «εἰ δε ἡ αὐτή ἀρετή ἄρχοντός τε ἀγαθοῦ και ἀνδρος ἀγαθοῦ», y si por otra parte el gobernado es también ciudadano, resulta que no es la misma en términos absolutos la virtud del ciudadano y la del hombre, pero sí la de cierto hombre” (Pol., 3.2, 1277 a 21-24)

En esta cita se puede apreciar que Aristóteles mantiene la afirmación de que en sentido absoluto no es la misma la virtud del varón bueno que la del buen ciudadano, pero que hay un rol ciudadano que, en su ejercicio, requiere de la virtud del varón bueno, es decir, debe haber alguien para el que su *agathós* sea, al mismo tiempo, ; y éste debe ser el gobernante (pues un gobernante de no ser bueno, no puede gobernar bien¹⁴⁷). En esta cita es posible encontrar también tres cuestiones análogas a la cita anterior (*vid supra*, Pol., 3.2, 1276 b 32- 1277 a 5, p. 56-57):

¹⁴⁴ Y en este mismo sentido se podría hablar de buscar una cierta “necesidad” de aquello que es *mejor* en cuanto mejor, por oposición a aquello que es “menos bueno”.

¹⁴⁵ Sobre qué es propiamente la deliberación y como ésta es un “uso de la razón” que implica la libertad se abordará en la segunda parte de la tesis, en el capítulo tres (cf., PII, cap. 3.).

¹⁴⁶ Para Aristóteles: “no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia ni prudente sin virtud moral” (EN, 6.13, 1144 b 32-33)

¹⁴⁷ De ahí que las constituciones son políticas y rectas cuando los que gobiernan buscan el bien para la comunidad política, y sean desviadas y despóticas si los que gobiernan buscan únicamente su bien y se despreocupan del de la comunidad que está siendo gobernada (cf. Pol., 3.5, 1279 a 26 y ss.).

La primera (1), se refiere a los términos; en esta cita aparece el término *phrónēsis*¹⁴⁸, que es la virtud que necesariamente ha de tener el ciudadano que gobierne bien. Además, puesto que tal virtud es propia del hombre bueno, se sigue que necesariamente el buen gobernante ha de ser un buen hombre; de este modo es la *phrónēsis* del gobernante la causa de que en éste converjan *agathós* y .

Segunda (2), en esta cita se continua viendo que existe una distancia entre la situación ideal de una ciudad y la que comúnmente se experimenta. Así, mientras la anterior cita indicaba que, exclusivamente en la ciudad perfecta, la virtud del buen ciudadano y la del hombre bueno coincidían, en esta cita se observa que la virtud del buen gobernante es necesariamente la virtud del varón bueno, es decir, la *phrónēsis* es necesaria para el que gobierna en cualquier ciudad, incluyendo las no perfectas. Esto es consecuente, si se considera que la virtud propia de la *pólis*, como se ha mencionado, es la justicia; así, un gobernante prudente, aunque no gobierne una ciudad virtuosa, sabe cómo llevarla hacia lo mejor y lo procura (es decir, el buen gobernante es capaz de perfeccionar la *pólis* aunque no logre del todo conformar una ciudad virtuosa o excelente).

Tercera (3), hay que considerar que, aunque en el caso del gobernante coincida necesariamente la virtud ciudadana y la del varón bueno, no por ello siempre hay buenos gobernantes, y que en razón de esto, se habrá de estudiar lo conveniente a los modos desviados de gobiernos, con la finalidad de poder determinar con claridad qué es lo que han de evitar y de hacer los libres para que se alcance la autarquía en la ciudad.

Sin embargo, parece ser que si el libre vive en una ciudad que tenga una constitución recta tendrá, además, la posibilidad de ejercer la libertad hacia su autarquía personal¹⁴⁹ (como se entendía al ejercicio de la actividad filosófica, tema que se aborda

¹⁴⁸ Aristóteles estudia la virtud de la prudencia en *Ética nicomaquea*; en este estudio aparece la prudencia como algo directamente relacionado con la deliberación, lo cual es patente en las siguientes citas: “la prudencia, en cambio, se refiere a cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación. En efecto, decimos que la función del prudente consiste, sobre todo, en deliberar rectamente y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera ni sobre lo que no tiene fin, y esto es un fin práctico” (EN, 6.7, 1141 b 7-11; la prudencia es el tema central del último capítulo de la tesis, cf. PII, cap. IV). “La prudencia es un modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre” (EN 1140 a 35-1140 b 5).

¹⁴⁹ Quizá el que la libertad le permita al ser humano llevar a cabo actividades “solo” y de manera autárquica deje ver que la *eleuthería* es una categoría política que afirma la importancia del individuo como principio de determinación de la cualidad política. En el artículo de Constant (1816) sobre la libertad de los modernos y de los antiguos se remarca el hecho de que quizá Atenas fue la única polis que entendió la libertad como capacidad del individuo. Para él la consideración de los áticos como seres políticos, se acerca más a la visión moderna que a sus contemporáneos; en cuanto comprendió la

al final del presente trabajo¹⁵⁰). Por ahora sólo es posible concluir que la libertad, como característica del ciudadano, es la causa de que puedan existir constituciones rectas y constituciones desviadas, y que inclusive los sucesos históricos de éstas dependen en gran medida de cómo actúen y piensen los libres (lo cual se puede apreciar en el siguiente capítulo).

El libro III de *Política* en sus cuatro primeros capítulos aborda el tema de las actividades propiamente libres, a saber, la de los ciudadanos, como constitutivas de la cualidad de la ciudad. Así, las conclusiones presentadas en el capítulo I sobre qué podemos entender por hombre libre, por un lado se ratifican y, por otro, se relacionan propiamente con la cualidad de la ciudad (e implícitamente manifiestan una dinámica entre la capacidad de auto-posesión del libre con la autarquía de la ciudad). Por tanto se entiende que:

(1) Únicamente el hombre que se pertenece a sí mismo puede constituir entre iguales una *pólis* (y así, análogamente, como el hombre libre se pertenece a sí mismo, cada ciudad es libre porque se pertenece a sí misma – y su gobierno no está supeditado al de ningún otro gobierno o a las decisiones de otros hombres que no sean sus ciudadanos). Asimismo se ratifica que la libertad es la característica que define al gobierno denominado “político”.

(2) Todo ciudadano, como hombre libre, delibera cómo debe de ser la ciudad, y por ello el *modo de ser de la ciudad* no es imposición alguna o coacción a la libertad del ciudadano (de serlo no habría en sentido estricto *pólis*, sino un gobierno despótico – contrario a la ciudad).

(3) El hombre libre con su pensamiento discursivo puede pensar diversos modos de ser en torno a sí mismo y la *pólis*, para finalmente llevar a cabo un ejercicio que determine cualitativamente la ciudad en conformidad con lo que piensa que es *lo mejor* o lo más conveniente (para sí mismo, para los otros libres que determinan cualitativamente la

importancia de la libertad en un sentido individual: “I must at this point, Gentlemen, pause for a moment to anticipate an objection which may be addressed to me. There was in antiquity a republic where the enslavement of individual existence to the collective body was not as complete as I have described it. This republic was the most famous of all: you will guess that I am speaking of Athens. I shall return to it later, and in subscribing to the truth of this fact, I shall also indicate its cause. We shall see why, of all the ancient states, Athens was the one which most resembles the modern ones”

Constant B., *The Liberty of Ancients Compared with that of Moderns*, 1816 en <http://www.uark.edu/depts/comminfo/cambridge/ancients.html> consultado el 1 de abril del 2005.

¹⁵⁰ Cf., PII, cap. IV, 3.

ciudad y, también, para los otros miembros que aunque no son ciudadanos son parte de la *pólis*).

(4) El libre no es instrumento de nadie, lo cual permite que la ciudad no tenga una relación servil con otra ciudad; esto, a su vez, posibilita la singularidad de cada ciudad y la pluralidad entre los ciudadanos. A su vez, el que cada ciudad en su especificidad sea *sui generis* manifiesta que el hombre libre como ciudadano tiene la capacidad de proponerse fines más allá del ámbito de la necesidad de subsistencia (pues mientras en el orden de la subsistencia todos los hombres son iguales, por cuanto todos los seres humanos necesitamos de la alimentación, de la seguridad y de la reproducción, el orden político es el de la libertad y, por tanto, el de la pluralidad), y pasa al ámbito de la diversidad y de la pluralidad propio del modo de ser de la ciudad¹⁵¹.

Es precisamente el hecho de que haya diversos modos de ser en las diferentes ciudades lo que permite estudiar el devenir histórico de éstas para poder determinar, primero, si hay o no constantes que permitan enunciar ciertos juicios generales que ayuden a saber cómo se conserva o se pierde el poder y, segundo, cómo podría llegarse a la mejor ciudad posible sin caer en consideraciones ingenuas o absolutamente utópicas. Estos temas se abordan en el siguiente capítulo, a saber, *Libros IV-VIII: Del estudio crítico hacia la propuesta de la 'pólis' excelente, a partir del «libre»*.

¹⁵¹ El poder de la ciudadanía es, en este sentido, eficiente; es decir el ciudadano que lo es verdaderamente, lo es porque participa directamente del poder de la ciudad en cuanto que elige el modo de ser de la *pólis*. Constant (1816) juzga que el poder del individuo en Atenas era relevante porque tenía participación directa en el poder de la ciudad; de este modo se puede comprender que es la participación ciudadana en el poder de la *pólis* el “modo fuerte” de ser libre: “It follows from what I have just indicated that we can no longer enjoy the liberty of the ancients, which consisted in an active and constant participation in collective power. Our freedom must consist of peaceful enjoyment and private independence. The share which in antiquity everyone held in national sovereignty was by no means an abstract presumption as it is in our own day. The will of each individual had real influence: the exercise of this will was a vivid and repeated pleasure. Consequently the ancients were ready to make many sacrifice to preserve their political rights and their share in the administration of the state. Everybody, feeling with pride all that his suffrage was worth, found in this awareness of his personal importance a great compensation”. Quizá los ciudadanos de Atenas estaban más cerca de *los modernos* que cualquier miembro de otra *pólis*, porque ellos tenían conciencia de que aspiraban a ser libres para ser *sí mismos*. Al menos Aristóteles en su filosofía política comprende la capacidad política en su sentido más perfecto como capacidad para ser *sí mismo* -para profundizar en la aproximación de Aristóteles a la modernidad cf., Höffe Otfried (2001), p. 21-36.

Capítulo III

Libros II, III (cap. 5-12), IV-VIII:

Del estudio crítico hacia la propuesta de la *pólis* excelente, a partir del hombre libre.

1. *Libros II- III (cap. V-XII)-IV, V y VI: Los usos de la libertad en la “realpolitik”*¹⁵²

En este punto se pretende analizar de manera exhaustiva los textos donde aparecen términos derivados de las palabras *eleuthería* o *eleútheros* desde el capítulo cinco del libro III hasta el libro VI de *Política*¹⁵³. En esta parte de esta última es donde Aristóteles realiza un análisis histórico sobre las constituciones, las propuestas y los gobiernos de

¹⁵² El término alemán *realpolitik* fue acuñado en el S. XIX y se utilizó originalmente para referirse a la política que utilizó Bismarck para lograr una *política capaz de integrar* los intereses entre las diversas naciones europeas (además de ser importante para lograr lo que se denomina históricamente como *la unidad alemana*, ocurrida en 1867). A la fecha, este término se utiliza en todas las ramas de estudio sobre el fenómeno político apelando a un *realismo político* que ponga la eficacia o el logro de los intereses políticos, por encima de una perspectiva ética o ideal de la vida humana (cf. *Enciclopedia británica*, <http://www.britannica.com/ebc/article-9376569>, consultada en marzo de 2008; Bobbio y Matteucci (2000), p. 350, 879, 1537).

Aunque el término de *realpolitik* podría considerarse inapropiado en términos históricos para hablar del pensamiento aristotélico, me parece el más adecuado para referirme a los libros de *Política* que contienen los datos de las 158 constituciones estudiadas por Aristóteles para la redacción de *La política*. Así, desde Pol. 3.5 hasta el libro 6 se abordan los diversos tipos de gobierno de las diferentes *pólis* apelando más a un criterio de eficacia, a saber, cómo se conserva o se pierde el poder, que a un criterio de excelencia o de virtud. De hecho, como se ha dicho, es por esta misma razón que algunos consideran a los libros IV-VI como independientes del estudio filosófico sobre *la pólis* (cf. *Supra*, PI, cap. 2, n. 4.); así por ejemplo en el estudio que hace Mulgan (1977) sobre *Política* denomina al apartado dedicado a los libros V y VI como “Political Disorder” (p. 116-138).

¹⁵³ A lo cual se ha decidido añadir las citas donde aparece el término *eleuthería* o *eleútheros* en el libro II de *Política*. Esta decisión obedece a que en el libro II el término aparece propiamente una sola vez, y de manera derivada (al hablar de *liberalidad*) cinco (en dos citas). El análisis del libro II estudia las propuestas teóricas-ideales que se han realizado sobre la *pólis* (por parte de Platón, Faleas, Hipódamo de Mileto, los proyectos ideales de Esparta, Creta y Cártago y los de Solón, Zaleuco, Carondas, Onomácrito, Filolao, Dracón, Pítaco y Andromadas.), las cuales son rechazadas por Aristóteles, pues éste considera que aquéllas no juzgan con verdad las diversas circunstancias propias de *la pólis*; así, por ejemplo critica, a Platón la anulación de la familia indicando que esta medida lograría dividir la ciudad, más que unirla (cf. Pol., 2.1, 1262 a-1262 b 20), a Faleas el sostener que al homologar a los hombres en riqueza y educación dejarían de hacer el mal (cf. Pol., 2.4, 1266 32-1267 20), etc.

Para Aristóteles la eficacia de las propuestas políticas obliga a considerar los hechos históricos, idea que aparece en el libro II: “(...) Podría parecer que también en esto es mejor la mudanza, dado que ciertamente ha sido de provecho en las demás disciplinas; la medicina, por ejemplo ha progresado apartándose de las prácticas tradicionales, y lo mismo la gimnástica (...) Si pues la política ha de poner entre estas disciplinas, es claro también con respecto a ella debe necesariamente ocurrir otro tanto. Los mismos hechos históricos, puede sostenerse, son signo de que así ha ocurrido, ya que las leyes antiguas eran demasiado bárbaras” (Pol., 2.5, 1268 b 32-40) GR, robledo traduce en el texto *érgon* por hecho histórico, mientras que GV, lo traduce únicamente como hecho; lo que es claro es que el estagirita apela la consideración del devenir *histórico* (real o último) para considerar lo conveniente a la política.

las distintas *pólis*¹⁵⁴ a partir de qué objetivos se han logrado o no en cada *pólis*, para, posteriormente proponer un modelo sobre la mejor manera de llevar a cabo una ciudad.

Puesto que el estudio del devenir histórico y de las propuestas teóricas en torno a la *pólis* es realizado bajo criterios de eficacia, he denominado esta parte del capítulo como los usos de la libertad en la *realpolitik*, esto porque en este estudio se constata que las acciones de los libres, en cuanto que éstos son ciudadanos, son causa de la conservación o de la revolución de las ciudades. En consecuencia, en esta parte Aristóteles no estudia qué es lo mejor para la ciudad de manera directa, sino más bien, analiza los objetivos que se tienen y que se alcanzan en cada tipo de gobierno. A pesar de lo anterior, es importante señalar que si bien la metodología aristotélica retoma en cierto modo la *realpolitik* para su estudio, lo hace como medio, no como fin, pues la consideración de la *realpolitik* se debe hacer en la medida en que el estudio sobre la conservación y las revoluciones sirve para proponer con mayor perfección un modelo paradigmático de ciudad donde, además, y por encima de las demás características propias de la *pólis*, se busque la virtud. En este sentido, es importante recalcar que el término *realpolitik* únicamente apela a la finalidad que tiene el estagirita en esta parte de

¹⁵⁴ Es conocido la investigación que realiza Aristóteles sobre 158 constituciones para realizar *Política*; parte de este estudio se conserva aún en *La constitución de los atenienses*. Para Aristóteles la política ha de conocer tanto el mejor modo de constitución posible, como el más probable; la distancia entre lo más probable y lo posible, en lo referente al devenir de las ciudades, es la consideración de lo concreto, en este caso de lo histórico. Aristóteles juzga que las artes deben en su método considerar lo particular o extremo (cf. Pol., 4.1, 1288 b 10-21); en las propias palabras de Aristóteles: “A la misma ciencia corresponde considerar cuál es la mejor constitución política y qué carácter debe tener de acuerdo con nuestro ideal, si ningún hechor se lo impide, como también cuál es la que puede adaptarse a tal pueblo. (Para muchos, en efecto, será quizás imposible alcanzar la mejor constitución, de suerte que el legislador y el verdadero político no debe ignorar ni cuál es la mejor constitución en absoluto, ni la mejor dentro de las circunstancias) Y en tercer lugar, deberá considerar el régimen que deriva de un supuesto dado (esto es, capaz de examinar, en una constitución dada, cómo pudo surgir desde el principio, y una vez que existe así, de qué modo podría asegurarse su existencia el mayor tiempo posible. Me refiero, por ejemplo, al caso en que una ciudad no esté regida por la mejor constitución posible, y que aún esté desprovista de las condiciones elementales para ello, ni siquiera por la que es practicable dentro de las circunstancias, sino por una francamente inferior). Además de todo esto, aún debe de conocer la constitución que mejor se ajusta a todas las ciudades ya que la mayoría de los que exponen sus ideas -publicistas- en materia constitucional, por más que acierten en los demás puntos, yerran en estos otros de utilidad práctica. No se ha de considerar, en efecto, sólo la constitución mejor, sino también la que es posible, la que más fácil y más comúnmente puede implantarse en todas las ciudades. Ahora, en cambio, unos no investigan sino la constitución de extremada perfección y que requiere de un conjunto de condiciones complementarias, en tanto que otros proponen alguna forma común, haciendo a un lado las constituciones existentes y limitándose a alabar la espartana o alguna otra [referencia a Platón]. Mas lo que sería menester es introducir un orden político tal que los ciudadanos pudieran fácilmente acatar y compartir dentro de las circunstancias” (Pol., 4.1, 1288 b 22-1289 a 3. Las cursivas son mías)

Política y que, por tanto, no se puede decir que *Política* sea un tratado que se pueda juzgar por entero como *realpolitik*¹⁵⁵.

Sobre la metodología de este punto he de señalar que el análisis de los textos que aparecen a continuación se debe comprender asumiendo que los varones libres son los ciudadanos -según se ha expuesto el estudiar los primeros cuatro capítulos del libro III de *Política*; recuérdese que únicamente los varones son ciudadanos. Como se puede observar a lo largo de este punto, la relación de *libertad* con *ciudadanía* es bastante clara, especialmente cuando Aristóteles trata lo conveniente a la democracia como modo de gobierno (aunque al considerar a éste se implique que es un modo de gobierno corrupto). Aunado a esto, y con la finalidad de darle claridad a la exposición, los textos analizados serán únicamente aquellos que utilicen directamente algún término relacionado con *eleuthería* o con *eleútheros*, los cuáles se expondrán según su orden de aparición en la obra, libro por libro. Reiterando lo advertido en la introducción del capítulo anterior, hay que considerar que el término de libertad aparece como una característica propia de la *pólis*, y que, por tanto no es el tópico central de *Política*; debido a esto será conveniente en algunas ocasiones explicar en qué contexto aparece la cita donde aparece el término *eleuthería* o, en su caso, *eleútheros*, con la finalidad de no malinterpretar a Aristóteles.

1.1. Libro II: La relación entre igualdad y libertad en los ciudadanos.

El libro II de *Política*, como se ha mencionado, tiene por tema la crítica a las diversas propuestas sobre cómo llevar a cabo la mejor ciudad. En este libro el término *eleuthería* o *eleútheros* aparece una vez, y otras cinco (en dos citas) en relación con el adjetivo *eleuthérios* el cual se ha de entender como liberalidad o lo propio del libre, pues intenta comunicar lo que se espera o debiera hacer el hombre libre (por ello, he decidido analizar también estas citas¹⁵⁶):

¹⁵⁵ Aristóteles estudia e indaga lo propio al devenir histórico de la ciudad, para poder determinar las causas de la conservación y desaparición de los diversos sistemas políticos; esto para indagar cuál es la mejor ciudad en sí misma, y cuál se puede proponer dentro de los parámetros de lo posible-probable en una ciudad específica. El estudio aristotélico, aunque considera indispensable conocer las circunstancias históricas para hablar de la *pólis*, tiene un fin específicamente filosófico porque indaga la causalidad política en términos universales. A diferencia Maquiavelo se propone una transformación política concreta, por ello, en *El Príncipe*, intenta convencer a *Lorenzo de Medicis*, príncipe de Florencia, para unir al *Estado italiano* (con la preocupación histórica de que éste no caiga bajo la tutela del Estado Español).

¹⁵⁶ Cf. PI, cap. I, 1, nota 49.

“así lo hemos dicho con antelación en la *Ética*, la contraprestación igualitaria es la salvaguarda de la ciudad, principio que debe aplicarse aun entre libres e iguales «ἐν τοῖς ἐλευθέροις καὶ ἴσοις», pues no es posible que todos manden a la vez, sino por un año o cierto tiempo o por algún otro orden de sucesión” (Pol., 2.1, 1261 a 31-35)

Este fragmento es uno de los argumentos que Aristóteles establece para criticar a Platón. Para Aristóteles este último propone en *República* «Πολιτεία» una unidad exacerbada que menoscaba la pluralidad propia de la ciudad¹⁵⁷. Para Aristóteles la igualdad de la ciudad es la de los hombres libres y, por tanto, debe asumir la pluralidad de actividades y de caracteres; la contraprestación igualitaria propia de la ciudad para Aristóteles es aquella que considera en igualdad de derecho -y, en esa medida, en circunstancias- a los libres. La referencia que hace la cita a *Ética* quizá se refiere a la afirmación que hace Aristóteles en EN, 5.6, 1134 a 25-30¹⁵⁸; ambas citas, la de *Ética* y la de *Política*, implican que la libertad, como cualidad de algunos hombres, permite y suscita la pluralidad (puesto que, como se hace patente en EN, la libertad implica autarquía, es decir, el poderse gobernar a sí mismo, en cuanto que el libre es aquel que es para sí mismo y no para otro). En consecuencia, la igualdad de los libres implica que todos los libres han de aceptar cierto orden entre ellos para salvaguardar la unidad de la ciudad, a saber, el que se sigue de que unos libres gobiernen y otros libres manden. La consideración temporal que aparece en la cita: *pues no es posible que todos manden a la vez, sino por un año o cierto tiempo o por algún otro orden de sucesión*, señala que

¹⁵⁷ En este contexto afirma Aristóteles: “es claro que una ciudad si avanza indefinidamente en este proceso de unificación, acabará por no haber ciudad. La ciudad, en efecto, es por naturaleza una pluralidad” (Pol., 2.1., 1261 a 17-19).

¹⁵⁸ “Hemos hablado antes de la relación que existe entre la reciprocidad y la justicia; pero no debemos olvidar que lo que buscamos no es sólo la justicia absoluta, sino también la política. Ésta existe, por razón de la autarquía, en una comunidad de vida entre personas libres e iguales, ya sea proporcional o aritméticamente. 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*” (las cursivas son mías). Al respecto GR, al igual que JM, no señala referencia alguna, mientras que GV señala como referencia EN 5.8, 1132 b33 ss., y EE, 8.10, 1243 b 29 ss. En esta última referencia se habla de que la proporción (no numérica) en las relaciones intersubjetivas suele ser cierto principio de justicia; la referencia de EN versa así “es esta clase de justicia la que mantiene la comunidad, o sea, la reciprocidad basada en la proporción y no en la igualdad. Pues es por una acción recíprocamente proporcionada por lo que la ciudad se mantiene unida”. En conformidad con lo anterior se entiende que la justicia propia de las ciudades ha de tener en cuenta las diferencias para lograr una justicia absoluta. Aristóteles al tratar el tema de la justicia (EN, 5), indica que la base de la justicia es la equidad, pero que la justicia absoluta es más perfecta que la mera equidad (EN, 5.19, 1137 b 25-28); en última instancia lo que vale la pena resaltar aquí es que la justicia de las ciudades contempla las diferencias, tanto entre los diversos ciudadanos y los demás individuos que de algún modo desarrollan su vida en la ciudad, y, también, entre las diversas *pólis*.

Aristóteles juzga que el gobierno de la ciudad, por ser ésta una comunidad de hombres libres, es mucho más dinámico y complejo de lo que propone Platón en *República*¹⁵⁹.

El párrafo que dice: “la virtud de la liberalidad «ἐλευθεριότητος» en el uso de la propiedad, nadie podrá aparecer como ejemplo de la liberalidad «ἐλευθέριος» ni ejecutar siquiera un acto liberal «το τῆς ἐλευθεριότητος ἔργον ἐστίν»” (Pol., 2.2, 1263 11-14), es el resultado de haber criticado a Platón en lo concerniente a la propiedad privada¹⁶⁰. Para Aristóteles la propiedad privada es la que permite la virtud de liberalidad; el libre es aquel que, por ser de sí mismo, no debe considerar la propiedad como un fin, sino únicamente como un medio. La liberalidad debe entenderse como la virtud de la generosidad en relación con los bienes materiales y el dinero, cuando estos últimos son medios para bienes mayores. Es esta misma idea la que tiene la segunda cita que ocupa el término de *eleuthérios* dos veces, a saber:

“moderación y **liberalidad** «ἐλευθερίως» son los únicos hábitos deseables en lo que concierne al uso de la riqueza. De la riqueza no la podemos usar, verbigracia, con mansedumbre o con valentía, pero si con moderación y **liberalidad** «ἐλευθερίως», de suerte que también estos hábitos son los que tienen que ver con ella” (Pol., 2.3, 1265 a 32-35)

Como lo muestran ambas citas, a juicio de Aristóteles, la manera de comprender la propiedad privada de Platón perjudica la unidad y la virtud de la ciudad. La propiedad privada es característica de los libres, porque gracias a ella cada uno puede estar liberado de manera independiente o autárquica de los bienes materiales necesarios para la subsistencia (tema del capítulo I) y además, gracias a ella, pueden ejercer la virtud de la generosidad en relación con los bienes materiales que es propia del libre (y por ello se denomina liberalidad)¹⁶¹.

¹⁵⁹ Platón reducía el gobierno al *auténtico filósofo* (cf. *República*, VI-VII); aunque claro está, éste era un hombre libre, no se puede comprender que considera a *los libres* en la misma medida que Aristóteles. Esto se refrenda si se considera que en *República*, a diferencia de *Política*, Platón se propone determinar cómo se llegaría a establecer la *ciudad ideal*.

¹⁶⁰ Pues Platón consideró que siendo la propiedad privada uno de los principales móviles de las desavenencias en la ciudad, era conveniente, al menos para la clase guerrera, no tener otra propiedad que la común (cf., *República*, III, 416 d-e; IV, 419 a-e)

¹⁶¹ En resumen la crítica de Aristóteles a Platón se encuentra en las siguientes palabras: “La legislación platónica, puede ser de bella apariencia y a primera vista filantrópica, y quien sabe de ella de oídos la acoge con agrado imaginándose que resultará una maravillosa amistad (...) Mas nada de esto [refiriéndose a los males que se encuentran en las ciudades] viene de la falta de comunismo, sino de la maldad humana (...) La falacia de Sócrates hay que atribuirla, como a su causa, a la incorrecta noción de

En conclusión, los pasajes del libro II analizados no manifiestan sentido alguno contrario a lo previamente establecido, y se afirma que el gobierno político es aquel de aquellos que son libres, y a causa de esto, iguales, y que una de las características de estos hombres es considerar los bienes materiales como medios y no como fines, es decir, que es propio de los libres la liberalidad.

1.2. Libro III (Capítulos 5-12, 1279 a 26-1288 b 51279 a 26-1288 b 5): Las acciones de los libres en los gobiernos de la ‘pólis’¹⁶².

En el libro III, después de haber estudiado las comunidades pre-políticas¹⁶³ (libro I) y las diversas propuestas de modelos ideales de *pólis* (libro II), Aristóteles aborda propiamente el tema de la *pólis* y del *polítēs* (ciudadano). En los primeros cuatro capítulos anteriormente analizados se define qué se debe entender por ciudadano, afirmando que la cualidad de este último determina el modo de ser de la ciudad¹⁶⁴. En los otros capítulos del libro III, del cinco al doce, se estudian diversas determinaciones cualitativas de las ciudades que han sido causadas por la acción de los ciudadanos. En este punto se analizarán 10 fragmentos, que contienen once términos, relacionados con *eleuthería* o con *eleútheros*.

El texto que a continuación aparece menciona la libertad y permite ver cuál es el tema que trata Aristóteles en esta parte de *Política*:

“Dondequiera que un grupo de hombres sean pocos o muchos, gobiernan por la riqueza, habrá necesariamente una oligarquía, y donde gobiernan los pobres una democracia. Acontece no obstante, como hemos dicho, que los ricos son pocos y los pobres muchos, porque pocos son los que están en prosperidad. De la *libertad*, en cambio, todos participan «τῆς δε ἐλευθερίας μετέχουσι πάντες»; y por estas causas unos y otros se disputan el poder de la ciudad” (Pol., 3.5, 1280 a 5-6)

unidad de que parte. De algún modo debe ser una tanto la familia como la ciudad, pero no en todos los sentidos” Pol., 2.2, 1263 b 15-32

¹⁶² Aristóteles trata en este libro sobre la oligarquía y la democracia, los gobiernos monárquicos (haciendo una breve consideración de éstos en Europa y en Asia, aunque juzgue a estos gobiernos más bien de tiránicos) y las constituciones rectas.

¹⁶³ A saber, la familia y el municipio, como se ha mencionado al exponer lo conveniente al Libro I de *Política* en (cf. PI, cap. 1, 2)

¹⁶⁴ “Las constituciones, según vemos, difieren específicamente entre sí (...) De ahí, que por tanto, que el concepto de ciudadano sea necesariamente diferente en cada forma de gobierno” (cf. Pol., 3.1. 1275 a 40-b 5)

En este párrafo es interesante señalar que Aristóteles “cae en la cuenta” de que la mayoría de las ciudades han terminado siendo una mezcla de oligarquía y democracia, de modo que lo que Aristóteles expone en estos capítulos son las acciones de los ciudadanos (y de los hombres) que viven en una ciudad determinada según esta conjunción de democracia y oligarquía. Como se puede observar en el texto anterior, en las ciudades contemporáneas a Aristóteles, (o al menos las que estudia), si la libertad (*eleuthería*) se considera como la característica fundamental y más importante entre los ciudadanos, entonces, el gobierno de dicha *pólis* es una democracia. En cambio, si la riqueza es la cualidad más importante para los ciudadanos, entonces, la ciudad se organizará como una oligarquía. Si bien en el capítulo I se sostiene que el libre debe ser aquel que esté liberado de las necesidades propias de la subsistencia, y en el capítulo II, en su punto uno, se afirma que el ciudadano es aquel que tiene el derecho y el poder de participar en la judicatura de la ciudad¹⁶⁵, el pasaje expresa una disputa por el poder que tienen dentro de la ciudad diversas facciones a partir de “la libertad”¹⁶⁶ y “la pobreza”; conforme con esto, se podría preguntar ¿acaso los libres no requieren de cierta riqueza, para ser libres?, ¿acaso aquellos que son ricos no son libres? Antes estas preguntas es importante señalar que la libertad y la riqueza no son características excluyentes entre sí, pero que sí son capaces de provocar desavenencias y disputas en una ciudad.

Cabe ahora hacer la siguiente pregunta: ¿por qué la libertad y la riqueza son causa de conflictos internos dentro de la ciudad? La cita sugiere que el tema de la disputa por el poder entre los libres y los ricos tiene una causa “cuantitativa”, pues, según se afirma, los libres son todos, y los ricos son algunos. Aunque la libertad y la riqueza, como características del ciudadano, no se excluyen, entre ellas se pueden establecer distintas jerarquizaciones, que se pueden utilizar argumentativamente para determinar la cualidad del gobierno de una ciudad (por ejemplo, podría haber un rico pro-demócrata si éste considera que es más importante la libertad que la riqueza,

¹⁶⁵ Es decir, de discernir, elegir y llevar a cabo, mediante el juicio racional cómo ha de ser la ciudad a partir de determinar mediante el *lógos* qué es lo bueno, lo malo, lo justo y lo injusto para una reunión de ciudadanos, o bien, para una ciudad.

¹⁶⁶ La libertad como principio de conflicto avala el que los ciudadanos *iguales* como *libres* tienen el derecho de deliberar en la misma proporción sobre los asuntos de la ciudad, sólo por el hecho de ser libres. La libertad es, como se ha dicho, la cualidad *sine qua non* para hablar de la pluralidad dentro de la ciudad y entre las ciudades. A su vez, la pluralidad como efecto de la libertad conlleva el que a veces se den conflictos entre los *diversos*, sin embargo, en sentido *político estricto*, será la palabra (*lógos*) la vía por excelencia para considerar al conflicto como la oportunidad de discernir sobre lo mejor entre diversas posibilidades o modos de ser de la ciudad y, también, de los ciudadanos.

sintiéndose así más cercano a la mayoría pobre en cuanto primordialmente libre, en comparación con una minoría que se enorgullece de sí misma por ser rica).

Si bien según *Política* anterior se puede observar la preeminencia de la libertad como característica del ciudadano, pues todos los ciudadanos participan de ella, queda claro que únicamente algunos de los ciudadanos libres son ricos, y que la riqueza, para algunos, puede ser una característica más importante que la libertad. La causa de la disputa, por considerarse según términos cuantitativos, establece un conflicto de dos facciones poderosas, a saber, el de las “minorías poderosas” (los ricos) y el de las “mayorías poderosas” (todos los ciudadanos, en cuanto libres). El argumento de la primera facción considera que riqueza es una señal de distinción y de superioridad en relación con los otros libres que no la poseen, y expresa que aquellos que son más ricos dentro de los libres, deben tener más participación, juicio o *lógos*, es decir, poder, para determinar el gobierno de la ciudad. El argumento de la otra facción se funda en considerar que la riqueza no es un motivo auténtico de distinción entre los libres y que, por tanto, no es causa para que, dentro de los libres, unos tengan, en virtud de su riqueza, más participación, juicio o *lógos* para determinar cómo debe ser la ciudad (éstos, consideran “que por ser iguales en algo, como en la libertad, son iguales en todo «οἱ δ' ἂν κατὰ τι ἴσοι, οἷον ἐλευθερίᾳ, ὅλως ἴσοι »” Pol., 3.5, 1280 a 24-25).

Ante el conflicto “argumentativo” entre los muchos-libres y los pocos-ricos-libres se debe considerar cuál es el fin de la *pólis*, tal como aparece sugerido en la siguiente cita:

“La *pólis*, en suma, es la comunidad (...) en nuestro concepto, para una vida bella y feliz. La comunidad política tiene por causa, en suma, la práctica de las buenas acciones y no simplemente la convivencia; y de aquí que quienes contribuyen más a una comunidad de esta especie deben recibir más de la ciudad que aquellos que pueden igualarles en la *libertad* o el linaje «κατὰ μὲν ἐλευθερίαν καὶ γένος», pero que no les igualan en la virtud, o que siendo superiores en riqueza son inferiores en virtud. De lo dicho resulta claro que todos los que discuten sobre las formas de organización política hablan sólo de una parte de la justicia” (Pol., 3.5, 1281 a 1-11)

La rivalidad entre la facción de todos los libres en su mayoría pobres y la de los pocos ricos libres, nos dice Aristóteles, no se puede resolver, porque es una disputa que no se preocupa por la justicia de la ciudad, sino únicamente por el poder de facto de una

facción. Aunque la justicia de la *pólis* implica el uso del poder de la comunidad, no siempre el uso del poder garantiza la justicia. Como está indicado en el texto recién citado, será la virtud () la única característica suficiente sobre la cual se podrá argumentar que algunos deban tener más poder que otros en la comunidad, pues la justicia al ser una virtud, puede ser practicada mejor por los virtuosos que por los no virtuosos. En conclusión, Aristóteles aclara que la disputa entre los partidarios de la oligarquía y los de la democracia no responde a la finalidad de la justicia propia de la ciudad y, por tanto, ya deja ver que la libertad no asegura la virtud, y que la riqueza no constituye motivo alguno por el que se deba considerar diferencia en el gobierno de una *pólis*; se puede decir que para el estagirita considerar que la libertad es un criterio que asegura la justicia sería una ingenuidad pues la capacidad de ser de sí mismo, permite al hombre tanto la virtud, como el vicio¹⁶⁷.

Aristóteles en el capítulo 6 del libro III continúa tratando la cuestión sobre qué parte de la población política debe tener más poder, es decir, si hay alguna facción entre los ciudadanos que juzgan que son más aptos para lograr los fines de la *pólis* (a saber, autarquía y justicia). Aristóteles considera que, aunque es verosímil pensar que los ciudadanos “destacados”¹⁶⁸ deberían tener más poder que los otros, esto, empero, causaría más conflictos que bienes para la ciudad¹⁶⁹. Siguiendo el desarrollo de la solución de este problema se encuentra la cuarta vez donde aparece *eleuthería* o *eleútheros*: al preguntarse sobre “qué materias ha de ser suprema la autoridad de los

¹⁶⁷ Y de manera consecuente y análoga se podría decir lo mismo acerca de la riqueza. La riqueza para Aristóteles es aún un criterio de menor validez que el argumento de la libertad, no sólo porque la riqueza de algunos libres no garantiza la virtud, sino porque aquel que busca la acumulación de la riqueza por sí misma y de manera infinita ya tiene más de vicio que de virtud. En relación con lo anterior afirma Aristóteles en el libro I: “(...) parécenles a algunos que la función de la economía doméstica es acumular dinero, y están siempre con la idea de que su deber es o bien atesorar su capital o aumentarlo al infinito. La causa de esta actitud es el afán de vivir, pero no de vivir bien, y como el deseo de vivir no tiene límite, se desean consiguientemente sin límite las cosas que estimulan la vida. Más aun aquellos que miran a vivir bien, buscan lo conducente a los placeres del cuerpo, y como éstos parecen depender de la propiedad, toda su energía la aplican a hacer dinero” (Pol., 1.3, 1257 b 39-1258 a 5).

¹⁶⁸ El término que aparece en *Política* es «ἐπιεικῆς» (Pol., 3.6, 1281 a 29) que se puede traducir por virtuoso, acomodado, etc. (cf. *Diccionario de griego Vox*, p. 233, Liddell & Scott p. 632) GR lo traduce por *hombres de bien*, anotando al respecto que Aristóteles se podría estar refiriendo a las clases superiores y que “En Aristóteles, sin embargo, el término «ἐπιεικῆς» es de ordinario sinónimo de «σπουδαίος» cf. Bonitz *ad locum*” (nota 78, en la p. XXXVIII de las *Notas al texto español*). GV utiliza el término “ilustre”, y JM pone “clases superiores”. A partir de estas consideraciones he decidido poner los “más destacados”, para que se exprese que *unos tienen razón para sobresalir en relación con los otros*, sin que se distinga con claridad el porqué de dicha distinción (pues el texto no lo expresa con precisión); aunque la cita, al estar presente cuando se estudia la contraposición entre los demócratas y los oligarcas, parece referirse a aquellos que sobresalen por su posición económica.

¹⁶⁹ Pues “en este caso todos los demás estarán por fuerza en situación deshonrosa al no verse honrados con cargos públicos” (Pol., 3.6, 1281 28-30)

hombres libres «τους ἔλευθέρους» y de la masa ciudadana (tomando esta expresión para denotar a quienes ni son ricos, ni poseen en absoluto ninguna excelencia valiosa)” (Pol., 3.6, 1281 b 23-26). Como se puede observar en la cita, quizá se podría reparar en que algunos ciudadanos son legítimamente libres, porque pueden ser auténticamente dueños de sí, y que otros lo son por reconocimiento constitucional, es decir, no tanto porque auténticamente actúen sin ser un medio para otro, sino porque se encuentran en circunstancias en las cuales, al menos, no pertenecen o son propiedad de otro hombre (condición propia de los siervos). Sin embargo, el texto no niega que la masa ciudadana tenga cierta libertad y capacidad de juicio para decidir sobre la ciudad, como lo muestra el siguiente fragmento:

“en qué materias ha de ser suprema la autoridad de los hombres libres «τους ἔλευθέρους» y de la masa ciudadana (tomando esta expresión para denotar a quienes ni son ricos, ni poseen en absoluto ninguna excelencia valiosa. Que estos hombres tengan acceso a las más altas magistraturas no deja de ser peligroso (...). Más por otro lado es peligroso también no admitirlos ni darles parte en el poder, porque la ciudad donde son muchos los pobres y privados de honores estará por fuerza llena de enemigos. No queda pues sino que participen en la función deliberativa y en la judicial” (Pol., 3.6, 1281 b 25-32)¹⁷⁰

Para Aristóteles es importante estudiar la *pólis* como una comunidad que ha devenido principalmente en oligarquía, democracia o la mezcla de ambas; esta

¹⁷⁰ Es claro que las afirmaciones aristotélicas permiten pensar en un gobierno que sin ser corrupto admita la participación de la mayoría ciudadana (que sería la versión virtuosa de la democracia); si bien el término griego que utiliza Ar. es *politeía* que se puede traducir indistintamente por constitución o gobierno, podría entenderse a mi juicio a la constitución u organización política propia de una *pólis*. Rowe (2005), al igual que otros, traduciendo el griego «πολιτεία», llama a este sistema “Polity”: “What some people call *politeia*, outside Aristotle (specially the orators), is something like 'free government', which is opposed to tyranny, and tries looks close enough to his idea, if we remembered that democracy - which is usually the kind of thing the orators have in mind -is for him, as a type, anything but free. 'Polity', then, will stand for that form of government which operates when men are genuinely free, because, in virtue of their (genuine) equality, they rule and are ruled in turn” (p. 385). No obstante lo anterior otros han entendido que la *πολιτεία* se ha de entender más como un modo de gobierno sujeto a lo *mejor posible dentro de las circunstancias*, considerando que este sistema estaría entre la oligarquía y la democracia, como Chance (1968), quien apelando a que Ar. intenta determinar qué es lo mejor dentro de las circunstancias afirma: “A Polity is constructed by adopting part of the Oligarchic And part of the Democratic constitutions so that the wealth of the few and the free-birth of the many are balanced against one another. A Polity will be democratic in education and membership of the Assembly, oligarchic in the appointment officers of the City by suffrage” p. 207.

No obstante lo anterior, no parece que la *politeía* sea un mero modo de gobierno en medio de la democracia y la oligarquía, pero sí es, sin duda, un modo de gobierno donde las facciones de poderosos-ricos y de poderosos-por-mayoría-pobres buscarían el bien común para toda la comunidad (de ahí que sea el modo virtuoso de la democracia y, en consecuencia, busque que todos los ciudadanos tomen parte en el gobierno).

consideración permite ver que el problema de la conservación o de la revolución de una ciudad depende de las relaciones y jerarquías que se establezcan entre aquellos que pueden participar de la deliberación y judicatura de la ciudad. Ahora bien, aunque sería un error anular completamente alguna facción de los considerados como ciudadanos en una ciudad (por causar esto más enemistad que amistad en la ciudad). Aristóteles distingue que dentro de los ciudadanos, unos son más libres que otros, y señala que la libertad y la riqueza son las causas que sostienen la diferencia principal entre la democracia y la oligarquía respectivamente. Para Aristóteles:

“Si la estatura, en efecto, da una ventaja cualquiera, la estatura en general podrá rivalizar con la riqueza y con la *libertad*¹⁷¹ «προς ἐλευθερίαν» (...) Pero como esto es imposible, es evidente que hay un fundamento racional «των πολιτικων εὐλόγως» para que en política no se disputen las magistraturas sobre la base de la desigualdad¹⁷²” (Pol., 3.7, 1283 a 4-8)

En conclusión, la discusión sobre el poder en la ciudad no se puede establecer con base en cualquier característica o diferencia; para Aristóteles únicamente la libertad o la riqueza son razones que alcanzan a consumir un argumento sobre quiénes deben de sustentar el poder (al menos en lo relacionado con los modos de gobierno de la mayoría de las ciudades, a saber, la oligarquía y la democracia). Esta idea, por lo demás, es la que aparece en las siguientes citas donde aparecen términos relacionados con *eleuthería*

¹⁷¹ Aristóteles está analizando los argumentos de los que defienden un sistema oligárquico, es decir, a aquellos que argumentan que los hombres son diferentes según su riqueza, en contraposición de los que defienden el sistema democrático, arguyendo que es la libertad la causa de la igualdad. Así, aunque en en Pol. 4.6 Aristóteles da a entender que la *politeía* es una mezcla entre la oligarquía y la democracia (cf. 1293 b 34-40) Aristóteles inmediatamente añade “parece imposible que reciba un buen orden legal una ciudad no gobernada por los mejores, sino por los malos, como asimismo que gobiernen los mejores si no hay un buen orden legal (...) si la mayoría de las ciudades reclaman la forma de *politeía* es en razón de que su único fin es la mezcla de los ricos y pobres, de riqueza y libertad” (1294 a 2-19). Como se puede observar la unidad de la población como cuerpo ciudadano conforma un modelo de gobierno que supera los vicios característicos de la democracia y la oligarquía; por ello, a pesar de ser problemática esta “mezcla”, por difícil que sea, es la más deseable: Davis (1996) afirma primero que “riqueza y pobreza no son partes accidentales <de la ciudad>, porque ellas no pueden ser combinadas” (p. 80), para identificar las dificultades de la conformación de una *politeía* al grado que él juzga que “el carácter <de la *politeía* implica> (...) que nunca llegará a quedar claro quien la conforma” (p. 82). Como se puede observar lo que es claro de la *politeía* es que es un modo de gobierno de mayorías (o, al menos, capaz de unir facciones) que buscan en conjunto el bien común.

¹⁷² Mientras los pro-demócratas argumentan la libertad como principal característica para poder gobernar y así intentan asegurar la máxima igualdad entre los ciudadanos, los pro-oligarcas defienden que la riqueza evidencia que los ricos son más capaces para dirigir la ciudad que los menos ricos (y por ello los pro-oligarcas defienden menos la igualdad crasa que los pro-demócratas). Sin embargo, como bien dice la cita los argumentos para buscar un modo u otro de gobierno deben ser racionales y admitir cierta igualdad entre los ciudadanos (de no ser así no habría propiamente *pólis*, pues para Ar., como se ha venido repitiendo, el gobierno político es de libres e iguales).

o *eleútheros* en el capítulo 7 del libro III. A continuación se enuncian las tres, para, posteriormente analizarlas en conjunto.

(1) “De aquí pues que estén calificados para aspirar a honores públicos los bien nacidos y los *libres* «ἐλεύθεροι» y los ricos. Debe haber, en efecto, *hombres libres* «ἐλευθέρους» y capaces de pagar impuestos, como quiera que la ciudad no podría componerse en su totalidad de indigentes, como tampoco de esclavos” (Pol., 3.7, 1283 a 15-19)

(2) “Los ricos alegan, que poseen más tierra, que la tierra es de interés común, y que en general, son ellos más de fiar en materia de contratación, los *libres* «ἐλεύθεροι» y bien nacidos, que hay estrecha afinidad entre ellos (pues son más ciudadanos)” (Pol., 3.7, 1283 a 31-35)

(3) “Podría pensarse, en efecto, que no formulan ningún título justo quienes aspiran a mandar por motivo de su riqueza, como tampoco los que se fundan en su linaje, ya que manifiestamente si un hombre llega a ser a su vez más rico que todos los demás, claro está que por el mismo principio de justicia deberá mandar a todos ellos; y lo mismo el que sobresale por su linaje con respecto a todos los que aspiran al gobierno por causa de su libertad «ἐλευθερίαν» nativa” (Pol., 3.7, 1283 b 15-20)

En estos tres textos la argumentación que sostiene la mayoría, es decir, la de los muchos-libres, enfatiza el hecho de la igualdad ciudadana; en cambio, las razones de los pocos-ricos-libres se fundan más en la desigualdad entre los ciudadanos. Ahora bien, si como se ha mencionado anteriormente, ni la desigualdad ocasionada por la riqueza, ni la igualdad que puede sostener la mayoría de una ciudad en aras de la libertad ayudan propiamente al logro de la justicia de la ciudad, es evidente que en estos fragmentos del libro III Aristóteles está estudiando modos de operar que tienen las ciudades enviciadas de algún modo u otro. En consecuencia, Aristóteles concluye que: “Todo esto, pues, parece tornar evidente que ninguno de los criterios con arreglo a los cuales unos hombres, pretenden mandar, mientras que los demás han de obedecerles, es un criterio recto” (Pol., 3.7, 1283 b 27-30). Aunado a este juicio Aristóteles termina el capítulo 7 del libro III, como lo hizo en el 6, es decir, considerando la finalidad de la ciudad y el deber del ciudadano¹⁷³:

“Ciudadano «πολίτης» en general es el que participa activa y pasivamente en su gobierno; y por más que su tipo es diferente en cada constitución, en la constitución

¹⁷³ Según lo establecido al estudiar los primeros cuatro capítulos del libro III, cf. PI, cap. 2.

mejor es el que puede y elige ser gobernado y gobernar con el ideal de una vida conforme a la virtud” (Pol., 3.7, 1283 b 41-1284 a 3).

Nótese que la cita hace ver que aunque Ar. esté considerando que la mayoría de las ciudades devienen en democracia, oligarquía o una mezcla de ambas, nunca pierde de vista la indagación sobre el mejor tipo de vida para el ser humano y para la ciudad.

Las siguientes ocasiones en las que aparecen términos relacionados con *eleuthería* o *eleútheros* se encuentran en el capítulo diez del libro III, en éste Aristóteles analiza los gobiernos regios. Y en relación con el uso allí de la palabra dicha, se muestra que nuestro autor considera que los días de la monarquía han terminado, y que en su lugar existe un gobierno fundado en la participación ciudadana de la mayoría (o de lo que se podría denominar como un pueblo libre):

“En la actualidad¹⁷⁴ todos reunidos juzgan, deliberan y deciden «συνιόντες δικάζουσι και βουλεύονται και κρίνουσιν», y estas decisiones son todas sobre casos particulares. Cualquiera de ellos, tomado individualmente, es sin duda inferior si se le compara con el hombre superior; pero la ciudad se compone de muchos individuos, y así como un banquete por contribución común es mejor que el de uno solo, por esta razón, el pueblo juzga en muchos casos mejor que un individuo cualquiera. A más de esto, un cuerpo numeroso es más inmune a la corrupción (...) Bajo el dominio de la cólera o de otra pasión semejante, se corrompe necesariamente el juicio individual, mientras que es difícil que todos se encolericen y yerren al mismo tiempo. Demos por supuesto, además, que el pueblo se compone de hombres libres «το πλῆθος οἱ ἐλεύθεροι» y que no hacen nada contra la ley, excepto en aquello en que la ley es necesariamente deficiente” (Pol., 3.10, 1286 a 26-39)¹⁷⁵

¹⁷⁴ Ar. se encuentra juzgando la legitimidad de las monarquías que hubo en las ciudades.

¹⁷⁵ Después de esta afirmación, Aristóteles explica cómo las ciudades, en general, fueron abandonando los sistemas monárquicos y aristocráticos, hasta llegar a gobiernos donde todos los libres tenían acceso a la judicatura de la ciudad (aunque, inmediatamente, comente cómo estos modos se corrompieron y acabaron siendo sistemas democráticos): “(...) Más cuando aconteció que hubo muchos semejantes en virtud no toleraron más el predominio de uno, sino que buscaron un gobierno en común y establecieron la república. Después, cuando se hicieron malos y empezaron a lucrar con los fondos públicos (...) surgieron oligarquías. De éstas derivaron primero las tiranías y de las tiranías a la democracia, pues al reducirse siempre más el número de los oligarcas, a causa del apetito torpe del lucro, hicieron más fuerte a la multitud, la cual acabó por imponerse y habiendo dado origen a la democracia. Y como lo que ha ocurrido es que las ciudades se hayan hecho aún mayores no es quizá fácil que pueda surgir otra forma de gobierno distinto a la democracia” (Pol., 3.10, 1286 b 11-24). Quizá Aristóteles estaba pensando en los periodos de gobierno político de Atenas, pensando, primero en la reforma que realizó Solón -590 a. C.- antes las leyes de Dracon -650 a. C.- (la cual implicó un aumento cuantitativo significativo de los considerados ciudadanos *libres*, pues a muchos de los no-siervos se les condonaron sus deudas), a la

En la afirmación *el pueblo se compone de libres*, se puede ver una clara relación, como se ha manifestado ya, entre la determinación de “ser libre” y la acción ciudadana, pues las actividades propiamente libres más típicas o comunes son las que desarrolla el libre como ciudadano. Aunque la afirmación de Aristóteles recogida aquí podría tacharse de ingenua, pues indica que los libres no hacen nada contra la ley y, por tanto, podría indicar cierta identidad entre la bondad y la libertad, se tendría que decir que dicha bondad ha de entenderse en términos de *epistémotés* y no de *agathós*, es decir, el buen ciudadano no es el hombre virtuoso por excelencia (pues, parece ser que éste siempre lo es más por excepción que por mayoría), sino simplemente a aquella persona que acata la ley que es considerada justa.

El que la mayoría pueda juzgarse libre, por lo menos en el sentido de que no le pertenece a otro, indica que la fortaleza del poder político se centra en la capacidad que tiene la mayoría como mayoría (valga la redundancia). En otras palabras, Aristóteles afirma con precisión que no gobierna la mayoría a causa de la virtud de cada uno de los individuos que la conforman, sino porque la mayoría actúa en menor medida arrebatada por la pasión y toma más en cuenta los intereses de todos. El contenido de realismo político que presenta el párrafo anteriormente citado, permite aseverar que Aristóteles considera el devenir histórico como una parte fundamental del método apropiado para alcanzar un saber filosófico sobre lo político. No obstante, la verdad de lo que ha ocurrido en el acontecer político generalmente no se identifique con la ciudad ideal; de ahí que aunque pensar en cómo se podría alcanzar la ciudad ideal sea el verdadero fin¹⁷⁶ de la filosofía política, esto no determine los sucesos históricos como tales. Es por esto, que existe una tensión propia y constante en la reflexión filosófica sobre lo político; como lo muestran las citas anteriormente analizadas. Es común que en filosofía política se encuentren mezcladas ideas sobre cómo son y han sido las organizaciones políticas, con las ideas que se plantean cómo debiesen ser las organizaciones políticas para alcanzar la vida de la virtud o la conformación de la ciudad ideal.

época tiránica de Atenas, es decir, al gobierno del tirano Pisístrato (quien gobernó en Atenas en 561, 559-556 y 546-527 a. C.) y de sus hijos Hiparco y Hippias, y al posterior advenimiento de la democracia ateniense por parte de Clístenes (la cual se calcula por el 507 a. C.). Todos estos eventos son mencionados en los fragmentos conservados de la *Constitución de los atenienses* de Aristóteles, caps. 1-21.

¹⁷⁶ Pues la finalidad de la *Filosofía política* ha de contemplar y alcanzar a proponer un *mejor modo de ser* para la ciudad o la vida política, en términos más o menos plausibles. Un estudio del fenómeno político únicamente dedicado a la eficacia sería, más bien, teoría política y no *filosofía política*. Para ahondar en la distinción entre *Teoría política* y *filosofía política*, se puede consultar el artículo de Strauss (1992), p. 9-55.

Finalmente, el último texto del libro III que se ha de analizar tiene por tema ahondar en los gobiernos unipersonales:

“Apto para el gobierno monárquico será el que pueda producir naturalmente una población capaz de ser gobernada con gobierno apropiado a hombres libres «την τῶν ἐλευθέρων ἀρχην» y por aquellos que por su virtud puedan tener la hegemonía en el gobierno político” (Pol., 3.11, 1288 10-12)

En este párrafo, se observa que es compatible un gobierno unipersonal con la existencia de un conjunto de hombres libres (sean éstos una mayoría o una minoría), siempre y cuando se haga mandar de manera propiamente política, es decir, los libres deben estar convencidos mediante la razón de que las órdenes que reciben son buenas y, por tanto, su acción ciudadana ratifica que los libres son de sí mismos y no de otros.

Al final del análisis del libro III, del capítulo cinco al doce, se puede observar que Aristóteles mantiene la validez de las definiciones de ciudad, ciudadano y hombre libre, aunque en su exposición, como se ha mencionado, estas definiciones estén en tensión con los hechos históricos de cada una de las *póleis*, de los *polítoi* y de los *eleútheroi*. Sobre la libertad o *eleuthería* en relación con la *pólis* ha quedado claro que es característica de aquellos que conforman la comunidad política; sobre la acción de los libres, independientemente de si éstos actúan de manera virtuosa o viciosa, quedan reiteradas dos ideas: una, que el libre no pertenece a ningún otro hombre, ni se puede considerar propiedad de alguien; dos, que el libre como ciudadano lo es en cuanto tiene discernimiento, deliberación y juicio sobre qué es justo para la ciudad.

1.3. *Libro IV: La democracia y la libertad.*

En el libro IV de *Política* Aristóteles continúa su análisis sobre los modos de gobierno de las diversas ciudades. En éste aparecen 16 términos relacionados con *eleuthería* o *eleútheros*. En la mayoría de las veces se reitera la afirmación de que la democracia es el tipo de gobierno en el cual la mayoría gobierna, porque la masa ciudadana se juzga a sí misma como libre (entendiéndose aquí por libre, sobre todo, como ya se ha venido diciendo desde el capítulo I, como quien se pertenece a sí mismo y que por ello tiene el poder de determinar cómo ha de ser la ciudad mediante el *lógos* –y, también, su carácter y su modo de ser como ciudadano). Las tres primeras citas aparecen en el capítulo tres y confirman lo anteriormente enunciado:

“Porque si el número total de ciudadanos fuese de mil trescientos, y de éstos mil fuesen ricos y no dieran participación en el poder a los trescientos pobres, por más que éstos fuesen libres «ἐλευθέροις» y semejantes a en lo demás a aquellos, nadie diría que estuviese este pueblo gobernado democráticamente” (Pol., 4.3, 1290 a 35-37)

“Más bien, por tanto, debe decirse que la democracia existe cuando son los libres «οἱ ἐλεύθεροι» los que detentan la soberanía, y la oligarquía a su vez cuando la tienen los ricos, pero por mera coincidencia los primeros son muchos y los segundos pocos, porque los libres «ἐλεύθεροι» son muchos, y los ricos son pocos” (Pol., 4.3, 1290 b 1-5)

“Pero estas formas de gobierno no se definen suficientemente por la sola riqueza o la libertad (...) habremos aún de hacer la precisión ulterior de que no habrá democracia donde los libres «οἱ ἐλεύθεροι», siendo pocos en número, gobiernen sobre la mayoría de hombres no-libres «μη ἐλευθέρων», como en Apolonia (...) tampoco, a su vez, habría una democracia si dominaran los ricos sólo por su número, como lo fue antiguamente en Colofón (...) sino que la democracia existe cuando una mayoría de ciudadanos libres «οἱ ἐλεύθεροι» y pobres ejercen la soberanía «κύριοι», y la oligarquía, a su vez, cuando la ejerce la minoría de ricos y pobres” (Pol., 4.3, 1290 b 9-18)

En estos tres textos, aunque se sigue afirmando, como en el libro III, que la libertad es la característica definitoria de la democracia, Aristóteles precisa que para que auténticamente pueda haber una democracia, los libres-pobres deben detentar el poder y conformar una mayoría cuantitativa de la población (la cual, como política, debe desarrollar actividades que vayan más allá del ámbito de lo doméstico). Si bien la riqueza no es la cualidad definitoria de la democracia, sino de la oligarquía, se pueden dar casos donde los libres sean una minoría que se distingue de la mayoría (pues, en este caso, no habría propiamente una relación política entre la mayoría que actúan más allá del ámbito de lo doméstico¹⁷⁷), o bien donde un grupo compuesto por pobres y ricos sea una minoría que gobierna¹⁷⁸. En consecuencia, la democracia se da cuando existen dos

¹⁷⁷ Para entender esto quizá se pueda poner como ejemplo las colonias inglesas o francesas del S. XIX y XX, en donde, la mayoría popular no contaba con poder propiamente para opinar directamente acerca de las leyes (a pesar de que tuvieran una posición económica favorable).

¹⁷⁸ Para comprender esto se podría pensar en *La colonia* en México, donde el poder de los españoles y criollos, a pesar de ser una minoría, tenían más poder que la mayoría mestiza.

factores: (1) el gobierno de la mayoría-pobre¹⁷⁹ de la población, (2) cuando esta mayoría detenta la libertad como la característica fundamental y hegemónica por la cual acceden los hombres al poder de la ciudad. Por tanto, la democracia se ha de definir como el gobierno del pueblo que se auto-juzga como libre (por no pertenecer a otro) y que sostiene que la ciudad debe ser gobernada según el juicio y el acuerdo de la mayoría (siendo esta mayoría no-rica).

Las siguientes dos veces en que aparece *eleuthería* o *eleútheros* se encuentran en el capítulo cuatro donde Aristóteles menciona que existen diversos tipos de democracia¹⁸⁰. La primera vez que aparece únicamente indica que puede existir una facción en las ciudades democráticas que no sea libre [También hay “los que no son libres» μη...ἐλεύθερον » por parte de madre o padre” (Pol., 4.4, 1291 b 27-28)]. La segunda vez se refiere al primer tipo de democracia:

“La primera forma de democracia es la que recibe este nombre en atención sobre todo al principio igualitario. La legislación de esta democracia, en efecto, hace consistir la igualdad en que los pobres no tengan preeminencia sobre los ricos, ni una u otra clase tenga la soberanía, sino que ambas estén en el mismo nivel. Si, como algunos opinan, la libertad «ἐλευθερία» se encuentra principalmente en la democracia y también la igualdad, esto se realizará más

¹⁷⁹ A lo más esta población si no es pobre, tampoco ha de ser rica o, al menos, debe considerar que la riqueza no causa diferencia alguna entre los ciudadanos (de serlo así sería, según el estagirita una oligarquía); es decir un pro-demócrata debe considerar como más importante la igualdad entre los hombres bajo la ponderación de que todos los *ciudadanos son libres* (y no reparar en diferencia alguna, es por ello que si la mayoría de una población sostiene que el dinero es más importante que la libertad, entonces, se da una oligarquía). A causa de esto, en cualquier democracia hay una idea exacerbada de la libertad como principio igualitario; así, lo que define a la democracia no es el hecho de detentar a la libertad como característica hegemónica, sino porque, al igual que la oligarquía, la democracia se establece a partir de un parámetro económico, el de ser pobre (o, al menos, no-rico). Esta distinción es bien vista por el comentador del libro III de *Política* Robinson (1995), quien afirma que “Here for the first time Aristotle raises the notion of freedom in connection with the definition of the democracy. He reports, both here (1291 b 35) and elsewhere (VI 2), that democrats claim that democracy gives more freedom than any other constitution. He probably disbelieves this himself; but he is not concerned to say so. He is concerned to say that democracy cannot be defined by freedom alone: the word does not mean just the constitution where the free are sovereign (1290 b 1); it means something more narrower, namely the constitution where those are both free and needy form a majority which is sovereign (1290 b 18)” (p. 82).

¹⁸⁰ Para Aristóteles hay cinco tipos de democracia: (1) La que se fundamenta en que todos los libres son iguales. (2) Donde se distribuyen las magistraturas de acuerdo con los censos tributarios (así, aunque haya otros que cumplen con las condiciones para participar en el gobierno –pues son iguales y libres-, no todos pueden acceder al poder). (3) Cuando quien gobierna es la ley, por encima de que todos se consideren iguales y libres. (4) Cuando, aunque gobierna la ley, todos los libres pueden participar de las magistraturas y (5) cuando los decretos de la mayoría estén por encima de la ley (Aristóteles menciona que en éstos comúnmente gobiernan los demagogos, forma a la cual Aristóteles objeta que podría reconsiderarse si verdaderamente es un gobierno constitucional o no –dando a entender que opera más bien como una tiranía popular-demagógica) (cf. Pol., 4.4, 1291 b 1-1292 a 37).

cumplidamente cuando todos participen del gobierno por igualdad” (Pol., 4.4, 1291 b 30-38)

En esta cita se puede decir que Aristóteles expone el modo “más puro” de la democracia. Este tipo de democracia se funda en considerar a todos sus ciudadanos como iguales y libres. La igualdad se refiere aquí a que todos los ciudadanos tienen en la misma medida poder para el juicio, y que por ello, también son igualmente libres, pues pueden tener la misma participación en la deliberación y la judicatura sobre la ciudad que los demás libres (claro es que esto no significa que así se lleve a cabo, pero implica que, al menos, hay un reconocimiento de que los ciudadanos, en cuanto libres, están facultados en la misma medida y proporción; por ello lo que define a este tipo de democracia es la igualdad junto con la libertad).

El siguiente párrafo donde aparece un término sobre libertad, se refiere a un tipo de oligarquía que se asemeja a la democracia¹⁸¹ y se encuentra en el capítulo cinco:

“La tercera forma es aquella en que la participación política es lícita a todos los hombres libres «ἐλεύθεροι», pero no lo hacen por la causa ya mencionada [Aristóteles se refiere a que la participación ilimitada hace imposible tener tiempo de ocio para la función política si no hay otras formas de ingresos], de modo que también en ella el gobierno de la ley es la necesaria consecuencia” (Pol., 4.5, 1292 b 37-1293 a 1)

Esta forma de oligarquía-democracia aparece en el capítulo cuatro, y se encuentra enunciada dentro del estudio de las formas de la oligarquía; esto porque aunque los ciudadanos sean iguales y libres y conformen una democracia, la causa de que no todos participen en la misma medida en la deliberación y judicatura de la ciudad es que algunos utilizan su ocio para tener otros recursos (ya sea para mejorar su subsistencia, o bien, para aumentar su riqueza). No obstante lo anterior, la libertad de los que no participan directamente es guardada porque el gobierno en estos casos parece definirse más por la ley que por la actividad judicial de los libres; de este modo, los que gobiernan la ciudad parecen ser capaces de brindar la confianza suficiente a los otros libres de que serán considerados como libres al tomar las decisiones propias del

¹⁸¹ Según Ar. es tan común la mezcla entre democracia y oligarquía que algunas veces una ciudad siendo constitucionalmente oligarquía funciona como democracia y viceversa: “No debe ocultárenos lo que en muchas partes acontece, y es que por más que la constitución no sea legalmente democrática, de hecho hay un gobierno democrático a causa del carácter del pueblo y los hábitos en que ha sido imbuido; y de manera semejante, a la inversa, puede en otros pueblos ser la constitución legalmente democrática, pero inclinarse de hecho a la oligarquía por dichos hábitos y costumbres” (Pol., 4.5, 1292 b 11-17).

gobierno de dicha *pólis* (esto ocurre únicamente si todos los libres consideran como no-injustas o despóticas dichas leyes).

La siguiente cita aparece en el capítulo VI, en el cual se estudian las diversas formas de la *politeía* y de la tiranía, y se especifica bajo qué característica se distinguen los gobiernos:

“La aristocracia, con todo, parece consistir esencialmente en las distribución de los honores de acuerdo con la virtud «το τας τιμας νενεμησθαι κατ’ ἀρετήν», pues la virtud es el término definitorio de la aristocracia, como la riqueza lo es de la oligarquía y la libertad «ἐλευθερία» de la democracia” (Pol., 4.6, 1294 a 9-12)

Este texto ratifica que la libertad es la característica hegemónica que detentan los pro-demócratas y que la riqueza lo es de la oligarquía, añadiendo que la característica que determina la aristocracia es la distribución de honores de acuerdo con la virtud (nótese aquí que no se refiere simplemente a la virtud, sino a ésta en cuanto reconocida, es decir como honor). A mi juicio lo único que se ha de hacer patente en esta cita es que aunque las características definen a un tipo de gobierno de otro, éstas no son excluyentes entre sí. Es decir, estas características sirven como criterio de exclusión de una facción política en relación con otra, cuando una de éstas reclama para sí más poder para determinar la *pólis* argumentando que una cualidad es más legítima e importante que otra (así los pro-demócratas defienden la libertad, los pro-oligarcas la riqueza y los pro-aristocráticos el reconocimiento de la virtud). Esto ocurre porque en la ciudad los tipos de ciudadanos varían, como lo muestra la siguiente cita:

“Y si la mayoría de las ciudades reclaman la forma de gobierno ‘propia de la ciudad’¹⁸² –της πολιτείας είδος-, es en razón que su único fin es la mezcla de los ricos y pobres, de riqueza y libertad «ἐλευθερίας» (...) hay tres cosas que pueden reclamar la igualdad en la ciudad a saber, la libertad «ἐλευθερία», la riqueza y la virtud” (Pol., 4.6, 1294 a 16-20)

Siendo la ciudad la comunidad que ha rebasado el ámbito de lo doméstico (es decir, de la subsistencia) y el de lo municipal (el del intercambio familiar y el confort económico), las características que permite desarrollar propiamente son tres, a saber, la

¹⁸² Traduzco aquí *politeía* por “propio de la ciudad” en vez del término “república” que es el utilizado por GR. Esto porque *República* es un término latino que se refiere a la *res* (cosa) del pueblo, y tiene un significado diferente al de *conveniente a la ciudad*.

libertad, la riqueza y la virtud (pues ninguna de estas tres cualidades son indispensables para mantener al hombre con vida, y, por lo mismo, no son propias del ámbito de lo doméstico). Ahora bien, si en el 1er. capítulo se ha dicho que lo propio del libre es vivir en una comunidad política y que el ciudadano de una *pólis* es, antes que nada, libre porque no pertenece a ningún otro y dispone de ocio, queda claro que la libertad es *conditio sine qua non* de la riqueza y de la virtud (pues el ser de otro impediría la riqueza propia y también la virtud causada por el ejercicio deliberativo de quien realiza la acción libre¹⁸³).

La riqueza, que es el fruto de la acumulación de bienes materiales, es exclusiva del libre –en contraposición del esclavo–, porque exige forzosamente llevar actividades económicas que rebasen el ámbito doméstico¹⁸⁴. Teniendo en cuenta lo anterior se puede decir que la riqueza es fruto de un cierto uso de los bienes materiales que se podría denominar como libre¹⁸⁵, y así se entiende que la riqueza se da porque así lo decide el rico, o bien, porque un libre quiere ser rico (esto en cuanto que puede serlo, cosa imposible para un siervo, por ejemplo). Es decir, la riqueza como característica de un ciudadano no se puede referir a la mera suficiencia para la subsistencia, sino que manifiesta un cierto exceso de bienes materiales (por eso se comprende que una de las manifestaciones más claras de la riqueza sean los lujos). Además, es posible pensar que los ricos, al preocuparse por serlo, juzguen que hay una diferencia notable entre la riqueza y la pobreza y que, por tanto, se consideren superiores en relación con los

¹⁸³ De darse una virtud de tal tipo en el esclavo, entonces dicho esclavo no sería con justicia siervo, pues tendría la capacidad deliberativa de manera plena y, por tanto, sería más bien libre (esto, a pesar de que no contase con el reconocimiento político; lo que es verdad es que esa libertad no se podría ejercer como ciudadanía, pero sí sería tal por permitir a dicho individuo determinarse como virtuoso).

¹⁸⁴ Recuérdese que el ámbito de lo doméstico se dedica a cubrir las necesidades materiales propias de la subsistencia. Lo que sí es cierto es que un libre, dueño de sí mismo, que se dedicase únicamente a la acumulación de la riqueza no alcanzaría a vivir de manera política. Según Ar. la comunidad del municipio se encuentra entre la casa y la ciudad y se ordena a una vida dedicada al confort (por ello no se dedica a la subsistencia como la casa, ni a la vida de la justicia como la política –cf. Pol., 1.1, 1252 b 17-18-). Nuestro autor indica que la acumulación de riqueza como único fin de la vida humana no se preocupa propiamente de la vida buena (cf. Pol., 1.3, 1258 a 1-15); por esta última razón un hombre que únicamente se dedicase a la búsqueda de la riqueza material se encontraría impedido para la vida de la virtud, de la justicia o de la autarquía (que es la propia de la *pólis*).

¹⁸⁵ Por cuanto tales bienes no están destinados a las necesidades que implica la subsistencia humana y el *libre* puede disponer de ellos para hacer el bien a los demás (si es que éstos lo necesitan). La acumulación de riqueza se da cuando hay un exceso en lo que se refiere a la propiedad necesaria para la manutención de la vida. Es también por lo anterior que la virtud propia de los libres en relación con la posesión se denomina liberalidad «*eleuthérios*»; ésta se define como “el medio término respecto de las riquezas (...) el liberal (...) es alabado (...) por la manera de dar y recibir riquezas” (EN, 4.1, 1119 b 25-30); mientras que en *Política* se entiende de manera más amplia, pues apelando a la manera en que los libres se han de comportar –sin que esto se reduzca a la propiedad– (de lo cual se habla al final del presente capítulo, cf. P1, cap. 3, 2.3, p. 108-113. Para ahondar en el mismo punto, *vid supra*, P1, cap. 1, 1, nota 49).

pobres y se juzguen con mayor autosuficiencia y capacidad para ser de sí mismos y no de otros (y por ello reclamen más poder para sí). De este modo aunque la oligarquía es el gobierno de pocos-ricos, éstos reclaman tener más poder refrendando que son libres, pero sosteniendo, en contraposición con los muchos-no-ricos, que lo son con más plenitud (es por ello que el argumento de la oligarquía se fundamenta más en la desigualdad que en la igualdad).

En el caso de la virtud, como característica propia de una ciudad o de un ciudadano, también se entiende que la libertad es la causa que permite dicha excelencia. Puesto que el hombre virtuoso lo es por libre elección, la virtud implica la capacidad que tiene un ser humano para ser como quiere ser y, por tanto, muestra la autarquía y la auto-posesión que tiene un individuo de sí mismo. Precisamente, porque la virtud es la que más capacita al hombre para la autarquía¹⁸⁶, se puede pensar que el mejor estado del libre es la virtud, pues ésta ratifica que estando el libre posibilitado para ser de sí mismo, elige serlo en la mayor medida posible (de ahí que si hubiese una ciudad perfecta, en ella se identificarían la virtud del varón bueno –*andrós agathós*- y del buen ciudadano –*polítēs*).

A partir de lo anterior me parece que se puede afirmar que, aunque Aristóteles únicamente mencione las tres características antes mencionadas para determinar cuál es la cualidad de la ciudad (a saber, riqueza, libertad y virtud), se ha de subrayar que aquellos que le dan prioridad a la riqueza o a la virtud, lo hacen a partir de la libertad. Así, se puede decir que los partidarios de la oligarquía consideran que la riqueza les proporciona más capacidad para ser libres y es por esto que no quieren depender de los no-ricos, pues esto les impide, en cierto modo, ser más de sí mismos. A la vez, se podría decir lo mismo de los que defienden la aristocracia, pues éstos considerarían a la virtud como la característica que potencia la libertad como autarquía.

El siguiente texto que se analiza es del capítulo ocho del libro IV, donde se habla de la tiranía:

“Esta tiranía, pues, se da necesariamente cuando hay un poder singular que gobierna irresponsablemente a sus iguales o superiores, en vista de su interés y no del de los gobernados. Es, por tanto, un gobierno de fuerza, porque ningún hombre libre «*τῶν ἐλευθέρων*» tolera

¹⁸⁶Cf., EN, 1, 7, 1097 b 1-20.

voluntariamente «ἔκων ὑπομένειν» un poder de esta naturaleza” (Pol., 4.8, 1295 19-24)

En esta párrafo Aristóteles se encuentra dilucidando los diversos tipos de tiranía, y afirma que el poder tiránico, especialmente el del tercer tipo, es decir, aquel donde el tirano tiene un poder absoluto como el monárquico (cf. Pol., 4.8, 1295 17-19), es contrario a la libertad propia de una ciudad. Aristóteles expresa que para los libres el gobierno tiránico-absoluto es inadmisibile e injusto; esto, porque la tiranía es un sistema donde el gobernante tiene una relación despótica con los gobernados y, por tanto, el libre necesariamente se reduce a ser medio de otro, pues su acción no es para él, sino para el tirano, y así acaba viviendo como siervo (cosa contraria a la libertad, como se ha tratado en el 1er. capítulo).

En consecuencia, puesto que la libertad es la característica propia de todas las comunidades políticas (independientemente de cómo sea jerarquizada), y puesto que la tiranía no permite la libertad, queda claro que el sistema más dañino para la ciudad es el tiránico. Como bien apunta Aristóteles cuando únicamente hay una relación despótica entre el gobernante y los gobernados, la finalidad de la ciudad no se puede lograr:

“De esta suerte se constituye una ciudad de esclavos y señores, pero no de hombres libres «ἄλλ’ οὐκ ἔλευθέρων», sino de una clase de envidiosos y otra de despreciadores, lo cual es lo más distante de la amistad y de la comunidad política” (Pol., 4.9, 1295 b 21-24).

Cuando existe una organización despótica, desaparece la comunidad política en sentido pleno; esto a pesar de que los ciudadanos tengan suficiencia económica y no sean propiedad de otro, pues en una comunidad despótica no se puede alcanzar el bien vivir o la autarquía que es el fin de la ciudad. Así, mientras la comunidad despótica es únicamente de amos y siervos, la política exige ser de libres e iguales; de ahí que ambos tipos de organización gubernamental sean opuestos e irreductible.

La siguiente cita es del capítulo diez del libro IV donde Aristóteles enuncia los factores que se han de considerar para proponer un modelo mejor de ciudad: “Pero toda ciudad consiste de cualidad y cantidad. Por cualidad entiendo la libertad «ἐλευθερίαν», la riqueza, la educación, la nobleza, y por cantidad la superioridad numérica (...) de ahí que ambos factores deban apreciarse en comparación recíproca ”

(Pol., 4.10, 1296 b 18-24)¹⁸⁷. Como se puede observar, la libertad entra dentro de aquellas cosas que deben considerarse como cualitativas y definitorias de la ciudad; aunque lo más probable es que sea una mera casualidad que, tanto esta cita, como aquella en la que Aristóteles enuncia las diferencias que pueden avalar facciones en la ciudad (a saber, la libertad, la riqueza y la virtud -Cf. Pol., 4.6, 1294 a 16-20), la libertad sea la primera característica política enunciada, se podría pensar con razón que Aristóteles la menciona primero por ser la característica indispensable de una ciudad (lo que sí se puede pensar con valor argumentativo es que la ciudad es una comunidad que requiere de la libertad, pues lo propio de ella es estar por encima de las relaciones despóticas o de sujeción, por cuanto el libre se ha de pertenecer a sí mismo).

Las otras cuestiones a considerar cualitativamente en una ciudad, a saber, la riqueza, la educación y la nobleza se relacionen con la libertad como *conditio sine qua non*. Así, aunque en los sistemas teocráticos (monárquico-tiránicos) que conoció Aristóteles, como los de Asia y Egipto, había riqueza, cierta educación y nobleza, no existía propiamente libertad ni ciudadanía para las mayorías, lo que precisa que la característica más originaria de la *pólis* es la libertad. Además de lo anterior queda claro que el número de libres, de bienes materiales, de educandos y de virtuosos son cosas que se han de considerar para proponer una ciudad donde se facilite la vida buena o autarquía para los ciudadanos.

El último texto del libro IV en que aparece *eleuthería* o *eleútheros* se encuentra en el capítulo doce, donde Aristóteles está considerando los diversos modos en los que se asignan las magistraturas: “(y así en las aristocracias vienen de las clases cultas, las oligarquías de las clases pudientes, y en las democracias de los hombres libres «ἐν δε

¹⁸⁷ La importancia de la cualidad de la ciudad parece ser una cuestión crucial al pensar en la ciudad ideal, pues el *cómo* son los ciudadanos es fundamental para determinar el tipo de gobierno y vida de cada ciudad. La libertad como característica definitiva de “lo político” debe ser resguardada desde el carácter de los ciudadanos y, en consecuencia, del modo en que las instituciones políticas proceden; estos modos de ser derivan de qué se considera bueno y deseable en una ciudad, y esto siempre, en cierto modo es mudable. Quizá es por esto que es tan importante percatarse de la importancia de la cualidad política y de la idea de bien que la sostiene; como bien observa Polanzky (1991) “Aristotle’s awareness of social conditions contributes to his cognizance of historical shifts. Thought Aristotle lacks our historical consciousness and is notorious for maligning the worth of history –he asserts in *Poetics* 9.1451b5-6 that «poetry is more philosophical and serious than history» -he does have some sense of Greek history. Aristotle can see a direction in the change in social conditions, or matter, with which states man have to contend” (p. 329). En consecuencia es bastante comprensible que Aristóteles considere que en la ciudad ideal deben participar las mayorías, aunque estas sean sólo utópicamente libres y virtuosas; y, también, que la educación se funda más a partir de los conceptos de bien y mal de la ciudad que en la propia historia (aunque ésta sea indispensable para el estudio de lo político -como bien lo muestra el estudio de las constituciones que lleva a cabo Aristóteles- y quizá también para distinguir qué ha considerado una comunidad como “bueno” y que debiese considerarse como “bueno y deseable”).

ταῖς δημοκρατίαις ἐκ τῶν ἐλευθέρων»)(Pol., 4.12, 1299 b 25-28). En este texto se ratifica que la cualidad ciudadana que más se aprecia en la democracia es la libertad, idea que manifiesta que el debe conformar al , por cuanto éste se detenta “gobernador” en cuanto que es libre; y también se deja ver con claridad que cada facción, en general, defiende como cualidad más importante la que la distingue de las otras, determinación bajo la cual pretende tener más poder.

En conclusión, la mayoría de las citas del libro IV reiteran la idea ya presente en el libro III de *Política* que afirma que la democracia considera la libertad como la característica ciudadana más importante. Esto es importante porque implica que el criterio de lo justo y de lo injusto en las democracias parte de considerar que la ciudad es una reunión de ciudadanos libres e iguales, sin importar su riqueza, linaje o virtud (de ahí que la igualdad sea la piedra angular de la justicia en las democracias). El libre sigue apareciendo como aquel que no pertenece a ningún otro y que reclama para sí la capacidad de elección y determinación, tanto de sí mismo, como del gobierno de la comunidad política a la que pertenece. Además de lo anterior, quizá sea importante indicar que la libertad no es la única característica que alcanza a fundamentar un tipo de gobierno, sino que también la riqueza y la virtud lo son (éstas, respectivamente, en relación con la oligarquía y con la aristocracia); sin embargo no me parece que estas características alcancen a negar que los ciudadanos son aquellos que son libres, sino, a lo más, replantea la cuestión de la ciudadanía en términos de plenitud de libertad, pues, como se ha tratado de argumentar, los ricos en la oligarquía considerarían que ellos tienen o deben de tener más libertad y poder a causa de su riqueza y, a la vez, los virtuosos en la aristocracia juzgarían que ellos son más libres que los otros a causa de su virtud. Por lo anterior, es lógico que la mayoría de las ciudades se establecieran como democracias, pues la libertad es la característica original de la *pólis*, por cuanto mediante ella es posible la autarquía y la vida buena, que son el *télos* de la ciudad, y también, la riqueza y la nobleza o virtud; el que la democracia sea un gobierno más frecuente que la *politeía* parece proceder no de la carencia de libertad que define el gobierno político, sino de que los hombres no suelen ser buenos, o bien, de la dificultad de que la mayoría popular sea virtuosa (pues esta característica sería la propia de la ciudad ideal).

1.4. *Libro V: Sobre las acciones de los libres al considerar las revoluciones.*

En el libro V de *Política* aparecen 6 pasajes, en los cuales se mencionan 9 términos relacionados con *eleuthería* o *eleútheros*. En ellos la libertad es enunciada para explicar las causas de las revoluciones¹⁸⁸, o bien, para considerar algunas de las acciones que conservan el modo de ser de la ciudad, en continuidad con el libro IV, como lo muestra la siguiente cita:

“En primer lugar, hemos de adoptar el principio de que (como hemos dicho antes) la variedad de constituciones proviene de que aunque todos los hombres reconocen la justicia y la igualdad proporcional, yerran, con todo, en el modo de alcanzarlas. La democracia, en efecto, ha surgido de la noción de que, por ser iguales los hombres en algún aspecto, son iguales en absoluto (y así se piensa que por ser todos igualmente libres «ἐλεύθεροι», han de ser en absoluto iguales). La oligarquía (...) Todas las constituciones, por tanto, tienen cierto elemento de justicia, pero son deficientes con arreglo a un patrón absoluto; y por esta causa unos y otros, cuando no obtienen en la *politeía* la parte que estiman corresponder a las ideas que sustentan, promueven la revolución” (Pol., 5.1, 1301 a 26-39)

En este texto es posible reconocer, además de la reiterada afirmación de que las democracias se caracterizan por considerar que todos son iguales y libres, que las revoluciones ocurren porque una parte importante de la ciudad (sea ésta una mayoría o una minoría) se considera sujeto de injusticia. Además de lo anterior, se puede observar la tensión propia de la realidad política, pues si bien toda *pólis* tiene la idea de justicia y se la propone como fin, ninguna la logra de manera absoluta. Las razones de esto son dos, una, que la idea de justicia, inclusive si se corresponde con la buena definición de ésta, no garantiza el cumplimiento de ella y, dos, que el contenido de la justicia, es decir, el determinar qué es justo en la *pólis* se ha de acordar mediante el habla y, por esto, la idea sobre la justicia se soporta en el vínculo común establecido a partir del *lógos* (como se ha dicho en el capítulo I) y, por tanto, determinar qué es justo parece

¹⁸⁸ El explicar que *la libertad* es la causa de las revoluciones reitera el significado de libertad que se ha venido manejando desde el capítulo I. La libertad es la capacidad de auto-posesión del hombre en relación consigo mismo; a su vez, el que los hombres libres e iguales conformen la ciudad, es decir, que sean ciudadanos, los empodera para poder deliberar, elegir y determinar los diversos sucesos de la *pólis*. Así, en definitiva, el porqué de la continuidad o de las revoluciones de una ciudad (o de las ciudades) se explica por las opiniones y las acciones de aquellos que, como libres, constituyen cuantitativa y cualitativamente la ciudad.

siempre apelar de algún modo a las condiciones históricas y específicas de una ciudad¹⁸⁹ (de ahí también la insuficiencia de la definición).

Al parecer, es el ejercicio de la justicia de una ciudad lo que legitima un gobierno político, porque en éste todos los ciudadanos han de participar de algún modo del cumplimiento y goce de la justicia. Se puede afirmar que el que haya revoluciones expresa que no se ha logrado la justicia, y que alguna facción considera que cambiando el gobierno ésta se podría alcanzar mejor o, al menos, lograr en cierta medida. Ahora bien, puesto que, como he mencionado, la libertad es la característica originaria de la ciudad, si el gobierno atenta contra los libres en cuanto libres, es obvio que éstos consideren que el trato que reciben por parte del gobierno no se adecua a lo que ellos sostienen que es la justicia.

La segunda cita del libro V se encuentra en el capítulo siete y hace ver cómo el contenido conceptual de lo que se considera *libre* determina el modo en el que vive una ciudad y puede ser causa de la revolución (en la medida en que dicha concepción afecta la amistad y pone en riesgo la continuidad de la ciudad):

“En las democracias de tipo extremo, a su vez, prevalece un estado de cosas contrario al interés público, y que tiene por causa una concepción viciosa «ὅτι κακῶς ὀρίζονται» de la libertad¹⁹⁰ «το ἐλεύθερον». (Dos parecen ser, en efecto, los principios definitorios de la democracia: el gobierno de la mayoría y la libertad «τῆ ἐλευθερίᾳ»). Pero como a los demócratas les παρεῖξε que la justicia consiste en la igualdad, y que la igualdad es la supremacía de la voluntad popular, acaban por creer que la libertad «ἐλεύθερον» consiste en hacer lo que a cada uno le plazca. En las democracias de este género cada cual vive a sus anchas y a la medida de su deseo, como dice Eurípides. Pero esto no está bien, porque vivir de acuerdo con la constitución no debe reputarse esclavitud, sino salvaguardia” (Pol., 5.7, 1310 a 29-36)

En este texto queda claro que es posible determinar o definir «ὀρίζω» la libertad a modo de vicio «κακία», nótese que Aristóteles no menciona que dicha libertad sea falsa «ψευδής», sino que el concepto es inapropiado para la virtud a causa del vicio;

¹⁸⁹ Es por ello que Aristóteles indica que tanto lo que es justo por naturaleza, como aquello que lo es por convención, son consideraciones mudables (cf., EN, 5.7). Este tema se ha tratado en la nota 54 del primer capítulo, cf. PI, C1, 2.2.

¹⁹⁰ O de *lo libre*, si se quiere tener una traducción más literal.

esto manifiesta que lo más importante, al menos en este caso, es que la libertad se vive de manera viciosa. Si ya la democracia para Aristóteles es un gobierno, en cierto modo, corrompido, las formas extremas de democracia son las peores, pues en ellas la libertad se utiliza del peor modo posible. A pesar de que los hombres libres son para sí mismos, porque no pertenecen a nadie y no guardan para con ningún otro hombre una relación servil *per se*, Aristóteles hace explícito que la no pertenencia a ningún otro no se debe de comprender como la capacidad para hacer lo que se le da la gana a cada quien a partir de sus deseos (pues, generalmente, actuar así equivale a perder la libertad). Siguiendo con la postura sostenida en EN, la autarquía se relaciona con la virtud en la medida en que el gobierno de sí mismo implica estabilidad¹⁹¹ (la cual puede ser brindada exclusivamente por la virtud). En consecuencia, una libertad dirigida hacia el sólo deseo de cada quien hace, más bien, a los libres esclavos, no obstante sólo lo sean de sí mismos; pues de esta manera, aunque políticamente hablando los ciudadanos, no le pertenezcan a otro, se ven imposibilitados de ser, en relación consigo mismos, fin y no medio. Aunado a lo anterior, es claro que si todos los hombres actúan según su deseo, se resquebraja la unidad de la ciudad, pues la amistad como característica capaz de brindar continuidad en la ciudad se dificulta, pues es característica de la amistad tener fines o causas en común¹⁹².

El siguiente fragmento a considerar del libro V aparece en el capítulo ocho, en el cual Aristóteles explica porqué se conserva o corrompe la monarquía:

“Todos los que han alcanzado este honor [el reconocimiento legítimo como rey] en efecto, ha favorecido o podido favorecer a sus ciudades o a sus

¹⁹¹“Por lo tanto, eso que ahora buscamos, la estabilidad, de cierto se encontrará en el hombre feliz, que será tal por toda su vida” (EN, 1.10, 1100 b 15-17). Por esto mismo la ansiedad es un estado del alma que suele acompañar la vida del licencioso (que en cierto modo es esclavo, pues actúa a manera de medio en relación con sus deseos); de este modo al parecer la crítica a este concepto y ejercicio de la libertad comienza a indicar que la libertad es una característica nata cuya plenitud depende de su ejercicio (de ahí que el que es *naturalmente libre* si no es virtuoso obstruye la eficacia de su libertad).

¹⁹² “Pero cuando los pueblos y ciudades en lo que toca a su utilidad son de un mismo parecer, y escogen aquello que les parece convenir a todos comúnmente, y lo ponen por la obra, entonces dicen que están concordes. Concuerdan, pues, los hombres en las cosas que se han de hacer, y de éstas en las cosas de tomo y gravedad que pueden convenir a ambos, a todos, como las ciudades concuerdan cuando a todas les parece que se han de sacar por elección los cargos públicos, o que han de hacer liga con los lacedemonios, o que Pitaco sea príncipe, pues él holgaba de serlo. Pero cuando cada uno por su parte quiere serlo, como aquellos de la tragedia *Las fenicias*, surge la discordia. Porque el concordar en una misma cosa no es entender el uno y el otro una misma cosa, sea cual quisiere, sino resumirse en lo mismo, como cuando el pueblo y los buenos se conciertan en que gobiernen los mejores. Porque de esta manera cada uno sale con lo que desea. Parece, pues, la concordia una amistad civil, como también se dice serlo, porque consiste en las cosas útiles y que importan para la conservación de nuestra vida. Tal manera, pues, de concordia existe entre los buenos, porque estos tales concuerdan consigo mismos y con los demás que son del mismo parecer” (EN, 9.6, 1167 a 25-1167 b 5)

pueblos: Unos como Codro, por haber combatido para impedir que cayeran en la esclavitud; otros como Ciro, por haberles dado la libertad «ἐλευθερώσαντες», o bien, por haber fundado ciudades o conquistado territorios” (Pol., 5.8, 1310 37-40)

Este fragmento se refiere a los reyes Codro¹⁹³ y Ciro¹⁹⁴, quienes lograron conservar la monarquía al hacerse amar por el pueblo. A mi juicio, lo que la cita puede agregar a la comprensión de la libertad es reafirmar que ésta es beneficio y que, como tal, si un gobernante lo otorga o fortalece, conseguirá el mérito correspondiente.

Los textos restantes del libro V, se encuentran en el capítulo nueve y se refieren a la tiranía:

“La tiranía es amiga de la gente mala, pues los tiranos se gozan en la adulación, cosa que no puede hacer nadie que tenga un espíritu libre «φρόνημα ἔχων ἐλεύθερον», ya que los hombres de condición noble aman a sus gobernantes, y en caso contrario no los adulan (...) uno de los caracteres de la tiranía es la aversión a todo hombre de espíritu levantado y libre «ἐλευθεριάζων», porque el tirano reclama para sí con exclusividad esta condición, y todo aquel que le oponga una dignidad semejante o afirme su independencia, le arrebató a la tiranía su superioridad y su pretensión de mando absoluto, por lo cual, y como si minara su autoridad como es objeto de odio por parte del tirano” (Pol., 5.9, 1314 a 3-13)

En este párrafo, se reitera que la tiranía es el gobierno más perjudicial para la ciudad, porque es la que con mayor claridad atenta contra el modo de vida libre, y se enfatiza que el gobierno tiránico es insoportable para los libres. Consecuentemente, no hay algo que dañe más a un tirano que un hombre auténticamente libre, pues éste siempre juzgará al tirano como enemigo de la ciudad y de la justicia (y, por tanto, nunca legitimará dicho gobierno).

Finalmente la última cita donde aparece un término relativo a *eleuthería* o *eleútheros* afirma que: “[Al tirano que cuente con el apoyo de la facción más poderosa] (...) no le será necesario emancipar [liberar] «ἐλευθέρωσιν» a los esclavos” (Pol., 5.9, 1315 a 37-39), reforzando la idea de que el tirano, como requiere una legitimidad que

¹⁹³ A quien se considera el último de los reyes o señores «βασιλεύς» del Ática (S. X., a. C.)

¹⁹⁴ Rey de Persia (S. VI a. C.).

no le será dada por los de espíritu libre¹⁹⁵, debe contar con una porción poderosa de la población dispuesta a soportar o tolerar el gobierno despótico propio del tirano, por lo que si este último ya la tiene entre los reconocidos como libres políticamente hablando, entonces, para conservar su gobierno no requiere ni siquiera liberar a los políticamente denominados esclavos o siervos.

En conclusión, en el libro V se puede encontrar dos cuestiones acerca de la *eleuthería*. La primera, que la *eleuthería* puede no comprenderse y, consecuentemente, ni vivirse bien si no hay un espacio para que los ciudadanos ejerzan deliberación y juicio sobre lo bueno y justo para la ciudad y todos sus miembros (cuestión propia de las democracias más viciosas). La segunda, afirma que los libres en cuanto libres no pueden tolerar el gobierno despótico propio de las tiranías. Estas dos cuestiones se encuentran profundamente vinculadas porque una ciudad donde hay una concepción envenenada de la libertad es susceptible de volverse fácilmente una tiranía¹⁹⁶. Este libro nos muestra con claridad que la tensión que existe entre las acciones concretas y el pensamiento sobre lo mejor en relación al modo de vivir del hombre, característica *sui generis* de la filosofía política. Por otra parte, es evidente que aunque siempre habrá una distancia entre “las verdades prácticas” que plantean un criterio de acción y las acciones concretas que suceden, es de especial importancia considerar que las concepciones sobre qué es una buena acción deben ser verdaderas para ser un criterio recto de verdad; es en última instancia la acción de los libres la que expone qué es lo que se entiende por libertad, y, a la vez, es el concepto de libertad el que debe ser claro y verdadero a nivel intelectual para, al menos, tener la pretensión de actuar de dicha manera, esto es, libremente.

De todo lo anterior se sigue que (a) puesto que el libre es aquel que se pertenece a sí mismo no puede tolerar o legitimar un gobierno despótico y que (b) si habiendo un gobierno despótico los reconocidos como libres no se oponen al gobierno, no son verdaderamente libres, pues actúan como siervos en relación con el tirano. Por tanto, (c)

¹⁹⁵ La tiranía es rechazada por aquellos que tienen un espíritu libre, por tanto el repudio al gobierno despótico de un hombre será repudiado no sólo por aquellos que son reconocidos políticamente como libres, sino también por aquellos que estén acostumbrados a llevar a cabo su vida libremente (es decir, tomando sus propias decisiones sin ser medio para otro hombre).

¹⁹⁶ Pues siendo pocos los auténticamente libres, la mayoría estarían, más bien acostumbrados a ser serviles, por lo cual no presentan resistencia frente a un gobierno despótico. Aristóteles juzga que en muchos casos las tiranías surgen de las democracias envenenadas (cf., Pol., 5.8, 1310 b 13-20), y dice que las tiranías tienen, tanto los vicios de la oligarquía (el querer acumular riquezas y la desconfianza en el pueblo –cf., Pol., 5.8, 1311 a 8-15), como los de la democracia (creando discursos en contra de las clases más altas para ganarse al pueblo – cf., Pol., 5.8, 1311 a 16-20) .

el ejercicio de la libertad no sólo requiere de una habilidad nata, sino de un medio social-comunitario que le permita al hombre deliberar, pensar y determinar su carácter y el modo de ser de la ciudad (así se podría hablar de dos libertades, la de nacimiento y la de ejercicio, no obstante ésta requiera de aquélla para ser posible).

1.5. *Libro VI: La libertad como característica paradigmática de la democracia.*

Antes que nada, conviene saber que el libro VI de *Política* está dedicado al estudio de la democracia y a cómo debe funcionar ésta; probablemente esto tenga por causa que Aristóteles considera que al ser la mayoría de las ciudades democracias es conveniente enunciar cómo se podría vivir mejor en una democracia (justo antes de abordar el tema del modelo de excelencia de una ciudad -tema de los libros VII y VIII). El fragmento del libro VI de *Política* donde encontramos términos relacionados con *eleuthería* o *eleútheros* aparece en el primer capítulo y afirma, nuevamente, que la libertad es la característica principal de la ciudad que considere que el gobierno debe ser democrático:

“La libertad «ἐλευθερία» es el principio fundamental de la constitución democrática. Esto es lo que acostumbra decirse como implicando ello que sólo en este régimen político pueden los hombres participar de la libertad «ἐλευθερίας», este fin apunta, según se afirma toda democracia. Ahora bien, como uno de los caracteres de la libertad «ἐλευθερίας» es el alternarse en la obediencia y el mando, y en efecto, la justicia democrática consiste en la igualdad por el número y no por el mérito, y siendo esto lo justo, de necesidad tiene que ser soberana la masa popular y estimarse como final y justa la decisión de la mayoría(...) Esta es, pues, una señal de la libertad «ἐλευθερίας», que todos los partidarios de la democracia consideran como elemento definitorio de este régimen. La otra es que cada cual viva como le agrade, ya que, según se dice este es el efecto de libertad «ἐλευθερίας», por el simple hecho de que el esclavo no vive como quiere. De este segundo elemento definitorio de la democracia ha surgido la pretensión de no ser gobernado por nadie, si esto fuera posible, y si no, por turno. De este modo el segundo principio contribuye a la libertad «ἐλευθερίαν» igualitaria” (Pol., 6.1, 1317 a 40-1317 b 16) [...] “Ahora bien, la igualdad consiste en que no gobiernen más los pobres que los ricos, ni que sólo ellos sean señores, sino todos por igual [en razón de número], pues de este modo sienten todos que la igualdad

y la libertad «την ἐλευθερίαν» están aseguradas en la república” (Pol., 6.1, 1318 a 6-10)

Los siete términos hacen referencia a la libertad (más que a los libres) y se puede decir que en cada enunciación se encuentra alguna idea sobre la *eleuthería* como característica hegemónica de la democracia; si bien estas ideas ya han sido abordadas de un modo u otro, por ser la pretensión de este trabajo analizar de manera exhaustiva los pasajes de *Política* en los cuales aparezcan términos relacionados con *eleuthería* o con *eleútheros* mencionaré cada una de éstas a continuación:

- (1) La democracia considera que la libertad es la característica más importante de aquellos que integran la comunidad política
- (2) En la democracia todos los que conforman la comunidad política gozan y participan de poder judicial
- (3) El que todos sean igualmente libres en la democracia implica que las relaciones inevitables de mando y obediencia de la ciudad sean turnadas
- (4) En consecuencia con lo anterior, en la democracia lo justo es no hacer diferencias cualitativas entre los libres (por lo que el criterio de justicia es seguir el juicio de la mayoría).
- (5) La libertad en una democracia se ha de entender sobre todo como la capacidad que tiene cada uno de vivir como quiere y, por tanto, de no ser gobernado por alguien más (por oposición al esclavo que ha de vivir según las órdenes de otro)
- (6) Todos los miembros de una democracia son libres en la misma medida
- (7) Aquellos que son partidarios del gobierno democrático consideran que la unidad de la ciudad se asegura al participar todos en la misma medida de la libertad, pues así también son iguales.

Ahora bien, aunque podría decir que éstas siete enunciaciones resumen lo abordado en el punto dedicado a los conceptos de *eleuthería* y *ciudadanía* del presente trabajo es importante hacer ver que (1) la democracia es un tipo de gobierno viciado y (2) que a pesar de que la libertad en la democracia no se comprende del mejor modo posible no se niega ninguna de las características del libre afirmadas en el capítulo I de esta primera parte de la tesis (también enunciadas al principio de este capítulo), a saber, (a) el pertenecerse a sí mismo, (b) tener la facultad de deliberar, (c) ser capaz de tener

pensamiento discursivo y (4) aquel que puede decir sobre su carácter, y decidir cómo ser más allá del ámbito de lo necesario para la subsistencia de la vida humana.

No obstante lo anterior, y teniendo en cuenta que la democracia es un modo de gobierno viciado, cabe preguntarse si algunas de las características propias de los libres implican establecer distinción entre éstos¹⁹⁷; probablemente se podrá considerar si las capacidades de los libres mencionadas admiten diferencias cualitativas o facultativas entre los reconocidos como ciudadanos dentro de una *pólis* en el siguiente punto que indaga el término de *eleuthería* cuando nuestro autor propone cómo sería una ciudad ideal.

2. Libros VII-VIII: La libertad como elemento indispensable en el proyecto ideal de pólis o sobre la libertad como “soporte” de la excelencia (o virtud humana).

2.1. Introducción

En este último apartado del capítulo III se analizan los fragmentos relacionados con los términos *eleuthería* «libertad», *eleútheros* «el libre» o *eleuthérios* «liberalidad»¹⁹⁸ en los libros VII y VIII de *Política*. En estos libros, Aristóteles propone un modelo paradigmático de ciudad. La propuesta del estagirita se puede considerar, tanto *ideal* en cuanto que busca ofrecer un modelo de excelencia para la ciudad y los ciudadanos que la conforman, como *realista*, porque considera una serie de situaciones plausibles o probables, abordando también la cuestión del posible mal comportamiento de los ciudadanos (siendo todo esto fruto de las investigaciones realizadas en los libros anteriores¹⁹⁹).

¹⁹⁷ Es quizá la falta de reconocimiento de diferencias entre los libres lo que hace materialmente imposible dejar atrás la democracia como modo de gobierno; y como se ha visto ni siquiera en las oligarquías se puede alcanzar a menospreciar la libertad como propiedad fundamental del ciudadano (a lo más se cuestiona quién debe o no ser libre). Como bien dice Mulgan (1991) “The status of the free man does not directly define the ruling group in a democracy is the poor, just as the ruling group in an oligarchy is the rich. However, the status of free man includes all citizens, rich as well as poor, and not just the poor. The same applies when the qualifying principle of democracy is expressed in terms of equality. Whereas the oligarchs use of inequality (or geometric equality) singles out those wealthy “unequals” who are members of the oligarchic civic body, the democrats equality (or arithmetic equality) includes everyone, rich as well as poor, oligarchs as well as democrats” (p. 316).

¹⁹⁸ Pues se refiere a las acciones *propias de libres* (cf. Pabón, 1999, p. 194).

¹⁹⁹ Quizá particularmente del análisis que se muestra en el libro II de *Política*; aunque, también, como lo muestran los capítulos aquí analizados del libro III, seguramente del consabido estudio de las 158 constituciones llevado a cabo por Aristóteles y sus discípulos.

Este aspecto es de especial importancia, pues permite relacionar con mayor claridad la vida autárquica y buena, con la vida excelente. Así, mientras la vida buena es la finalidad propia de la ciudad, la vida de la excelencia o de la virtud es de la *mejor ciudad pensable*; en consecuencia, en esta última también se juzga sobre el *mejor modo de ser* de los ciudadanos y, por lo mismo, de *los libres*. A su vez, el contenido temático de estos libros permite ver que la finalidad propia de la ciudad, la autarquía y la vida buena, está en estrecha vinculación con la *eudemonía* como bien máximo al que aspira la vida humana²⁰⁰. En estos libros, como se podrá apreciar en las citas donde se encuentran términos en relación con *eleuthería* o *eleútheros*, se puede juzgar qué tipo de vida le corresponde, sobre todo, al libre, lo cual servirá para vincular la libertad, como característica humana, con *los usos de la razón*.

2.2. Libro VII: El gobierno de los libres como propio de la ciudad excelente

En el libro VII de *Política* se encuentran once pasajes que conviene a nuestra investigación analizar (en la cual hay diecisiete términos relacionados con *eleuthería*, *eleútheros* o *eleuthérios*). Algunas de ellas son de especial importancia porque manifiestan una relación entre la virtud y la libertad²⁰¹. La primera cita permite comprender cómo las acciones libres se dan propiamente en el ámbito de *lo político*:

”Unos, en efecto, desapruaban los cargos políticos por creer que la vida del hombre libre «ἐλευθέρου βίου» es distinta de la del político y sobre todas preferible, mientras otros estiman que la vida política es la mejor, por parecerles imposible que pueda ser un buen estado el del que no hace nada, ya que *identifican la acción virtuosa y la felicidad*. A unos y otros hemos de responder que tienen razón en parte, y en parte no. La tienen los primeros al decir que la vida del hombre libre «τοῦ ἐλευθέρου βίος» es mejor que la del amo, ya que no hay nada de augusto en servirse del esclavo en tanto que esclavo: Nada tiene de elevado ciertamente el dar órdenes sobre las cosas necesarias de la vida. En lo que están errados es al pensar que toda autoridad es del mismo género que el señorío sobre el esclavo, ya que hay gran diferencia entre gobernar

²⁰⁰ «llamamos perfecto lo que siempre se elige por sí mismo y no por otra cosa. Tal parece ser, sobre todo, la felicidad, pues la elegimos por ella misma y no por otra cosa» EN, 1, 7, 1097 b 1-3

²⁰¹ Para que se pueda ver esto con claridad he extendido algunas citas, pues por sólo abocarme a los fragmentos donde aparecen términos relacionados con *eleuthería*, he de aprovechar aquellas en las cuáles se retrate mejor el contenido del libro VI.

hombres libres «τῶν ἐλευθέρων» y gobernar esclavos, como lo hay entre el naturalmente libre «το φύσει ἐλεύθερον» y el que por naturaleza es esclavo, según lo hemos definido suficientemente en los libros anteriores. Y es también un error alabar más la inactividad que la actividad, ya que la felicidad es una actividad, y las acciones de los hombres justos y prudentes son el fin de muchas obras nobles” (Pol., 7.3, 1325 a 19-35)

Como se puede observar Aristóteles considera una disputa sobre cuál es la vida mejor para un hombre. Lo primero que hay que aseverar al respecto es que todos los discrepantes están de acuerdo que el mejor modo de vida que le conviene al hombre es aquél en el que se ejerce la libertad; sin embargo algunos juzgan que al tener cargos políticos no se tiene suficiente libertad, mientras otros, consideran que puesto que el hacerle el bien a la *pólis* implica un cargo político, la vida del político es la mejor. Aristóteles considera que en ambos casos hay cierta verdad, pues aquel que no tiene un cargo político dispone de más tiempo libre para él, ejerciendo por tanto su libertad sin compromiso político con otro hombre; sin embargo si la libertad se puede medir como autarquía y ésta conlleva el ejercicio de la virtud, entonces, se puede juzgar que la actividad de un buen gobernante es más perfecta en comparación con aquel que no tiene un cargo político, pues su virtud beneficia a los demás ciudadanos y a la ciudad entera (y así su virtud contribuye de una manera más directa al logro de la felicidad o de la vida conforme con la virtud de un mayor número de hombres que si sólo se ocupase de sí mismo).

Ahora bien, más allá de la cuestión antes mencionada, el texto referido distingue con toda claridad la actividad del libre dentro del ámbito de lo doméstico, de la actividad del libre dentro del ámbito político. Mientras que la libertad en la casa se ejerce como cierto señorío y tiene por fin la liberación de las necesidades, la libertad en la ciudad se lleva a cabo como autarquía y tiene por fin hacer más plena la libertad o, si se prefiere, facilitar a los ciudadanos el poder lograr una vida conforme con la virtud o excelencia. Aristóteles fortalece esta idea al juzgar que se expresan mal los que consideran que es lo mismo el gobierno de la casa que el gobierno de la *pólis*; la gran diferencia radica en que en la *pólis*, a diferencia de la casa, todos son igualmente libres (es decir, se poseen a sí mismos, tienen la capacidad de la deliberación y del pensamiento discursivo y pueden determinar su carácter). En consecuencia, en la cita queda claro que es mejor la vida del libre que la del no-libre, y que se puede hablar de

una mayor o menor libertad entre los libres de acuerdo con aquello que se determine como virtuoso o excelente. Así, parece que la libertad de ejercicio de los libres tiene dos dimensiones, la de la autarquía y la capacidad de determinar el carácter y/o el modo de ser de la ciudad hacia la virtud; en este sentido las actividades libres ligadas a la autarquía del libre entendida como independencia parecen dirigirse hacia actividades donde el libre no dependa de otros –y también hacia actividades en las que los otros no dependan de él. No obstante lo anterior, el poder del libre proviene de determinar el carácter y el modo de ser de la ciudad hacia la virtud, lo cual también genera autarquía, y por tanto también la libertad parece ejercerse cuando el libre realiza su acción entre otros libres. En consecuencia, se entiende que la vida libre también puede ser la política, pues ésta inclusive puede ser causa de mayor autarquía que las acciones libres e independientes (es decir, en las cuales los hombres no actúan juntos, como la actividad filosófica); claro está que ninguna de las dos acciones, a saber la libre-política y la libre-independiente, asegura por sí misma mayor virtud o autarquía para el hombre y la ciudad, de ahí que la cuestión está abierta pues ambos tipos de acción se dirigen a la virtud y la autarquía²⁰².

La segunda vez que aparece un término del interés de esta investigación se subraya que el ejercicio de la libertad está también sujeta a condiciones que deben considerarse para alcanzar el mejor tipo de vida posible y que no dependen del todo del hombre, o bien, que únicamente dependen de él si es que éste las elige: “la tierra debe ser tal que permita a sus habitantes una vida de ocio y liberalidad «ζῆν σχολάζοντας ἐλευθερίως»” (Pol., 7.5, 1326 b 31-33); así se manifiesta que la libertad se ha de desarrollar en condiciones físicas que permitan el hecho de pertenecerse a sí mismo, y que han de ser buscadas por los libres (pero no del modo en el que se determina la acción ética, sino en una consideración propia de la prudencia política que busca estratégicamente cuáles son las condiciones que favorecen la vida libre y la virtud –para lo cual parece ser indispensable el ocio).

La tercera vez que aparece el término en el libro VII se afirma que los puestos políticos dedicados a la seguridad de la ciudad deben estar ocupados por hombres libres, pues es lógico que los libres combatan con especial interés para mantener la ciudad libre, es decir, sin sujeción a otro gobierno: “La infantería de marina sí han de formarla

²⁰² Por ello es que el mejor tipo de vida para el hombre y para la ciudad son una y la misma (cf. Pol., 7.2, 1324 a 5-10, 20-23).

hombres libres «ἐλεύθερον», y ellos son los que mandan y dirigen a bordo; pero si por otra parte hay abundancia de periecos y trabajadores agrícolas, necesariamente habrá también abundancia de marineros” (Pol., 7.5, 1327 b 10-11). Esto es particularmente importante porque el gobierno político al ser dominado por otro gobierno perdería su estatuto de libre, y, por tanto, los libres al verse sometidos a un gobierno despótico, en el mejor de los casos, verían disminuida su capacidad de ejercer la libertad o, en las peores circunstancias, se encontrarían reducidos a esclavos (y, probablemente, en ambos casos los libres estaría encausando su libertad pensando cómo recuperar su autarquía política).

La cuarta cita se refiere a una comparación cultural de la Grecia antigua con los pueblos que vivían en Europa y los gobiernos del Asia:

“Las naciones de lugares fríos, y particularmente las de Europa, están llenas brío, pero son deficientes en inteligencia y en habilidad técnica, y por esto continúan viviendo relativamente *libres* «ἐλεύθερα», pero sin organización política y sin capacidad para dominar a sus enemigos. Las de Asia, por el contrario, son inteligentes y de mentalidad industriosa, pero sin temple moral, por lo cual han estado en continua sujeción y servidumbre. La estirpe helénica a su vez, así como por su ubicación geográfica ocupa una posición intermedia, así también participa de una y otra condición, ya que es a la vez animosa e inteligente; y por esto no sólo se ha conservado *libre* «ἐλεύθερον», sino que ha llegado a la mejor organización política y podría incluso gobernar a todos los demás, con sólo que alcanzara la unidad política” (Pol., 7.6, 1327 b 25-33)

Como el texto lo señala, la originalidad y superioridad griega en relación con los europeos y los asiáticos se funda en la plenitud de la libertad. Si bien la característica más básica de la libertad es ser no-servidumbre, la plenitud del no ser siervo se debe afianzar con la aptitud intelectual que permite determinar la cualidad del carácter del individuo y el modo de ser de la ciudad. Aristóteles juzga que aunque los europeos no son serviles, no son plenamente libres al carecer de una buena organización cultural, pues su escaso nivel de técnica no les permite auto-proponerse la buena vida –como a los helenos-; asimismo Ar. explica que aunque los asiáticos sí tienen una organización gubernamental buena y una técnica suficiente, son serviles, pues no determinan su modo de gobierno –es decir, son gobernados de manera despótica. En consecuencia para Ar., según los criterios helénicos, ni los europeos, ni los asiáticos, son plenamente

libres, pues quien es dueño de sí, ha de ser de un modo a partir de su elección, para lo cual hace falta la deliberación y el pensamiento discursivo.

Las tres siguientes referencias a *eleuthería*, *eleútheros* o *eleuthérios* no permiten tampoco propiamente profundizar en el concepto de libertad. La primera, únicamente indica que la libertad es para los esclavos cierto premio: “De qué modo deba tratarse a los esclavos, y por qué es mejor proponer a todos los esclavos el premio de la libertad «την ἐλευθερίαν»” (7.9, 1330 a 32-35). En torno a este texto se ha de considerar que Aristóteles no desarrolla este tema en *Política*; al respecto comenta García Valdés (1999) en su traducción: “Aristóteles en *Política* no lo trata, pero puede verse en *Económicos* 1.5, 1344 b 15”²⁰³ (cf. p. 427, nota 1450). La segunda, únicamente hace referencia a que es propio de una ciudad tener un espacio para que los hombres libres propiamente puedan estar y compartir tiempo de ocio, para realizar actividades propias de libres junto con libres:

“conviene luego que al pie de este lugar se disponga una plaza²⁰⁴ como la que en Tesalia acostumbran llamar la plaza *libre* «ἐλευθέρων», es decir, una que debe estar libre de toda clase de mercancías y a la que no debe permitirse entrar a ningún obrero o campesino, ni a otra gente de esa índole, a no ser cuando sean convocados por los magistrados” (Pol., 7.11, 1331 a 32-33)

La tercera vez que aparece el término, éste repara en que los magistrados deben ser buenos, pues sólo así buscarán para la ciudad la vida excelente; para Ar. la bondad de los gobernantes contribuye a que los libres sientan respeto por aquello que es justo y que teman con razón faltar a la justicia: “la mirada de los magistrados contribuye sobre manera al sentimiento de genuino respeto y de temor reverencial que es propio de los hombres libres «τῶν ἐλευθέρων»” (Pol., 7.11, 1331 a 41-1331 b 2). Ahora bien, estas citas hacen patente que la libertad se cumple y facilita en ciertas condiciones, y que la acción libre entre libres es fundamental para que se alcance la vida de la virtud como característica política, es decir, de la ciudad (por tanto, estas citas también indican que la libertad se obstaculiza en otras circunstancias -tema que en cierto modo Ar. trabaja al hablar de los diversos modos de gobierno corrupto).

²⁰³ “Los esclavos mejores para el trabajo no son ni los cobardes ni los demasiados valientes. Ambos presentan defectos a sus dueños. De hecho los cobardes en exceso no lo resisten, y los de ánimo ardoroso no son fáciles de controlar. Es necesario también fijar una meta para todos: Es justo y conveniente establecer como premio su libertad, pues desean trabajar cuando hay un premio y el tiempo tiene fijado un límite. Se debe también asegurar su fidelidad en la procreación de hijos (...)”

²⁰⁴ El Ágora

La siguiente cita es de especial importancia porque relaciona la vida libre con la vida virtuosa:

“Como se ha dicho anteriormente (hay un gobierno que lo es en interés del gobernante y otro el interés del gobernado, siendo el primero el que llamamos despótico, y el segundo, en cambio, de hombres libres «ἐλευθέρους»)...²⁰⁵ Ahora bien, hay mandatos dados a estos hombres, que no difieren por el trabajo mismo, sino por su fin, de los impuestos a los esclavos, por esta razón muchos de los trabajos que parecen serviles, pueden también desempeñarlos honorablemente [bellamente «καλον διακονειν»] los jóvenes *libres* «τοις ἐλευθέρους», ya que con respecto al honor o al deshonor [a lo bello y a lo no bello «το καλον και το μη καλον»] los actos no difieren tanto por sí mismos, cuanto por su fin y por su causa. Así pues, y toda vez que por nuestra parte afirmamos ser la misma virtud del ciudadano «πολίτου», del gobernante «ἀρχοντος» y del hombre mejor «του ἀρίστου ἀνδρος», y que la misma persona debe ser primero súbdito y gobernante después, el legislador debe afanarse para ver cómo podrán hacerse buenos los hombres, mediante qué actividades, y cuál deba ser el fin de la vida excelente «της ἀριστης ζωης»²⁰⁶” (Pol., 7.13, 1333 a 6-16)

En esta cita queda claro que el gobierno propiamente político no puede ser el despótico y que, por tanto, sólo un gobierno de libres entre libres puede alcanzar la finalidad propia de la ciudad mejor, a saber, la vida excelente. La relación entre la organización política y la libertad es esencial, pues únicamente un gobierno que mira por los gobernados a manera de fin y no de medios es político²⁰⁷.

La libertad, por tanto, ha de ordenarse a que la vida autárquica se logre; de este modo lo que hace al libre ser libre en las relaciones políticas no debe entenderse nunca

²⁰⁵ Nota 153 de GR: “hay una laguna en el texto que he tratado con los paréntesis intercalado en las dos líneas”.

²⁰⁶ La referencia a la vida de excelente o virtuosa es importante. A continuación de este párrafo Aristóteles expone lo conveniente a las partes de su alma y al orden que éstas requieren entre sí para lograr la virtud.

²⁰⁷ Es importante señalar que si el gobierno político es propio de los hombres que son igualmente libres, y los libres son aquellos que tienen uso pleno de la razón, entonces, el gobierno político implica el uso pleno de la razón; por ello los libres deben ser para la *pólis* fines y no medios. Las relaciones despóticas ponen a los dominados como medios en relación con los dominadores (quienes aparecen como únicos fines); de ahí la importancia de comprender la categoría de libertad como fundamental en el estudio filosófico sobre las cosas humanas que realiza Ar. y que se propone determinar cuál es el mejor tipo de vida.

como una ciega obediencia. El libre en su más alta expresión ha de conducirse siempre de manera virtuosa, lo cual implica actuar obedeciendo y siendo dueño de sí mismo, es decir, el libre sabe el porqué de su obedecer (de este modo acciones que no son propiamente libres se pueden llevar a cabo libremente, esto porque provienen de una obediencia-electiva que es, como prototípicamente podría juzgar un ateniense antiguo, bella).

Ahora bien, puesto que las actividades propiamente no libres llevadas a cabo de manera libre, implican que algún libre las ordena, es propio de todos los libres que conforman una comunidad política saber obedecer bien y mandar conforme con la virtud. Puesto que la vida excelente es aquella que se lleva en conformidad con la virtud, se puede entender que tanto obedecer bien, como mandar bien, tienen por requerimiento la bondad propia de la virtud. Por esto último se entiende que en la ciudad ideal se juzgue como una y la misma la *virtud* del libre, ya sea que éste actúe como ciudadano, como gobernante, o como varón bueno²⁰⁸. El carácter bondadoso del libre que conforma la ciudad ideal debe poder distinguir verdaderamente entre el bien y el mal en lo referente a las acciones humanas; la práctica y el ejercicio de la virtud implica el buen cumplimiento del ciudadano en relación con la ciudad, si es que ésta es ideal. Así, puesto que la cualidad de los ciudadanos que conforman una ciudad es la que determina cómo es la *pólis*, únicamente una ciudad donde la virtud del ciudadano sea el bien (*agathós*), puede superar la vida buena como fin, para proponerse la vida excelente.

Las últimas tres veces en las que aparecen términos relacionados con *eleuthería*, *eleútheros* o *eleuthérios* se refieren a cómo debe ser la acción y la educación de una ciudad para que la libertad se procure y salvaguarde.

La libertad requiere que se cuide el cuerpo, pero sin exceso y sin llevar a cabo tareas que por violentas fomenten, más bien, lo servil:

“Lo que debe tenerse es una constitución avezada a los trabajos, sólo que no violentos ni de una sola especie como la de los atletas, sino en general para las actividades de los *hombres libres* «τῶν ἐλευθερίων πράξεις», y esto se aplica tanto a los varones, como a las mujeres” (Pol., 7.14, 1335 9-12)

²⁰⁸ Es por ello que en la ciudad ideal la excelencia del *andrós agathós* y la del coinciden.

Al educar a los niños se ha de procurar que los juegos elegidos no cultiven, ni fomenten en ellos, actitudes serviles, despóticas o viciosas: “Y los juegos no deben ser indignos de hombres libres «μήτε ἀνελευθέρους», ni fatigosos, ni relajados²⁰⁹” (Pol., 7.15, 1336 a 29-30).

Los niños para ser educados en conformidad con la libertad han de emplear el tiempo adecuadamente, practicando la virtud y evitando la convivencia con los siervos para no aprender miméticamente de ellos actitudes contrarias a la libertad; así mismo, han de ser cuidados en el uso y manejo del lenguaje. Además si algún libre a cierta edad, dejando de ser niño, o bien, siendo ya adulto, actúa servil o viciosamente atentando en contra de su libertad ha de ser sobajado al nivel de su acción:

“A los tutores les corresponde vigilar el empleo del tiempo (...) y en particular procurar que los niños estén lo menos posible con los esclavos, ya que debiendo ser criados en casa durante todo este tiempo, y hasta los siete años, es lógico pensar que a tan tierna edad puedan adquirir, de lo que oigan y vean, hábitos indignos de hombre libre «ἀνελευθερίαν». Si hay algo que el legislador debe desterrar es el lenguaje indecente (...) Y si alguno fuere sorprendido diciendo o haciendo algo prohibido, y es libre «τον μὲν ἐλεύθερον » pero aún no ha sido admitido en las comidas deberá castigársele con vejaciones y azotes; y si es adulto, con vejaciones que degraden a un hombre libre, como corresponde a su conducta servil «ἀνελευθέροις ἀνδραποδωδίας χάριν»” (Pol., 7.15, 1336 a 40-1336 b 14)

En conclusión, en el libro VII de *Política* se entiende que el libre está llamado a constituir una ciudad excelente donde la libertad sea la característica que permita alcanzar la virtud. La libertad como la característica primigenia y original de la *pólis*, se debe preservar con gobernantes buenos, ciudadanos buenos y una educación que conduzca al libre hacia la virtud. De este modo, queda claro que la libertad no solo excluye las actitudes serviles o el ser un instrumento de otro hombre, sino que está llamada al logro de la excelencia moral y, consecuentemente, de la felicidad (y que ésta implica tanto el ser para sí mismo, como el actuar en conformidad con la razón, teniendo y *diánoia*).

²⁰⁹ Traducción de GV (Gredos) prefiriéndose, por su claridad, a la de GR (UNAM) “Los juegos no deben ser fatigosos ni afeminados sino como conviene a hombres”.

2.3. Libro VIII: La educación de los hombres para que éstos devengan en libres.

En el último libro de *Política*, el VIII, Aristóteles propone un modelo educativo poniendo especial énfasis en la libertad. En los pasajes que se analizan a continuación se observa una preocupación constante en que aquél que deba ser ciudadano libre no se debe acostumbrar en modo alguno a lo denominado servil. Además, a causa de esto último, algunos pasajes sugieren una distinción importante entre los libres y los hombres de otra condición, o al menos, con una disposición menos libre. Cabe recordar, al reparar en esta última idea, que Aristóteles en el libro I considera que la libertad y la esclavitud, de ser justas, se fundan en una diferencia natural; a mi juicio se puede decir que Aristóteles sostiene que por nacimiento²¹⁰ hay algunos hombres que tienen mejor la capacidad racional (*lógos*) que otros y que, por tanto, únicamente aquellos que logran desarrollar auténtica deliberación () y pensamiento discursivo (*diánoia*) pueden gobernar, ya sea a sí mismos (y por eso el libre es dueño de sí), ya sea a otros inferiores (como lo hace el libre en el ámbito de lo doméstico), ya sea entre iguales (como ocurre cuando un libre manda entre libres en el gobierno político).

El primer texto a estudiar dice:

“en lo que no puede haber duda en que deben enseñarse aquellos conocimientos útiles, que son de primera necesidad, aunque no todos; porque una vez establecida la distinción entre trabajos *liberales* «*τε ἐλευθερίων ἔργων*» y serviles «*ἀνελευθερίων*», es manifiesto que el ciudadano debe asumir aquellas disciplinas que no envilecen al que se ocupa de ellas. Envilecedores han de considerarse los trabajos, oficios y disciplinas que tornan a un *hombre libre* «*των ἐλευθέρων*», en su cuerpo, en su alma «*ἢ την ψυχήν*», o en su inteligencia «*ἢ την δianoίαν*», incapaz para la práctica y actos de la virtud” (Pol., 8.2, 1337 b 4-13).

En él se puede observar que la educación propia de la *pólis* ha de considerar tanto lo relativo al trabajo que cubre las necesidades propias de la subsistencia, como aquellas actividades que sobrepasan este ámbito y le permiten al hombre discernir, pensar y elegir. Evidentemente, puesto que la ciudad es la comunidad que busca la vida buena o, mejor aún, la excelente, es claro que la educación debe superar los conocimientos útiles y dedicarse a aquellos que se propone el hombre porque puede. Es decir, la causa de que

²¹⁰Aristóteles considera que es verdad que hay esclavos decretados y libres reconocidos como tales de manera injusta, esto es cuando algún hombre teniendo y *diánoia* pertenezca a otro, o cuando uno sin tener estas aptitudes sea considerado como auténticamente *libre*.

los hombres que conforman una *pólis* puedan buscar fines más allá de sus necesidades dirigidas a la mera subsistencia, indica que lo hace simplemente porque tiene el poder para hacerlo; para Aristóteles sería indigno del hombre tener ciertas disposiciones sin preocuparse por desarrollarlas (es por ello que el libre, en cuanto que tiene y *diánoia*, es más responsable ante sí mismo de lograr o no la virtud²¹¹). En esta cita también se observa que si bien la libertad es una disposición natural para Aristóteles ésta debe cuidarse con especial atención en la educación, pues parece que una educación inapropiada, aun para el que ha nacido apto para la libertad, puede llevar al hombre a tener un modo de vida servil; aunado a esto se reitera que la libertad para ser ejercida requiere de *diánoia*.

El segundo fragmento es:

“Entre *las ciencias liberales* «τῶν ἐλευθερίων ἐπιστημῶν» hay incluso algunas que los hombres libres «οὐκ ἀνελεύθερον» pueden cultivar, pero hasta cierto punto, pues estudiarlas con demasiada asiduidad y con la mira de adquirir un conocimiento exhaustivo, está expuesto a los mismos peligros de que hemos hablado²¹². Así mismo hay gran diferencia en razón del fin que uno se propone al hacer o estudiar algo, pues no es indigno del **hombre libre** «οὐκ ἀνελεύθερον» hacer todo eso por interés propio, por los amigos o por la virtud, mientras que si acostumbra a hacerlo por servir a otros, su conducta puede parecer mercenaria y servil” (Pol., 8.2, 1337 b 15-22)

En este párrafo se hace patente que la libertad ha de lograrse impidiendo que los educandos al desarrollar actividades libres caigan en actitudes contrarias a la virtud, como la erudición vana, la presunción, la molición, el capricho, la adulación, etc.²¹³ Las actividades libres, como libres, implican que quien las realiza tenga un fin noble o magnánimo, es decir, las acciones buenas o excelentes se deben hacer por (a) lograr algo que hace al libre ser mejor (lo cual es de su interés); (b) ayudar o beneficiar a sus amigos y (3) actuar conforme con la virtud o el mejor modo de ser. Cuando un hombre libre realiza acciones libres pero utiliza dichas acciones como medios y no como fines en sí mismos, es decir, cuando utiliza la apariencia de bien de dichas acciones para un

²¹¹ Por ello la ciudad modelo busca no sólo la vida buena (), sino la vida excelente ()

²¹² Es decir, a no favorecer en los naturalmente libres un carácter virtuoso y conveniente al libre (o sea, apto para determinar su carácter y la cualidad política de su ciudad –preferente e idealmente hacia la virtud).

²¹³ Pues en estas actitudes se depende con claridad del reconocimiento de otro y, por tanto, no son plenamente *libres*.

beneficio utilitario, entonces, en realidad, actúa servilmente (pues actúa como medio y no como fin, v. g. cuando se busca el conocimiento para ser adulado, o bien cuando se adula al “sabio” para ser reconocido por él²¹⁴).

La tercera cita únicamente menciona que la música debe considerarse dentro de la educación, pues es un divertimento conforme con la razón y, por tanto, propio de libres: “No nos queda, pues, sino considerarla como un pasatiempo en el ocio y que ésta es la razón aparente de haberla introducido en la educación, por estimarla el divertimento propio de los hombres libres «τῶν ἐλευθέρων»” (Pol., 8.2, 1338 a 22-24). Por tanto este texto únicamente deja ver que el ocio implica también el cultivar la capacidad estética, que en este caso es específicamente musical (al parecer la educación en la moderación de los placeres sensuales o templanza se debe hacer buscando los placeres corporales más cercanos al intelecto, es decir, donde la armonía y/o el justo medio pueda ser apreciada no sólo por las facultades sensibles sino, también, por la razón; de ahí que al educar para saber escuchar *buena música* sea uno de los puntos importantes en la formación de los educandos libres –este tema es abordado en el siguiente conjunto de citas con más precisión, cabe señalar que este tópico también es tratado por Platón con particular detenimiento en el libro X de *República*).

La cuarta cita es importante porque ratifica que lo propiamente libre se encuentra por encima de las cosas que son necesarias o indispensables para la conservación de la vida:

“Ha quedado en claro, por tanto, que hay cierta educación que debe impartirse a nuestros hijos, no porque es necesario, sino porque es noble y *liberal* «ὡς ἐλευθέριον καὶ καλήν»” (Pol., 8.3, 1338 a 31-33)

Aristóteles juzga, sin lugar a dudas, que la educación propia de aquellos que deban ser considerados como libres y legítimos ciudadanos debe ser noble; o sea, el ideal de vida que se propone al educar hombres libres debe rebasar el ámbito propio de la necesidad²¹⁵, pues es la única manera en la que es posible alcanzar la excelencia. Nótese aquí que la idea de lo no necesario para la subsistencia es noble, en cuanto que es bella; el concepto de *kalós* indica por sí mismo que en la virtud hay una cierta gratuidad propia del ser humano que no obedece a necesidad alguna y que, precisamente por ello,

²¹⁴ De algún modo esta misma idea es la que explica Platón al considerar cómo la aristocracia deviene en timocracia (cf. *República* IV).

²¹⁵ Es decir, como se ha mencionado reiteradamente, de aquello que es indispensable para el hombre por cuanto requiere de esas actividades, *las necesarias*, para subsistir o mantener la vida.

es laudable. En conclusión se puede decir que en lo humano lo libre, independientemente de lo que se esté predicando (sea esto, el hombre mismo, las ciencias, la educación, etc.), es jerárquicamente superior a lo necesario para la subsistencia por bello y noble, así, “el procurar la utilidad en todas ocasiones no conviene a modo alguno a espíritus magnánimos y libres «ἐλευθερίοις»” (Pol., 8.3, 1338 b 2-4).

Los siguientes, y últimos, fragmentos en los cuales se hace referencia a *eleútheros* o *eleuthería*, y también al adjetivo *eleuthérios*²¹⁶, se refieren a la educación musical, por esta razón los enunciaré en conjunto para comentarlas posteriormente.

(1) “el mismo argumento se aplicaría aún en el caso de que hubiéramos de servirnos de la música para la serenidad del ánimo como entretenimiento digno del **hombre libre** «ἐλευθέριον» ¿Qué necesidad tendríamos de aprenderla personalmente en lugar de disfrutar de la ejecución ajena (...) y acá entre nosotros consideramos a los músicos profesionales como gente de inferior condición” (Pol., 8.5, 1339 b 4-9)

(2) “unos tienen el carácter más reposado; otros más movido, y de éstos unos inducen emociones más vulgares y otros otras más propias del **hombre libre** «οἱ δὲ ἐλευθεριωτέρας». De todo lo anterior resulta con evidencia que la música es capaz de producir cierto efecto en el carácter del alma; y puesto que tiene este poder, es claro que habrá que dirigir a los jóvenes hacia la educación musical” (Pol., 8.6, 1340 b 10-12)

(3) “la flauta tiene para la educación el inconveniente de impedir el uso de la palabra durante la ejecución; y por esto los antiguos vedaron con razón su uso para los jóvenes y los **hombres libres** «τῶν ἐλευθέρων», y por más que al principio la hubieran empleado (...) Y en Atenas alcanzó tal boga que la mayoría de los hombres libres «τῶν ἐλευθέρων» se dieron a este ejercicio, (...) Pero después la misma experiencia hizo que se la desechara, una vez que los hombres pudieron juzgar mejor lo que conducía o no a la virtud” (Pol., 8.7, 1341 a 27-39)

(4) “pero como los espectadores son de dos clases, una la de los **hombres libres** «ἐλεύθερος» y educados, y otra la clase vulgar compuesta de obreros manuales, jornaleros y gente semejante, también a éstos hay que darles

²¹⁶ Que también se relaciona con *libertad*, pues se refiere a las acciones *propias de libres* (cf., Pabón, 1999, p. 194) como ya se ha dicho en el presente trabajo (cf. PI, cap. 1, nota 49).

certámenes y espectáculos para su recreo; y así como sus almas están desviadas de su disposición natural, así también hay desviaciones de las armonías, y melodías estridentes y de excesivo colorido. Cada cual percibe placer de lo que es acomodado a su naturaleza” (Pol., 8.7, 1342 a 19-25)

En todos estos fragmentos se observa que la educación musical es propia del libre en cuanto éste debe ser capaz de escucharla, para sentir pasiones nobles con el sólo fin del disfrute. Las diferencias de clase, rango, espíritu o capacidades que aparecen claramente en estos textos dejan ver que si bien la música sirve para la diversión, ésta será apreciada a partir de las capacidades del que escucha (al parecer hay que saber escuchar). Para Aristóteles la excelencia en relación con la música consistiría, primero en saber juzgar como bella a la música y, segundo, en complacerse con aquella que esté dirigida más a la mente o a la razón que al cuerpo. No obstante sea completamente lógica la consideración anterior, es patente que el tipo de música al que se refiere Aristóteles no contempla niveles de complejidad que le exijan, ya sea al compositor, ya sea al intérprete, deliberación y pensamiento, es decir, libertad plena, pues es claro que hay música que exige estas cualidades por parte del compositor y del intérprete, para que quien escuche goce sublimemente, como le compete a un hombre libre y noble.

Lo propio del libro VIII es hacer patente que aunque la libertad es una capacidad innata que depende de la plenitud de la capacidad racional, particularmente como y *diánoia*, y debe cuidarse con especial interés en los procesos educativos de los educandos. Los hábitos y la información en los procesos educativos han de tener especial cuidado en no fomentar ni costumbres serviles, ni actitudes contrarias a la virtud en modo alguno. Queda claro, por tanto, que el logro de la virtud del hombre en una ciudad en su sentido más amplio para Aristóteles, igual que para Platón, dependen en gran medida de la educación. En consecuencia la libertad es una cualidad fundamental para comprender lo político; de ahí la importancia y exigencia de que la educación de los libres deba dirigir a éstos hacia (1) la liberación de las capacidades intelectuales para que éstos se comporten como fines y exijan ser reconocidos como seres autárquicos capaces de determinar electivamente su carácter y el modo de ser de la ciudad en la que viven; y (2) la vida de la virtud, la cual se obtiene cuando la acción se deja regir por la inteligencia y el recto deseo, que es indispensable para alcanzar la felicidad (de no cuidarse estos dos aspectos el riesgo de que la ciudad se pierda o que caiga bajo un gobierno despótico –que es, en cierto modo, lo mismo-, es patente).

3. Conclusiones

Las principales conclusiones a las que es posible llegar analizando exhaustivamente los fragmentos de *Política* en que aparecen los términos de *eleuthería*, *eleútheros* o *eleuthérios*, que convienen a esta investigación y, por tanto, a la argumentación de mi tesis son:

Que el concepto de *hombre libre* expuesto en el libro I se mantiene a lo largo de *Política*, pues no hay pasaje alguno en el cual la categoría libertad no implique propiamente el pertenecerse a sí mismo o el estar facultado para la deliberación y el pensamiento discursivo²¹⁷.

Que la libertad, como característica humana, requiere de un medio comunitario que sobrepase el ámbito de lo doméstico y en el cual se permita participar a una parte importante de la población, y que, puesto que para Aristóteles “la ciudad, es una comunidad de hombres libres «ἡ δε πόλις κοινωνία τῶν ἐλευθέρων ἐστίν»” (Pol., 3.4, 1279 a 18-21), no hay libertad sin *pólis*, ni *pólis* sin libertad.

Que la libertad del hombre se refiere a la capacidad de determinar tanto un carácter para sí mismo, como una cualidad específica de la comunidad política a la que pertenece.

Que las actividades propiamente libres superan las finalidades necesarias para la subsistencia de la vida y, por tanto, el llevarlas a cabo depende de la deliberación por cuanto este uso de la razón aborda lo que puede ser de diverso modo.

Que las acciones de los libres y, por tanto, también la libertad, permite comprender que la acción propiamente humana se desenvuelve en el orden ontológico de lo que puede ser de otra manera²¹⁸.

Que siendo la libertad del hombre un logro comunitario elegido entre los muchos modos en que puede desarrollarse la vida humana, se ha de comprender que

²¹⁷ Evidentemente excepto los que consideran que el concepto de *libertad* está envejecido. Como se puede observar en Pol., 5.7, 1310 a 29-36, texto analizado en el 3.2.1 del presente trabajo.

²¹⁸ Y es por ello que en los hechos históricos hay, tanto acciones loables, como perversas, que muchas veces, inclusive parecen rebasar el ámbito de lo pensable como plausible (es decir, hay cosas que pensándose coloquialmente como “impensables” a causa de ser magnas que se llevan a cabo; v. g. el holocausto o la independencia pacífica en la India dirigida por Gandhi).

ésta se postula desde su definición o concepto²¹⁹ y se dirige a la práctica, pero que nunca se puede alcanzar de manera perfecta. Me explico, puesto que la libertad no es abstraída de objeto²²⁰ alguno (al igual que la excelencia y la felicidad), su concepto²²¹ ha surgido de la capacidad discursiva del intelecto y se corresponde, en primer lugar con lo opuesto a ser siervo y, en segundo lugar, con todas las finalidades que pueda proponerse un ser humano por y para ser dueño de sí.

Que el hombre es capaz, mediante *diánoia* y , de proponerse la máxima perfección posible, y que como tal, se ha de buscar siempre, aunque se sepa que nunca se ha de alcanzar por completo²²².

Que la libertad es la *conditio sine qua non* de la virtud, del vicio y del conocimiento del porqué de las cosas (sean éstas objeto de arte o de ciencia), porque estas actividades son libres por ser fines en sí mismas, pues únicamente el hombre libre es capaz de auto-proponerse fines o perfecciones más allá del ámbito de la subsistencia.

Finalmente, y a partir de lo anterior, es posible pensar la categoría de libertad en Aristóteles como el poder del hombre para llevar a cabo actividades que rebasen el ámbito de lo necesario para la subsistencia. Así, puesto que la vida del hombre es la de la razón²²³, la libertad será la cualidad que mejor exprese el poder de la razón y, a la vez, serán los usos de la razón²²⁴ los que mejor mostrarán los alcances de la libertad (mismos que serán los tópicos que se analizarán en la 2ª. parte de la presente tesis; pues al parecer son ciertos usos de la razón, a saber la deliberación y el pensamiento discursivo, las formas más claras de ejercer la libertad).

²¹⁹ Aristóteles utiliza para esto el verbo definir «ὀρίζω» cf. Pol., 5.7, 1310 a 29-36

²²⁰ Entiéndase por objeto aquello que pueda ser percibido de manera inmediata por la sensibilidad.

²²¹ O definición, es decir, aquello contenido en *qué* entendemos por *libre*.

²²² Así Aristóteles considera el estudio propio de *La metafísica*: “Por consiguiente, si los primeros filósofos filosofaron para librarse de la ignorancia, es evidente que se consagraron a la ciencia para saber, y no por miras de utilidad. (...) Así como llamamos hombre libre al que se pertenece a sí mismo y no tiene dueño, en igual forma esta ciencia es la única entre todas las ciencias que puede llevar el nombre de libre. Sólo ella efectivamente depende de sí misma. Y así con razón debe mirarse como cosa sobrehumana la posesión de esta ciencia. Porque la naturaleza del hombre es esclava en tantos respectos, que sólo Dios, hablando como Simónides, *debería disfrutar de este precioso privilegio*. Sin embargo, es indigno del hombre no ir en busca de una ciencia a que puede aspirar” (Met., A, 2, 982 b 17-35)

²²³ Pues “*el acto del hombre es la actividad del alma según la razón, «ἐὶ δὴ ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου»* EN, 1098 a 14-16.

²²⁴ Tanto el denominado práctico, como el llamado especulativo o contemplativo.

Capítulo IV

La *eleuthería* como capacidad intelectual en *Política*:

La relación entre *eleuthería* y capacidad intelectual, particularmente en relación con los usos racionales denominados *and diánoia*.

1. Introducción

El concepto de *eleuthería* en *Política* parece tener un papel central en la indagación filosófica de la *pólis*, no obstante no sea en sí misma tópico de estudio central por parte del estagirita. Lo anterior lo avala:

(1) el hecho de que *eleuthería* o *eleútheros* aparece en todos y cada uno de los libros de *Política* en repetidas ocasiones (lo cual no ocurre en ninguna otra obra del corpus aristotélico);

(2) la profunda disquisición que se realiza en el libro I para determinar con justicia quién es libre y quién no es libre;

(3) los recuentos históricos relatados en *Política* donde las acciones de *los libres* determinan las circunstancias y la cualidad específica de una *pólis* y

(4) el afirmar que el *gobierno político* es el propio de *libres e iguales*, característica por la cual se define lo *político*²²⁵ (es por ello que se sostiene que la

²²⁵ Esta afirmación aparece en repetidas ocasiones en *Política*. A continuación pongo una de las citas que, me parece, muestra que el estagirita juzga que la diferencia propia gobierno político, en comparación con otros, es que es de *hombres libres*.

-“Resulta manifiesto que no es lo mismo el señorío despótico que el político (...) El señorío político se ejerce sobre **libres** por naturaleza, el despótico sobre los naturalmente esclavos y el régimen familiar es una monarquía «ή μιν γαρ **ἐλευθέρων** φύσει ή δε δούλων ἐστίν, και ή μιν οἰκονομικη μοναρχία» (pues toda casa está bajo un señor, mientras que *el señorío político es el gobierno de hombres libres e iguales* «ή δε πολιτικη **ἐλευθέρων** και ἴσων ἀρχή» (Pol., 1.2, 1255 b 16-22. Las negrillas son mías.)

-“Pues así también en las magistraturas políticas, cuando la ciudad está constituida sobre la base de la igualdad y semejanza entre ciudadanos, éstos estiman que deben mandar por turno (...) Es claro, por consiguiente, que las constituciones que tienen en mira el interés público, resulten ser constituciones rectas de acuerdo con la justicia absoluta; y que en aquellas en cambio, que miran exclusivamente al interés particular de los gobernantes, son todas erradas, como desviaciones que son de las constituciones

categoría de *eleuthería* es fundamental para comprender la filosofía política y/o práctica de nuestro autor).

En los capítulos anteriores de este trabajo, siguiendo el contenido de *Política*, se ha analizado lo concerniente a *eleuthería* conforme con el propio texto desde tres grandes aspectos, a saber:

(1) La libertad desde el ámbito de lo doméstico, donde, probablemente, lo más relevante es el concepto que se puede tener del libre, al distinguir a éste del esclavo (Pol., I); argumentando quien es libre *por naturaleza*.

(2) La libertad en el ámbito propiamente político, donde el libre se entiende especialmente como ciudadano (Pol., III, 1-4); donde se esclarece quién es el libre en su actuar *político*.

(3) La libertad como una cualidad de los ciudadanos que determina de un modo u otro las diversas formas de los gobiernos de las diversas ciudades, incluyendo, también, la propuesta de la ciudad ideal²²⁶ (en la propuesta ideal se propone un modo de organización política excelente, en ésta *los libres* deben ser virtuosos para alcanzar el modelo ideal de *pólis* Pol., II, III, 5-10, IV-VIII).

Hasta cierto punto es posible, aunque quizá arriesgado, sostener que *la libertad* como una cualidad loable del ser humano es un concepto originalmente griego, que ocupa buena parte de las reflexiones filosóficas en torno a la *pólis* realizadas por el estagirita. Para Ar. es importante distinguir entre gobierno político y despótico, porque

rectas, ya que son despóticas, mientras que la ciudad, es una comunidad de **hombres libres** «ἡ δὲ πόλις κοινωνία τῶν ἐλευθέρων ἐστίν» (Pol., 3.4, 1279 a 9-11 (...) 18-21)

No toda comunidad para Ar. está compuesta por entero de hombres libres; aunado a esto hay que tener en cuenta que para Ar. hay hombres que por su naturaleza no son libres sino esclavos (según la argumentación que nuestro autor realiza en el libro I de *Política*, misma que ha sido expuesta en el presente trabajo. Cf., PI, cap. 1, 2.2). Para Ar. el tipo de gobierno de una comunidad u otra se determina *naturalmente* a partir del tipo de hombres que conforman una comunidad en específico: “A unas sociedades, en efecto, corresponde por naturaleza el gobierno despótico; a otras el gobierno real; a otras el republicano, y a otras otro tipo de gobierno que será para ellas justo y provechoso. El gobierno tiránico, en cambio, no es conforme con la naturaleza, como tampoco los que son desviaciones de las otras formas de gobierno” (Pol. 3.9, 1287 b 38-1288 a 1)

²²⁶ En el 3er. capítulo de esta tesis se han analizado tanto los pasajes concernientes al devenir histórico de las diversas *póleis* por Aristóteles (Pol.; III, caps. 5-12; IV; V y VI), como aquellos donde *eleuthería* se refiere a la propuesta “ideal” de *pólis* (Pol., VII-VIII). Cf. PI, cap. 3, 2.2-2.3.

este último *no es propio de libres*²²⁷; no obstante lo anterior nuestro autor no parece definir en texto alguno de *Política* qué sea la libertad. A lo largo de la indagación de la 1ª. parte de este trabajo, y en conformidad con la tesis que se pretende argumentar, se puede afirmar que es *la capacidad intelectual*²²⁸ el factor determinante para poder hablar del *libre* o *lo libre* «ὁ ἐλεύθερος» «το ἐλεύθερον», *los libres* «οἱ ἐλεύθεροι» o *la libertad* «ἡ ἐλευθερία».

Para argumentar lo anterior, he elegido algunos de los textos de *Política*, en su mayoría ya trabajados en los capítulos anteriores de este trabajo, en los cuales aparece *eleuthería* o *eleuthéros* en relación con algún término o varios que implican la

²²⁷ Estas citas, previamente analizadas en la parte I de la tesis, muestran que el gobierno despótico no es el de libres, y también el tiránico que es, de algún modo, el peor de los gobiernos despóticos (además de estas citas se puede tener en cuenta el pasaje que aparece en la primera nota de este capítulo, a saber, Pol., 1.2, 1255 b 16-22.)

-“Es claro, por consiguiente, que las constituciones que tienen en mira el interés público, resulten ser constituciones rectas de acuerdo con la justicia absoluta; y que en aquellas en cambio, que miran exclusivamente al interés particular de los gobernantes, son todas erradas, como desviaciones que son de las constituciones rectas, ya que son despóticas, mientras que la ciudad, es una comunidad de **hombres libres** «ἡ δε πόλις κοινωvία τῶν ἐλευθέρων ἐστίν»” (Pol., 3.4, 1279 a 18-21)

-“La tiranía es amiga de la gente mala, pues los tiranos se gozan en la adulación, cosa que no puede hacer nadie que tenga un espíritu *libre* «φρόνημα ἔχων ἐλεύθερον», ya que los hombres de condición noble aman a sus gobernantes, y en caso contrario no los adulan (...) uno de los caracteres de la tiranía es la aversión a todo hombre de espíritu levantado y libre «ἐλευθεριάζων», porque el tirano reclama para sí con exclusividad esta condición, y todo aquel que le oponga una dignidad semejante o afirme su independencia, le arrebata a la tiranía su superioridad y su pretensión de mando absoluto, por lo cual, y como si minara su autoridad como es objeto de odio por parte del tirano” (Pol., 5.9, 1314 a 3-13)

-“Como se ha dicho anteriormente (hay un gobierno que lo es en interés del gobernante y otro el interés del gobernado, siendo el primero el que llamamos despótico, y el segundo, en cambio, de libres «ἐλευθέρους»)...Ahora bien, hay mandatos dados a estos hombres, que no difieren por el trabajo mismo, sino por su fin, de los impuestos a los esclavos, por esta razón muchos de los trabajos que parecen serviles, pueden también desempeñarlos honorablemente [bellamente «καλον διακονειν»] los jóvenes *libres* «τοις ἐλευθέρους», ya que con respecto al honor o al deshonor [a lo bello y a lo no bello «το καλον και το μη καλον»] los actos no difieren tanto por sí mismos, cuanto por su fin y por su causa. Así pues, y toda vez que por nuestra parte afirmamos ser la misma virtud del ciudadano «πολίτου», del gobernante «ἀρχοντος» y del hombre mejor «του ἀρίστου ἀνδρος», y que la misma persona debe ser primero súbdito y gobernante después, el legislador debe afanarse para ver cómo podrán hacerse buenos los hombres, mediante qué actividades, y cuál deba ser el fin de la vida mejor «της ἀριστης ζωης»²²⁷” (Pol., 7.13, 1333 a 6-16).

²²⁸ La capacidad intelectual que implica la libertad se relaciona con los usos específicos de la razón de “deliberar” «...» y de “pensar” «διάνοια», como se muestra a continuación en los párrafos de *Política* que aborda este capítulo. La pretensión del presente trabajo es demostrar que *libertad*, como categoría política, se define por estos usos de la razón a los cuales he denominado por ahora “capacidad intelectual” [Quizá deba ser capacidad intelectual para determinar y/o conocer la realidad. El uso de la capacidad intelectual del libre en el sentido práctico se referiría, sobre todo, a la deliberación; el mismo uso en su connotación especulativa sería el pensamiento como contemplación «theoría»].

mencionada *capacidad intelectual* (en la mayoría de éstos dicha capacidad intelectual se refiere a la deliberación « »). Con la finalidad de hacer esto con la mayor nitidez posible, expongo dichos textos según analogía con los tres capítulos anteriores de la tesis en tres apartados:

- El primero aborda *el libre dentro del ámbito de lo doméstico* (Pol., I); recuérdese que el capítulo uno aborda qué es el libre dentro de la casa, definición en la cual destaca la distinción entre el esclavo y el libre.
- El segundo, *el libre como ciudadano* (Pol., III, cap. 1-4, 1274 b 30-1279 a 25); pues el capítulo 2º. de la 1ª. parte indaga la investigación que realiza Ar. sobre la ciudad como el conjunto de ciudadanos y donde, también, se define qué es el ciudadano.
- El tercero presenta una selección de pasajes que se refiere, tanto a los hechos históricos indagados y expuestos como resultado del conocido estudio de las 158 constituciones, como a la propuesta ideal de *Política* (Pol., II; III, 5-12, 1279 a 26-1288 b 5; IV-VI; VII y VIII); ya que en el 3er. capítulo de la 1ª. parte se ha precisado qué se puede decir de “libertad” y de “libre” considerando la información histórica recaudada sobre Ar. en relación con la ciudad y juzgando cuál es la forma ideal de organización de una *pólis*.

2. *Libro I: la ‘eleuthería’ se funda en la racionalidad c el ámbito de lo doméstico, fungiendo como ‘lógos arkhitéktōn’.*

Es probable que el texto más contundente en toda *Política* para manifestar que el libre es tal en razón de su capacidad intelectual sea el que se encuentra en el último capítulo del libro I de *Política*:

“**Lo libre** «το ἐλεύθερον» manda al esclavo, lo masculino a lo femenino y el varón al niño, aunque de diferente manera; y todos ellos poseen las mismas partes del alma, aunque su posesión sea de diferente manera. El esclavo no tiene en absoluto capacidad deliberativa «το βουλευτικόν»; la hembra la tiene, pero ineficaz, y el niño la tiene, pero imperfecta. De aquí que quien manda deba poseer en grado de perfección la virtud intelectual

«διο τον μεν ἄρχοντα τελέαν ἔχει δει την διανοητικην ἀρετήν» (pues su función, considerada absolutamente, es la del arquitecto, y el pensamiento es arquitecto «ὁ δε λόγος ἀρχιτέκτων») y cada uno de los demás en el grado que le corresponda” (Pol., 1.5, 1260 a 9-17).

En este texto se relaciona claramente *eleuthería* con ²²⁹. Ar. aborda específicamente el ámbito de lo doméstico dentro de la *pólis*; por ello los seres humanos

²²⁹ La relación entre *eleuthería* y parece poder determinar qué miembro de la casa es libre. Así mismo, es interesante reparar que la deliberación es referida a la “excelencia de pensamiento”, y que dicha excelencia viene a ser una *razón arquitectónica*. Aquí el término «*diánoia*» traducido usualmente por “pensamiento discursivo” parece referirse al uso práctico de la razón pues se relaciona con el término “razón arquitectónica”. Esta es una razón que tiene en sí los principios directivos para determinar algo técnico y, por tanto, se podría decir que dicho concepto subraya cómo por la razón y la acción se determina la organización de la casa y de la ciudad; sin embargo en sí mismo el término “excelencia de pensamiento” parece poder admitir el sentido contemplativo propio del uso teórico de la razón. Si bien en el ámbito de lo doméstico el libre utiliza su deliberación en relación con el cumplimiento teleológico de la casa, no hay motivo alguno para sostener que dicho pensamiento está restringido al ámbito doméstico. De hecho, la facultad del pensamiento discursivo parece ahondarse en la misma medida en que el libre rebasa los límites de lo doméstico para acceder a lo político y, particular y especialmente, cuando dentro del ámbito de lo político “el libre” decide llevar una vida contemplativa o filosófica –que sería, en cierto sentido, la más vida más libre que puede llevar el hombre.

Así puestas las cosas la deliberación puede ser considerada como un tipo de *diánoia*. Ahora bien por *diánoia* se ha de entender el proceso del pensamiento mediante el cual el hombre puede discurrir sobre las cosas; en este mismo sentido *diánoia* tiene, al igual que la razón, un uso teórico y uno práctico (cf., EN, 6.2, 1139 a 22-1139 b 6). El pensamiento discursivo puede especular en torno a las cosas necesarias y a las no-necesarias, de ahí que para Ar. haya verdad sobre “lo” necesario y “lo contingente” (cf., EN, 6.1, 1139 a 1-15, 6.2, 1139 b 11-13).

Sobre lo necesario en sí mismo parece ser que el papel de la razón es sobre todo contemplativo; el conocimiento humano en sí y por sí no determina ontológicamente las cosas que estudia, pues éstas son necesarias. En el conocimiento necesario sobre las cosas necesarias existen tres hábitos, , sabiduría y ciencia, y al parecer se podría pensar que por ser el un conocimiento necesario no hipotético para la razón (EN, 6.6, 1141 a 6-9; Met., Γ, 3-4) sería contrario a *diánoia*, pues mientras el conocimiento del principio de no contradicción es “inevitable” para los seres racionales, el especular sobre las cosas parece ser un uso de la razón que requiere esfuerzo e, inclusive, en Ar., cierta aptitud “natural” (recuérdese que por ello puede haber en Ar. esclavos por naturaleza. Sin embargo, al menos en el libro sexto de EN, no se puede afirmar contundentemente que s se opone a *diánoia* porque en 6.1. Ar. dice que en este libro hablará de las virtudes correspondientes al pensamiento «*diánoia*», pero en 6.3, al enunciar las cinco virtudes que le corresponden a *diánoia* (según el vocabulario utilizado en 6.1, cf. 1139 a 1) no utiliza nuevamente el término, y menciona únicamente que dichas virtudes se refieren a la verdad: “sean en número cinco las virtudes por las cuales, afirmando o negando, el alma alcanza la verdad, a saber: arte, ciencia, prudencia, sabiduría, intuición « »” (EN, 6.3, 1139 b 15-18). De ahí que no se siga, insisto, al menos en el libro sexto de EN, que sea un uso racional contrario a *diánoia*.

Además de lo anterior cabe señalar que Ar. al indagar sobre el principio de no contradicción en Met., Γ, 4 concluye que el admitir la necesidad del principio de no contradicción –PNC– “estaremos apartados de esa doctrina inmoderada y que impide al pensamiento «*diánoia*» definir cualquier cosa” (1009 a 4-5); además del uso del término de *diánoia* al hablar del PNC se puede considerar cierta actividad discursiva cuando Ar. admite que frente a los que niegan el PNC es posible el uso de la refutación (cf., Met., Γ, 4, 1006 a 11-19), en la cual aunque no habría propiamente demostración si habría una serie de juicios relacionados que tienen por intención concluir que es absurdo refutar el PNC.

mencionados son lo libre, lo esclavo, el varón, la mujer y los infantes. En esta cita nuestro autor afirma que *lo libre* dirige lo esclavo, lo masculino a lo femenino, y lo “viril” a lo “infante”. Después de esta afirmación donde, a manera de oposición, queda el *libre-masculino-viril* al mando de lo *esclavo ó femenino ó infante*, Ar. indica que todos ellos poseen las mismas partes del alma; esta última aseveración deja ver que todos los miembros mencionados pertenecen a la misma especie, y que ninguno de ellos, en términos ontológicos, o si se prefiere, substanciales, es *menos ser humano* que otro o *carente de especie*²³⁰, sin embargo el modo en que dichas partes operan en cada uno es distinto. Esta *diferente posesión* de las partes del alma se explica con mayor claridad cuando Ar. enuncia la capacidad deliberativa, «βουλευτικός», como la que distingue a los miembros que conforman el orden de lo doméstico.

Según la afirmación del estagirita el siervo o esclavo, «δοῦλος», no tiene en absoluto capacidad deliberativa «δοῦλος ὄλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν», la mujer la tiene pero sin mando o autoridad²³¹ «ἄκυρος²³²», y el niño posee una capacidad deliberativa incompleta «ἄτελής²³³». Al parecer, por inferencia, se entiende que *lo libre-masculino-viril* gobierna «ἄρχω» el espacio doméstico porque él tiene la capacidad deliberativa con autoridad y de manera completa (no obstante lo anterior qué

Es interesante la reflexión que al respecto hace Fitterer (2008) haciendo hincapié del papel del en el ámbito del pensamiento práctico: “it is not *phronesis* but *nous* that does the direct grasping of practical things-to-be-done. Its perceptive power is discussed by Aristotle in *Nicomachean Ethics*, Book VI (...) In practical matters, *nous* has a perceptual capacity for ‘situation appreciation’ by which the *phronimos* is directly able to ‘select from the infinite feature of a situation those features which bear upon the notion or ideal of human existence (*eudaimonia*)” (p. 29).

Ahora bien, respecto al conocimiento de lo contingente, el pensamiento discursivo sucede, sobre todo, como deliberación (asumiendo lo conveniente a —como se ha pretendido explicar anteriormente—), y es en sí mismo principio de determinación ontológica de las realidades sobre las que delibera; las virtudes que le corresponden son la prudencia y la técnica y, por tanto, su injerencia ocurre en el ámbito de la “realidad humana”, en la acción humana y en la producción.

²³⁰ Recuérdese además que en el orden de la substancia no hay “más” o “menos”, es decir, no puede haber alguien más ser humano o menos ser humano, en sentido estricto; lo “más” y lo “menos” son cualificaciones apropiadas para aquello que es accidental, así, en efecto, un hombre puede ser más o menos inteligente que otro (cf. *Cat.* C. 5)

²³¹ O quizá se podría entender sin fuerza suficiente para tener el mando, como lo puede expresar el término «ἄκυρος», que se traduce por, sin valor, sin autoridad, sin poder, sin mando, etc. (Cf. Pabón, 1999, p. 23)

²³² «τὸ δὲ θῆλυ ἔχει μὲν, ἀλλ’ ἄκυρον»

²³³ «ὁ δὲ παῖς ἔχει μὲν, ἀλλ’ ἀτελες»

sea aquí la deliberación, es cosa que el estagirita no deja ver en claro, al menos en este texto²³⁴).

Ahora bien, además de la capacidad deliberativa o deliberación, el citado pasaje añade que quien manda, en este caso, *lo libre*, debe tener de manera completa «τέλειος» y excelente «ἀρετή» pensamiento «διάνοια». Esta última afirmación permite relacionar «βουλευτικός» con «διάνοια», pues según se deja leer el texto, el libre tiene capacidad deliberativa, con poder y de manera completa (a diferencia del esclavo, la mujer y el infante respectivamente), porque tiene *pensamiento* «διάνοια».

Al parecer sólo aquel que *piensa* puede deliberar de manera lograda (aunque Ar. aquí no defina qué es deliberar²³⁵). Para finalizar esta idea se añade que *su función* [la del libre, específicamente, al ejercer su mando] *es la de ser arquitecto, porque la razón es arquitectónica*. Este último juicio amplía la relación entre deliberación y pensamiento discursivo, pues aneja a éstas la noción de *razón arquitectónica*.

Reparando precisamente en este último término, *lógos arkhitéktōn*, y teniendo en cuenta que «ἀρχιτέκτων» es una palabra aglutinante que reúne los términos principio «ἀρχή» y técnica «τεχνη», se ha de entender que dicha razón posee en sí misma los principios propios para llevar a cabo tareas o cosas según las cuales las cosas se ordenen y determinen a partir del *lógos*, es decir, la razón es arquitectónica porque es principio de determinación-deliberada en torno a cómo son ciertas cosas en la *realidad humana* (o, si se prefiere, determinada por el ser humano).

Así, por ejemplo, la deliberación del libre en el ámbito de lo doméstico tiene por objeto determinar cómo se manejan los bienes de la casa de tal modo que se asegure la subsistencia de todos sus miembros; en el ámbito político la deliberación tiene un fin más elevado y su uso se refiere de modo paradigmático cuando se busca cómo lograr la justicia en cualquier situación específica. En conclusión, el mando del libre es fruto de

²³⁴ Por tanto, para ahondar propiamente en el tema de la deliberación, se tendrá que acudir al texto donde el estagirita aborda este tema, que es en *Ética nicomaquea*, 3, 1-3.

²³⁵ Ar. nunca profundiza en *Política* qué es la deliberación. La deliberación es el tema central de EN 3.3, y de PH, 9, textos en los cuales se trabaja en el capítulo III de la 2ª. parte del presente trabajo. Como se puede entrever desde el inicio del capítulo la categoría política de “libre” nos remite a “auto-posesión” y desde ahí a “deliberación”, por tanto la tesis pretende argumentar como la libertad como categoría política se refiere al poder deliberativo del ser humano, aunque para abordar este último se deban abordar otros textos fuera de *Política*.

que éste tenga una razón arquitectónica, la cual es tal porque el “pensamiento delibera” de manera “completa” y “con autoridad” sobre las cosas concernientes al ámbito de lo doméstico determinando la realidad *pensándola, eligiéndola y llevándola a cabo*.

Aunque es claro que en el pasaje citado de *Política* existe una relación entre *lo libre* con la *capacidad deliberativa, pensamiento y razón arquitectónica*, dicho texto no ahonda propiamente en qué son éstas. A lo más, es posible entrever algunas cosas concernientes a las capacidades intelectuales mencionadas en algunas otras afirmaciones que realiza nuestro autor en el libro I de *Política*. De entre éstas he elegido un pasaje que, juzgo, podría considerarse como paradigmático para fortalecer la relación entre *lo libre y la capacidad intelectual* (sea ésta deliberación, pensamiento o razón arquitectónica) como un poder propio para el mando:

“Es también de necesidad²³⁶ [hablando sobre las necesidades que son cubiertas en el ámbito de lo doméstico], por razones de seguridad, la unión de los que respectivamente deben mandar y obedecer. (Quien por su naturaleza es capaz de previsión, es por naturaleza gobernante y por naturaleza señor, al paso que quien es capaz con su cuerpo de ejecutar aquellas providencias es súbdito y esclavo por naturaleza, por lo cual el amo y el esclavo tienen el mismo interés)” (Pol., 1.1, 1252 a 31-1252 b 1).

En este texto Ar. habla de *necesidad*, porque, según lo ya expuesto en el primer capítulo de este trabajo, el ámbito doméstico tiene por fin cubrir las exigencias propias de la subsistencia de la especie humana. La subsistencia del ser humano es el primer fin al cual se destina la primera comunidad humana, a saber, la familia; ahora bien, aunque la

²³⁶ Aquí, aparece la traducción de Gómez Robledo (GR), quien retoma nuevamente el término “necesidad” que aparece una líneas antes:

“En primer lugar, la necesidad ha hecho aparearse a quienes no pueden existir uno sin el otro, como son el varón y la mujer en orden a la generación (y esto no por elección deliberada, ya que en el hombre, no menos que en los demás animales y en las plantas, hay un deseo natural de dejar tras de sí otro ser a su semejante)” (Pol., 1.1, 1252 a 26-31).

Al parecer GR intenta explicar que es de necesidad tanto la reproducción a partir de la relación entre el varón y la mujer, como la unión entre algunos que manden y otros que obedezcan para lograr la seguridad (en ese sentido la seguridad es una necesidad que únicamente logra la comunidad mediante el ordenamiento de unos que manden y otros que obedezcan). A continuación dejo el griego de ambas citas para que se pueda constar el sentido de la cita directamente: ἀνάγκη δὴ πρῶτον συνδυάζεσθαι τοὺς ἄνευ ἀλλήλων μὴ δυναμένους εἶναι, οἷον θῆλυ μὲν καὶ ἄρρεν τῆς γενέσεως ἔνεκεν καὶ τοῦτο οὐκ ἔκ προαιρέσεως, ἀλλ’ ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις καὶ φυτοῖς φυσικὸν τὸ ἐφίεσθαι, [30] οἷον αὐτό, τοιοῦτον καταλιπεῖν ἕτερον, ἄρχον δὲ καὶ ἀρχόμενον φύσει, διὰ τὴν σωτηρίαν. τὸ μὲν γὰρ δυνάμενον τῇ διανοίᾳ προορᾶν ἄρχον φύσει καὶ δεσπότη φύσει, τὸ δὲ δυνάμενον τῷ σώματι ταῦτα πονεῖν ἀρχόμενον καὶ φύσει δοῦλον διὸ δεσπότη καὶ δούλω ταῦτο συμφέρει. (Pol., 1.1, 1252 a 26-1252b-1)

subsistencia de la especie requiera el cubrir “lo necesario” para la manutención de la vida, la familia parece superar el modo en que las especies “sin-razón” logran su subsistencia, prueba de ello es que lo importante en la ciudad es buscar no sólo la subsistencia, sino la vida-buena y, más aún, la vida excelente (y por ello el fin de la familia se encuentra asumido y superado en la *pólis*). Para Ar. la unión en la casa de aquellos que *deben* mandar con los que *deben* meramente obedecer es una relación que responde a la seguridad como algo necesario para la subsistencia, y por tanto es una relación *buena* para ambas partes.

El logro de dicha seguridad procede, por un lado de que el señor *prevé* lo concerniente al cuidado de la casa (y, también de la especie) mediante su capacidad «δύναμις» de pensar «διάνοια» («το μεν γαρ δυνάμενον τῆ διανοίᾳ προορᾶν ἄρχον φύσει και δεσπόζον φύσει») y, por otro, de que el esclavo puede llevar a cabo con su cuerpo aquello que es mandado por el señor «το δε δυνάμενον τῷ σώματι ταῦτα πονεῖν ἀρχόμενον και φύσει δοῦλον». Es decir, para que se logren los fines propios²³⁷ del ámbito de lo doméstico hace falta, tanto el pensamiento como una capacidad que se “adelanta” a las necesidades que requiere la subsistencia, como una fuerza capaz de llevar a cabo las acciones previstas por el pensamiento. En este pasaje el término *diánoia* aparece nuevamente como una capacidad propia de aquel que manda, y por la cual dicho ser humano no es esclavo, sino más bien *señor* en relación con el siervo.

Aunado a lo anterior el hecho de que mediante *diánoia* se pueda *pre-ver*, o bien, *ver antes* «προορᾶω», manifiesta que el pensamiento es capaz, al menos en cierta medida, de dominar inclusive lo que adviene y así, puede determinar la realidad de un modo u otro; aunque, como bien advierte Ar., para el logro de esto también debe concurrir la fuerza propia del trabajo físico (tarea que lleva a cabo el siervo)²³⁸. Recordando que *lo libre* es contrario a *lo esclavo*, y siendo aquél el que rige a éste,

²³⁷ Dichos fines son la reproducción y la seguridad. Dentro de esta última Ar. comprende tanto la obtención de bienes, como la disposición de los mismos. Es por ello que en la familia se distingue el varón-libre de la mujer y del esclavo, y cada uno tiene una función diferente (cf. Pol., 1252 a 25-1252 b 13).

²³⁸ Este hecho comentado por Ar. es el fenómeno por el cual se dice que el hombre “adapta” el medio a sí (a diferencia de los otros animales); este mismo fenómeno puede ser denominado, en un sentido más profundo y complejo, como *cultura*.

queda claro que es precisamente el libre quien tiene la *dýnamis* para pensar y que gracias a esto prevé. Adelantándome un poco, es conveniente indicar que el *prever* es un tema importante en la reflexión concerniente a la deliberación porque según Ar. *deliberamos sobre aquello que adviene*, es decir, sobre las cosas futuras que están en nuestras manos; o sea, la capacidad de prever es posible porque el *pensamiento* valora las diversas posibilidades que el intelecto es capaz de advertir como algo futuro y, conforme con esto es capaz de llevar a cabo acciones que ayuden a determinar, específicamente en el ámbito doméstico, a que se cubran las necesidades requeridas para la subsistencia²³⁹ y, también, a que se determinen en lo posible las circunstancias para que el hombre viva mejor.

En conclusión, según los dos textos analizados, se puede decir que *el libre* es tal en aras de su capacidad intelectual, específicamente como una capacidad para reflexionar o pensar, *diánoia*, sobre ciertas cosas, procedimiento que se denomina *deliberación*. En el primer texto se ha subrayado que *la capacidad deliberativa* del libre es la que permite que éste gobierne sobre los otros miembros de la casa; asimismo el deliberar del libre se explica porque éste tiene la

²³⁹ Así, por ejemplo, dentro de algunos cambios culturales importantes gracias a la capacidad intelectual que prevé se puede mencionar la agricultura, la capacidad de “almacenamiento” de bienes materiales para las épocas que no favorecen la producción de alimentos, etc. Sin duda este tipo de fenómenos permitieron, y lo siguen haciendo, que el hombre dejara de llevar una vida nómada y desarrollara una vida sedentaria ligada a un lugar estable. Teniendo esto en cuenta, aunque esto sea otro tema, es interesante comentar que el propio término de «*θός*» mencionado por Ar. en EN 2.1, 1103 a 14-18 tiene por significado original *morada* (aunque también se considera una variable mínima del término «*ἔθός*», costumbre, como lo menciona Ar. en la cita antes mencionada). Esto permite interpretar, no sin caer quizá en algún exceso hermenéutico –como los imputados a Heidegger-, que el término «*ἦθος*», carácter, tiene una relación importante con *morada*, en el sentido de que el lugar y el tiempo específico en el cual vive un ser humano *determina su carácter* (al menos en cierta medida y en cierto modo).

Volviendo a nuestro tema, conforme lo expuesto en los capítulos anteriores, es conveniente tener en cuenta que, según Ar., el hombre organiza las diversas comunidades de acuerdo con los fines. Así en el ámbito doméstico se busca la subsistencia para la vida, después se debe buscar el *bien vivir*, en el cual se debe entender que la vida humana puede y debe alcanzar fines mucho más altos que la mera subsistencia o suficiencia (la vida buena «*εὖ ζῆν*» es el fin propio de la ciudad (cf., Pol., I, 1, 1252 b 28- 1253 a 2, *supra*, PI, cap. I, 3.1). Finalmente, pensando en el modelo ideal el filósofo de la política, y en cierto modo el propio político, debe tener en mente la *vida excelente* «*βίος ἀριστος*» que sería la propia de la ciudad ideal (cf., Pol., 7.1-2, 1323 a 1-1324 a 4).

Hasta cierto punto es claro que mientras el fin o *télos* propio de los animales *arracionales* sea la subsistencia; en cambio, para el hombre, único animal con *lógos*, esta finalidad queda por debajo de sus capacidades y posibles expectativas. Para Ar. el hombre en la auténtica vida política busca *la felicidad y la belleza* (o lo bueno-bello que sería la traducción adecuada de *kalós*): “La ciudad, en suma, es la comunidad de familias y municipios para una vida completa y autárquica, es decir, en nuestro concepto, para una vida bella y feliz «*πόλις δὲ ἡ γενῶν καὶ κωμῶν κοινῶν ζῶνς τελείας καὶ ἀντάρκους*, [1281a][1] τοῦτο δ' ἐστίν, ὡς φάμεν, το ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς.»” (Pol., 3.6, 1280 b 39-1281 a 1).

virtud del pensamiento «²⁴⁰», siendo capaz de tener en sí los principios propios para construir y determinar la realidad humana «*lógos arkhitéktōn*». En el segundo texto que se ha analizado se ratifica que la capacidad «*dýnamis*» de pensar «*diánoia*» permite que el hombre prevea; el hombre libre manda y dirige al esclavo, y, también, a todo aquel que no sea libre con absoluta justicia (según los criterios aristotélicos). Aunque, como se ha dicho en los capítulos previos de esta tesis, el libre no desarrolla sus actividades específicas en el ámbito doméstico, se puede argumentar que ya desde este último la capacidad intelectual es el factor que determina que unos hombres sean libres a diferencia de otros.

Deliberación, pensamiento, dirección y mando son *poderes* o *facultades* del libre que permiten la autodeterminación y consiguiente auto-posesión²⁴¹ “inicialmente” en el ámbito de lo doméstico y “plenamente” en el ámbito de la vida que permite la *pólis*²⁴².

²⁴³ A continuación se verá, en Pol., III, 1-2, cómo la vida política del libre es

²⁴⁰ Con la expresión “la virtud del pensamiento” lo que se quiere decir es que el libre tiene el pensamiento de manera excelente y lograda, para ser *razón arquitectónica*. Este término ha sido tomado de Pol. 1.5, 1260 a 14-15, algunos lo traducen por “la virtud del pensamiento” y otros por “excelencia”.

²⁴¹ En esta comprensión *ser libre* significa ser capaz de dirigir la vida propia y, también, la de determinar la cualidad de la ciudad. La expresión de la libertad más propia es ser “dueño” de sí mismo y, en cierto modo, del devenir histórico de la ciudad como comunidad política a la que se pertenece. Como se verá a continuación, el libre debe tener una capacidad de mando tal que pueda conformar un gobierno político, es decir, en donde se unen los hombres libres e iguales. En este modo de gobierno, el político, Ar. juzga que el mando es electivo y rotativo, de tal modo que se gobierna *entre iguales* «*inter pares*», para lo cual, como sostiene el estagirita, se requiere más virtud que para cualquier otro tipo de mando (“*Pues así también en las magistraturas políticas, cuando la ciudad está constituida sobre la base de la igualdad y semejanza entre los ciudadanos, éstos estiman que deben mandar por turno*” (Pol., 3.5, 1279 a 9-14; “*El gobierno de hombres libres es más noble e implica más virtud que el despótico*” (Pol., 7.13, 1333 b 25-30).

²⁴² Pues en la vida política se encuentra como posibles los *mejores tipos de vida*, a saber, *el político y/o el filósofo*: “La mejor constitución será necesariamente aquella cuyo ordenamiento permita a cualquier individuo el hallarse mejor y llevar la vida más feliz; pero lo que se discute, incluso por los que están de acuerdo en que la vida virtuosa es la más deseable, es si deberá preferirse a la vida política y práctica - ο πολιτικός και πρακτικός βίος-, o no más bien a una vida desligada de las cosas exteriores, como lo sería la vida contemplativa -θεωρητικός-, de la que algunos dicen ser la única digna del filósofo” (Pol., 7.2, 1324 a 23-29)

El libre que puede prescindir inclusive del mando de su casa, lo hace: “aquellos que pueden eximirse de estos engorros encomiendan este cargo a un mayordomo, en tanto que ellos se dedican a la política o a la filosofía «*διὸ ὅσοις ἐξουσια μὴ αὐτοὺς κακοπαθεῖν, ἐπιτροπὸς <τις> λαμβάνει ταύτην τὴν τιμὴν, αὐτοὶ δὲ πολιτεύονται ἢ φιλοσοφοῦσιν*»” (Pol., 1.3, 1255 b 35-37).

²⁴³ Otro texto del libro I que se podría considerar como paradigmático es el siguiente:

“En el estudio del hombre hay que ver pues al hombre mejor dispuesto tanto en su cuerpo como en su alma, y en el cual es visible la preeminencia indicada (...) Decimos pues que es ante todo el animal donde puede observarse tanto el dominio despótico del señor como el dominio político del estadista. El alma, en efecto, gobierna al cuerpo con dominio despótico, mientras que la

“ciudadanía”; es decir, en el siguiente apartado se verá cómo el libre es elemento definitorio del modo de ser de la *pólis* pues es reconocido como principio determinante de la realidad política mediante la categoría de “ciudadano”.

inteligencia «ὁ δὲ νοῦς» gobierna *el deseo** con dominio político y regio; en todo lo cual es manifiesto que es conforme a la naturaleza y provechoso para cuerpo ser regido por el alma, y para la parte pasional serlo por la inteligencia y por la parte racional «ἐν οἷς φανερόν ἐστιν ὅτι κατὰ φύσιν καὶ συμφέρον τοῦ ἀρχεσθαι τῷ σώματι ὑπο τῆς ψυχῆς, καὶ τῷ παθητικῷ μορίῳ ὑπο τοῦ νοῦ καὶ τοῦ μορίου τοῦ λόγον ἔχοντος»(...) (Pol., 1.2, 1254 a 39- b 7)

En este pasaje Ar. realiza una analogía entre las relaciones de las partes del alma con los tipos de gobierno que ejercen los hombres entre sí. Esta idea es la misma que aparece en el primer texto que se ha comentado en el presente punto, a saber, que aunque todos los miembros de la casa tengan las mismas partes del alma se puede y debe distinguir entre las *pre*-disposiciones de dichas partes para distinguir cuál es su tarea o rol dentro de la casa. La reflexión aristotélica argumenta que así como en el alma hay una parte a la cual le compete mandar y a otra seguir dicho mando, en el orden de la casa a algunos les compete el mando y a otros la obediencia; la causa de esto es que dentro de los miembros de la casa hay algunos cuya alma tiene más aptitud para dirigir, y otros tienen almas que se perfeccionan más al obedecer (de hecho la “mixtura” de mando y obediencia en la casa se lleva a cabo en la proporción en la que cada una de las almas son más aptas para obedecer, así, por ejemplo, aunque el marido mande a la esposa, ésta manda al niño y al siervo).

En las relaciones de mando y subordinación, en este mismo texto, se puede distinguir el gobierno despótico, el regio y el político. Es interesante percatarse que el gobierno de la inteligencia sobre el deseo no es en modo alguno despótico, sino propiamente regio o político. El gobierno despótico del alma sobre el cuerpo es compartida con los animales, así el “alma” dirige las actividades somáticas sin consultar al cuerpo, entre estas actividades se puede enunciar el hambre, el respirar, el palpar del corazón, etc. El que la inteligencia « » y la parte racional «*lógos*» del alma tengan un gobierno regio o político sobre los diversos deseos, implica una relación de tipo *no-impuesta* (*no-despótica*, misma que quizá se podría denominar como *deseada o voluntaria* para que se comprenda mejor). La no imposición del gobierno regio y político conlleva la idea de que el mando de quien gobierna es admitido como mejor y bueno por aquellos que son mandados o gobernados; en el caso del gobierno regio el que manda es juzgado como superior a todos los demás (o al menos a la mayoría), el gobierno político, a diferencia del regio, se refiere a que hay un mando sobre los muchos, pero indica que dicho mando se realiza entre hombres *iguales* (es por ello que el gobierno político debe contar con un rango de “aprobación-voluntaria” más contundente). En este texto, juzgo, se podría considerar que la inteligencia y la parte racional del alma puede gobernar de manera política o regia sobre los deseos; política sobre los deseos propios de la parte racional, como por ejemplo, el deseo de conocer o de ser una persona magnánima; regia sobre los deseos de la parte *arracional* que admiten una dirección intelectual que impregna de cierta racionalidad de tal acto, como, por ejemplo, el “comer bien” (nutritiva y educadamente).

Lo importante de este pasaje es que muestra la necesidad del gobierno de la inteligencia y de la parte racional sobre la parte *arracional* del alma para que exista un gobierno regio, y más aún, político en la acción humana. El gobierno político, propio de hombres iguales y libres, es el que más requiere del papel intelectual pues al ser un gobierno entre *libres e iguales*, parece exigir un convencimiento racional para que el mando sea aprobado y, consiguientemente, obedecido.

*La traducción de GR versa “el apetito irracional”, he preferido sustituir este término simplemente por el de “deseo” por ser una traducción más directa del término que aparece, a saber «ὄρεξις». Además dicha traducción permite interpretar que no todo deseo viene de manera absoluta con la parte irracional. Recuérdese aquí que se puede considerar que algunos deseos provienen propiamente de la parte intelectual, aunque se puede decir que son “anteriores” a ésta, en cuanto que el propio deseo de conocer parece animal al desarrollo de la parte intelectual. Así la conocida frase con la que comienza *La metafísica* “los hombres por naturaleza desean conocer” utiliza el verbo *desear* o *tender* «ὀρέγω» y con claridad se refiere a un deseo intelectual

**Añadiendo a la nota anterior según lo precisa el mismo texto, si todos los deseos fuesen absolutamente irracionales no habría manera de que el intelecto «*νοῦς*» gobernara con dominio político en caso alguno. El dominio político en sentido estricto implica cierta capacidad de *diálogo*, es decir de un cierto convencimiento voluntario y por tanto, no es un gobierno que simplemente se imponga.

3. *La ciudadanía un rol político en el que converge la libertad y la capacidad intelectual como poder de juicio para determinar la ciudad*

Las actividades específicamente libres se desarrollan en el ámbito de la ciudad, entendiendo a la ciudad como la comunidad que ha logrado la vida autárquica, que se dirige a la mejor vida y que, como tal, es la comunidad humana más perfecta (cf., Pol., 1.1, 1252 b 28-32). En la *pólis* los libres se desarrollan ya no como señores en relación con los siervos, sino como libres entre otros libres, es decir, como ciudadano entre ciudadanos (es decir, entre iguales).

La definición de “ciudadano” es la categoría política que permite establecer una clara relación entre libertad o *eleuthería* y capacidad intelectual en el libro III, cap. 1-4. A continuación se analiza el pasaje de *Política* donde se define al ciudadano para que esto sea constatable:

“El ciudadano en sentido absoluto por ningún otro rasgo puede definirse mejor que por su participación en su judicatura y poder²⁴⁴ 1275 a 23-24 (...) La definición que hemos dado de ciudadano tiene cabal aplicación en la democracia, y es posible que pueda tenerla también en otras formas de gobierno, pero no necesariamente²⁴⁵ (...) 1275 b 5-6 (...) Podemos, en consecuencia, enmendar nuestra definición del ciudadano para acomodarlo a estas otras formas de gobierno. En ellas (...) [hay] magistraturas determinadas (...) y a todos o a alguno de ellos les está encomendada la función deliberativa o judicial (...) llamaremos pues ciudadano al que tiene el derecho de participar en el poder deliberativo o judicial de la ciudad; y llamaremos ciudad, hablando en general, al cuerpo de ciudadanos capaz de llevar una vida autosuficiente²⁴⁶” (Pol., 3.1, 1275 b 13-23)

²⁴⁴ «πολίτης δ' ἀπλῶς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὀρίζεται μᾶλλον ἢ τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς»

²⁴⁵ «διόπερ ο λεχθεις ἐν μεν δημοκρατίᾳ μάλιστα' ἐστὶ πολίτης, ἐν δε ταῖς ἄλλαις ἐνδέχεται μὲν, οὐ μὴν ἀναγκαῖον.»

²⁴⁶ «τούτων γὰρ ἢ πᾶσιν ἢ τισὶν ἀποδέδοται τὸ βουλευέσθαι καὶ δικάζειν ἢ περὶ πάντων ἢ περὶ τινῶν. τίς μεν οὖν ἐστὶν ὁ πολίτης, ἐκ τούτων φανερόν· ὧ γὰρ ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς ἢ κριτικῆς, πολίτην ἤδη λέγομεν εἶναι ταύτης τῆς πόλεως, πόλιν δε τὸ τῶν τοιούτων πλῆθος ἰκανὸν πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς, ὡς ἀπλῶς εἶπεῖν». Nótese en esta cita que en la ciudad la mayoría, el es capaz de llevar una vida autárquica.

Para analizar este pasaje es de tener en cuenta que Ar. da dos definiciones de ciudadano o *polítes*, explicando que mientras la primera se refiere propiamente a la democracia, la segunda concuerda con más tipos de gobierno. La primera definición dice que ciudadano es aquel que tiene parte en el juicio «*krísis*» y poder « » en la ciudad. El ciudadano o *polítes* requiere de la capacidad intelectual para realizar juicios, o bien, tener parte en la vida de judicatura o judicial de la ciudad, y para ser parte determinante del poder de la ciudad.

Después de la mencionada definición de ciudadano Ar. precisa que este tipo de ciudadanía funciona como una magistratura indefinida o poder indeterminado «

» en la cual todos los ciudadanos opinan sobre todas las materias relativas a la ciudad; finalmente el estagirita indica que tal definición es más bien de la democracia, donde se valora sobre todo *la libertad* (cf., Pol., 4.6, 1294 a 11-12, 5.7, 1309 20-25). Debido a lo anterior y a que no todas las ciudades funcionan como una democracia (en donde todos participan en la misma medida en el juicio y el poder de la ciudad) Ar. restringe su definición de ciudadano, para entender qué es la ciudadanía en aquellas ciudades donde las magistraturas son definidas. Así, Ar. enuncia la definición de ciudadano estricta por segunda vez: *ciudadano es aquel que tiene el derecho de participar en el poder deliberativo o judicial de la ciudad* «ὧ γὰρ ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς ἢ κριτικῆς». En las dos definiciones los términos relativos a la capacidad intelectual del ciudadano son . En ambas aparece el término *krísis* como poder de juicio; el juicio sería la facultad para que cada uno de los miembros que conforman la ciudad tenga parte en la determinación de la misma.

En la primera definición el término aparece para indicar que la ciudadanía constituye el poder propio de la ciudad (y en ese sentido los ciudadanos son también el *principio* de la ciudad). En la segunda definición aparece el término , que ya aparecía en el pasaje analizado anteriormente. La *crisis*, *la participación en el poder* y *el deliberar* son capacidades exclusivas de aquellos que tienen desarrollada su capacidad intelectual y que al ser liberados de las necesidades propias de la subsistencia pueden ejercer dichas facultades en un ámbito superior al doméstico, a saber, el político.

Si bien es particularmente en el primer pasaje de este capítulo, a saber, Pol., 1.5, 1260 a 9-17, donde se relaciona con obviada *libertad con capacidad intelectual*, es

patente que dicha libertad se ejerce como ciudadanía. En consecuencia, la libertad del ciudadano se ejerce como una cualidad que le permite *determinar*, a manera de poseedor, la cualidad de la ciudad en la cual vive (al parecer nuevamente, la libertad se manifiesta como una autoposesión, misma que al analizarse desde las actividades políticas, se expande como un poder que permite ser auto-poseedor, al menos en cierta medida, de la ciudad que conforman). Los ciudadanos determinan cualitativamente a sus ciudades, y las ciudades se distinguen entre sí por la diversidad de los ciudadanos (cf., Pol., 3.1, 1275 a 1, 1275 a 35- b 4), porque éstos mediante el juicio y la deliberación, logran que el *poder* de la ciudad se dirija a ciertos fines previamente *juzgados y deliberados*.

Ahora bien, es posible avalar en los pasajes directos del libro III, cap. 1-4, que *ciudadanía* es homologable a *ser libre* primero relacionando dos afirmaciones aristotélicas, a saber, (1) “La ciudad es una colección [pluralidad] de ciudadanos” «ἡ γὰρ πόλις πολιτῶν τι πλήθος ἐστίν.» Pol., 3.1, 127 y, (2) “La ciudad es una comunidad de hombres libres” «ἡ δὲ πόλις κοινωνία τῶν ἐλευθέρων ἐστίν.» Pol., 3.4, 1279 a 21. Sosteniendo que el primer pasaje se puede leer, sin alterar su significado, como *la colección de ciudadanos es una ciudad*, y puesto que *la ciudad es una comunidad de hombres libres*, se concluye que la colección de ciudadanos es una comunidad de hombres libres²⁴⁷. Aunado a lo anterior la homologación entre libre y ciudadano también se puede observar en *Política* 3.2 cuando Ar. comenta que quién es ciudadano con justicia debe ser libre:

“Hay con todo, otro mando por el que se impera sobre los iguales en nacimiento y sobre los hombres libres (y es a éste al que llamamos mando político), que el gobernante debe aprender como gobernar como gobernado, como se aprende a mandar la caballería sirviendo en la caballería (...) De aquí que se diga que no se puede mandar bien sin haber antes obedecido. Y por más que sea diferente la virtud correspondiente a una y otra función, el buen ciudadano debe tener conocimiento y la capacidad tanto de obedecer como mandar. Ésta es pues la virtud del ciudadano, ser entendido en el gobierno de los hombres libres en uno y otro aspecto [es decir, en saber gobernar y ser gobernado²⁴⁸]” (Pol., 3.2, 1277 b 6-15)

²⁴⁷ $(A \equiv B) \cdot (B \equiv C) \supset (A \supset C)$

²⁴⁸ Por esto mismo cabe cuestionarse cuál es la distancia entre la excelencia del buen hombre y la del buen ciudadano para nuestro autor; pues si la mayoría de los ciudadanos –es decir, aquellos que

Al parecer sólo un libre entre libres podría lograr en sentido estricto un gobierno político. La igualdad de los libres entre libres (*inter pares*) implica que el libre tiene la capacidad tanto para mandar a los libres, como para obedecer a un libre; es por ello que el libre aprende a mandar a los libres obedeciendo a los libres (nótese que el mando entre libres no se puede aprender con sólo mandar a los siervos, sino que implica otro tipo de hábito, el mando entre libres, se podría decir, es *según* la voluntad y deliberación del gobernado; es por ello que no es un dominio despótico –como el que tiene el señor sobre el siervo). El mando y la obediencia política implican actividades intelectuales ligadas a ciudadanía a saber, poder juzgar, deliberar y saber mandar u ordenar (mismas que no tiene el esclavo, recuérdese que según Ar. el siervo *en nada tiene capacidad deliberativa*). En conclusión el mandar «ἄρχω» a los libres es una actividad política libre que implica inteligencia suficiente para poder juzgar y deliberar; el libre en ese sentido, reitero, es *dueño* de su carácter y de la cualidad política de su ciudad gracias a su capacidad intelectual²⁴⁹.

Según lo hasta ahora analizado, es posible afirmar que el libre se distingue de los no libres por tener una capacidad intelectual capaz de determinar la realidad que rodea al ser humano, sea en el ámbito doméstico o político. El libre en el ámbito de lo doméstico es señor y utiliza su capacidad intelectual para mandar la casa de tal modo que él quede *liberado de* las actividades concernientes a la subsistencia (este mando es continuo y no tiene turno, a lo más, en cierto sentido puede ser suplido en ciertos aspectos por el siervo que hace las veces de administrador y lleva a cabo ciertas tareas en las cuales debe organizar –cf., Pol., 1.3, 1255 b 35-37).

El libre en el ámbito de lo político se desenvuelve y desarrolla como ciudadano, ya sea gobernado, ya siendo gobernado, constituyendo en cierto modo el mando y la

conforman el - deben poder llevar a cabo las funciones propias de un buen gobernante, entonces, se requiere que cada uno de éstos tenga en la virtud de la ciudadanía la virtud correspondiente al hombre bueno (quizá de ahí la dificultad de que se lleve a cabo la *politeía*, pues una mayoría de ciudadanos virtuosos conformaría una ciudad muy cercana a la ciudad ideal -lo cual, al parecer, es poco probable o inusual).

²⁴⁹ Aunado a lo anterior se puede completar mejor la idea si se considera que Ar. amplía la exigencia en la ciudad ideal, en ésta los ciudadanos deben ser no sólo aquellos que pueden ser libres, sino aquellos que efectivamente lo sean, en cuanto estén *liberados de los trabajos necesarios para la subsistencia* y que, por tanto, tengan *tiempo libre* (cf., Pol., 3.3, 1278 a 8-12). Por tanto, el ciudadano, además de tener una capacidad natural racional para deliberar y ser educado para ejercer su libertad, ha de tener ocio (el tiempo libre es considerada por Ar. como una condición indispensable para que el libre ejerza su poder de determinación en el ámbito político, y por tanto, en consecuencia, del personal -en la medida en que dicho poder depende también del poder de determinación que permita la ciudad en la que dicho ciudadano vive).

determinación de la *pólis* mediante su capacidad intelectual a modo de juicio, deliberación y gobierno. El libre por su capacidad intelectual es *liberado de las actividades serviles necesarias para la subsistencia, libre para usar su tiempo y libre para decidir el cómo de la ciudad en la que vive*. La condición de ser racional con la capacidad deliberativa y judicativa permite que la libertad sea una especie de principio “consciente” de determinación de la realidad humana, tanto en el aspecto individual, como colectivo (lo libre a diferencia de *lo servil* es dueño de sí mismo, de su carácter, y de la cualidad de la comunidad en la que vive, esto gracias al pensamiento, la deliberación y el juicio que realiza dicho ser humano).

4. *El poder ciudadano como principio de comprensión del devenir político*

Según analogía con los anteriores capítulos, y en conformidad con lo dicho en la introducción de este capítulo, en este punto se analizan algunos pasajes de *Política* donde se relaciona *libertad* «*eleuthería*» con *capacidad racional* en aquellas partes de *Política* dedicadas tanto al estudio del devenir histórico de las ciudades (II, III, caps. 5-10, IV-VI), como a la propuesta de la ciudad ideal de Ar. (VII-VIII), motivo por el cual este punto se subdivide en dos partes.

Antes de comenzar he de advertir al lector tres cuestiones, (1) que los pasajes elegidos se consideran como paradigmáticos y que no agotan los textos donde aparecen términos relacionados con la *capacidad intelectual* (y/o con *diánoia*) en *Política*; (2) que debido a la extensión de dicha parte de *Política* me aboco únicamente a analizar pasajes que de alguna manera permiten relacionar *eleuthería* con *capacidad intelectual*, y (3) que a pesar de que la parte que se analiza aquí de *Política* es la más extensa, en ella no hay cita alguna que relacione la *libertad* «*eleuthería*» con la capacidad intelectual con tanta claridad como el pasaje de *Política* 1.5 analizado anteriormente al principio de este capítulo (cf. PI, cap. 2, 3.1, a saber, Pol., 1.5, 1260 a 9-17).

4.1. *La relación entre libertad «eleuthería» y capacidad intelectual en la “Realpolitik”*²⁵⁰

A continuación centro el análisis que pretende relacionar *eleuthería* con *capacidad intelectual*, fundamentalmente, en cinco pasajes en correspondencia con cada uno de los libros analizados en la parte dedicada al *devenir histórico de la pólis*, a la cual he denominado *Realpolitik* en los capítulos anteriores de esta tesis; estudio que comprende cinco libros de *Política*, a saber: (1) L II; (2) L III, caps. 5-12, 1279 a 26-1288 b 5; (3) IV, (4) V, (5) VI. Cabe señalar que estos textos ya han sido analizados en los capítulos anteriores, lo cual es evidente teniéndose en cuenta que en esta última se han analizado exhaustivamente los segmentos que hacen referencia a *eleuthería* (o a sus términos derivados), sin embargo, en esta ocasión el análisis de dichos textos tendrán por finalidad única hacer patente la relación entre *eleuthería* y *capacidad intelectual* (y no meramente esclarecer qué es *eleuthería* para Ar. en *Política*, objetivo que se ha intentado lograr en los capítulos anteriores de esta tesis). He de señalar que aunque he intentado elegir los mejores textos para argumentar dicha relación, en algunas citas la mentada relación se podría juzgar más como oscura que evidente, razón por la cual en algunos casos he recurrido a otras categorías presentes en los textos cuando juzgué que éstas permitían ahondar en la relación entre *eleuthería* y *capacidad intelectual* en *Política*.

4.1.1. *Libro II: Los libres son aquellos que mandan*

Precisamente uno de los pasajes que he denominado “oscuros” es el relativo a esta parte. El libro II de *Política* presenta una particular dificultad para saber qué piensa propiamente Ar. porque en él se realiza un análisis crítico de diversas propuestas o modelos políticos formulados teóricamente. Es decir, el estagirita somete a juicio las propuestas o consideraciones ideales de diversos hombres en torno a la *pólis*; a saber, la de Platón (específicamente las propuestas políticas expuestas en *República* y *Leyes*), el proyecto de Hipódamo de Mileto, las constituciones en su “forma ideal” de Esparta,

²⁵⁰ Este nombre ya ha sido utilizado anteriormente en los subtítulos para denominar a la parte de *Política* que de algún modo expone el estudio que hace Ar. de las 158 constituciones, para llevar a cabo *Política*. La justificación de la elección de este nombre se explica en el tercer capítulo a nota de pie, cf. PI, cap. 3, 1, nota 152.)

Creta y Cártago y, finalmente, los proyectos constitucionales de Solón, Zaleuco, Carondas, Onomácrito, Filolao, Dracón, Pítaco y Androdamas. Aunado a lo anterior en este libro no he tenido muchas posibilidades de elección porque propiamente el término *eleútheros* aparece sólo una vez²⁵¹:

“así lo hemos dicho con antelación en la *Ética*, la contraprestación igualitaria es la salvaguarda de la ciudad, principio que debe aplicarse aun entre libres e iguales «ἐν τοῖς ἐλευθέροις καὶ ἴσοις», pues no es posible que todos manden «ἄρχειν» a la vez, sino por un año o cierto tiempo o por algún otro orden de sucesión” (Pol., 2.1, 1261 a 31-35)

El que la libertad implique una capacidad intelectual plena se puede observar porque en el texto se entiende que todos los libres son capaces de mandar. Aunque en la cita la intención principal es enunciar que *no todos los libres pueden mandar al mismo tiempo*, queda claro que *los libres-iguales*, o, si se prefiere, *los igualmente libres* tienen la capacidad de gobernar, es decir, de ser *el principio* de la ciudad. El poder de los libres consiste en que cada uno, y, por tanto, también reunidos, tienen una capacidad intelectual suficiente para determinar la realidad humana (es decir, los libres son dueños de sí mismos porque pueden elegir cómo determinar su carácter y el modo de ser de su ciudad –particular y especialmente si es que están gobernando).

Para continuar este comentario he de retomar lo ya expuesto al comentar el pasaje de Pol., 1.5, 1260 a 9-17 (cf. PI, cap. I, 3.1), donde se hace patente que para mandar se hace necesario un *lógos arkhitéktōn*, y se comprende que éste implica la capacidad deliberativa completa y con autoridad. Así, si todos los libres tienen la capacidad de mandar, y para mandar se debe tener un *lógos arkhitéktōn*, se sigue que *los libres* tienen un *lógos arkhitéktōn* (que implica capacidad deliberativa completa y con autoridad). Como se puede observar para argumentar con nitidez que en el pasaje del libro II donde aparece el término *eleútheros* permite relacionar *la libertad* con *capacidad intelectual* he tenido que recurrir a lo anteriormente analizado en el libro I. Esto es posible, sin forzar el texto, gracias a que el término “mando” « » aparece en ambos pasajes²⁵².

²⁵¹ “En este libro [haciendo referencia al libro II] el término *eleuthería* o *eleútheros* aparece una vez, y otras cinco (en dos citas) en relación con el adjetivo *eleuthérios*, (vid supra, PI, cap. 3, 1.1).

²⁵² Pues “lo libre manda al esclavo (...)” «το ἐλεύθερον τοῦ δούλου ἄρχει το ἐλεύθερον τοῦ δούλου ἄρχει» (Pol., 1.1, 1260 a 9).

**4.1.2. Libro III, c. 5-10: sea el pueblo libre «ἔστω δε το πλήθος οἱ ἐλεύθεροι»
el capaz de deliberar, juzgar y decidir.**

Me parece que el texto que muestra con más claridad la relación entre libertad y capacidad intelectual está en 3.10 cuando Ar. indaga sobre la monarquía y sus tipos. Antes de copiar el pasaje juzgo conveniente resumir el contexto del mismo, pues de no hacerlo, la cita sería muy extensa y podría desviar nuestra atención. El texto en cuestión se encuentra después de que el estagirita cuestiona si es mejor el gobierno *del mejor varón* o de *las mejores leyes* (cf. Pol., 3.10, 1286 a 8-10), a esto Ar. responde que *es manifiesto que el gobierno de leyes escritas no es el mejor*²⁵³ (cf. Pol., 3.10, 1286 a 15-18) pero que no obstante, la ley, a diferencia de los hombres, *está exenta de pasión* (cf. Pol., 3.10, 1286 a 18-20), por lo cual, se concluye que es indispensable que *el gobernante debe ser legislador, como también debe haber leyes* (cf. Pol., 3.10, 1286 a 22-24).

Ar. considera que no pueden gobernar ni las mejores leyes solas, ni el mejor hombre solo. La siguiente pregunta en Pol. 3.10 es ¿cuando la ley no es suficiente para juzgar algo, es mejor que mande *el hombre superior o todos los ciudadanos* (cf. Pol., 3.10, 1286 a 28-30)? A la cual Ar. responde:

“En la actualidad todos reunidos **juzgan, deliberan y deciden**, y estas decisiones son todas sobre casos particulares ²⁵⁴ Cualquiera de ellos, tomado individualmente, es sin duda inferior si se le compara con el hombre superior; pero la ciudad se compone de muchos individuos, y así como un banquete por contribución común es mejor que el de uno solo, por esta razón el pueblo juzga en muchos casos mejor que un individuo cualquiera. A más de eso, un cuerpo numeroso es más inmune a la corrupción (...), ²⁵⁵ además, *sea el pueblo*

²⁵³ Para Ar., el principal argumento de esto es que “las leyes enuncian sólo principios generales, pero que no proveen a las contingencias particulares y que, por tanto, es insensato en cualquier arte prescribir por reglas escritas” (Pol., 3.10, 1286 a 10-13).

²⁵⁴ «καὶ γὰρ νῦν συνιόντες δικάζουσι καὶ βουλευόνται καὶ κρίνουσιν, αὐταὶ δ' αἱ κρίσεις εἰσι πᾶσαι περὶ τῶν καθ' ἕκαστον».

²⁵⁵ La traducción de GR sugiere la traducción “Demos por supuesto, además que, el pueblo se compone de hombres libres”, sin embargo el uso de «ἔστω» no implica necesariamente que esto sea una *suposición* pues dicho término se refiere a la conjugación en presente imperativo activo, 3ª. persona del singular, del verbo ser «εἶμί». Otras traducciones no ponen esta afirmación como un supuesto, sino como un hecho que debiese ser, la traducción que se presenta en *perseus* traduce “But the multitude must consist of the freemen”; en consecuencia, juzgo, la traducción más adecuada sería “*sea –como debiendo ser- el pueblo hombres libres*”. La traducción al español de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez (Alianza editorial, 1991), guarda la traducción del imperativo por una suposición “supongamos que la multitud son hombres libres”.

[compuesto] de *libres* «ἔστω δε το πλῆθος οἱ ἐλεύθεροι» y que no hacen nada contra la ley, excepto en aquello en que la ley es necesariamente deficiente. Y aunque no sea fácil encontrar estas cualidades en la multitud, con sólo que la mayoría sean hombres de bien y buenos ciudadanos” (Pol., 3.10, 1286 a 26-40. Las negrillas son mías)²⁵⁶.

En esta cita se argumenta la relación entre *libertad* y *capacidad intelectual* apelando a que las actividades político-intelectuales son llevadas a cabo por los libres (mismos que constituyen “el pueblo”). Desgraciadamente la contundencia de tal afirmación quizá se encuentre disminuida por toda la información que acompaña a dicho juicio. En el texto citado ciertos usos de la facultad intelectual se mencionan en su ejercicio, es decir, como verbo²⁵⁷; éstas son el juzgar «δικάζω», el deliberar «βουλευώ» y el decidir «κρίνω». Según lo apenas expuesto sobre Pol., 3.10, es necesario que quien gobierne la ciudad sea capaz de *juzgar, deliberar y decidir*, particularmente sobre cada uno de los casos específicos²⁵⁸, es decir, en temas relacionados con los asuntos humanos.

²⁵⁶ Después de esto Ar. argumenta que la mayoría de los sistemas monárquicos se convierten en *politeía* (ciudades gobernadas por el pueblo): “cuando aconteció que hubo muchos semejantes en virtud, no toleraron más el predominio de uno, sino que buscaron un gobierno en común y establecieron la *politeía*” (Pol., 3.10, 1286 b 11-14). A esto añade Ar. “al reducirse siempre más el número de los oligarcas, a causa del apetito torpe de lucro, hicieron más bien fuerte a la multitud «πλῆθος» la cual acabo por imponerse y dar origen a la democracia. Y como lo que ha ocurrido es que las ciudades se han hecho aún mayores [Ar. indica antes que al aumentar la población es menos probable que haya unos pocos destacados en relación con otros] no es quizá fácil que pueda surgir otra forma de gobierno distinta de la democracia” (Pol., 3.10, 1286 b 14-20).

Como se puede observar el que la pluralidad de los hombres que conformen un pueblo, entiéndase la mayoría, sea libre soportar la idea de que el mejor gobierno posible sea el de una mayoría virtuosa. Como se ha observado es de notar que el término que Ar. utiliza para hablar de este tipo de gobierno sea el de *politeía* que se puede referir también a la constitución característica de una *pólis*, o bien, de un gobierno político.

“Aristotle does not give a formal typology of the polity. It is a constitution which has rarely if ever existed in its true form and is an abstract ideal which serves as a standard for the deviant forms of oligarchy and democracy. He does, however, describe the constitutions of certain cities as polities, on the grounds, presumably, that they are sufficiently close to the ideal polity to deserve the name” (p. 77)

Ahora, si bien la *politeía* pudiese ser un sistema más virtuoso que la monarquía (particularmente en aquellos casos donde la superioridad del gobernante o los gobernantes no fuera particularmente sobresaliente), parece ser que el camino usual de la *politeía* sea transformarse en democracia (es decir, llegada la mayoría al poder es usual que ésta pase de ver por el bien común, a ver por una serie de bienes que favorezcan los intereses particulares de las multitudes y no hacia aquellos fines que fortalezcan, motiven y/o procuren el llevar una vida virtuosa); de ahí que el recelo a la *politeía* sea común, aun entre los estudiosos que suelen concordar con el estagirita. y pesar de que el estagirita manifiesta una clara preferencia por el

²⁵⁷ En su conjugación *presente indicativo activo 3ª. personal del plural*.

²⁵⁸ Para Ar. es claro que la universalidad y/o generalidad propia de la ley es insuficiente para poder gobernar; la política, y en cierto modo *la filosofía política*, debe atender a las circunstancias para poder emitir juicios. Es por ello que se puede decir que el conocimiento científico o epistémico se torna insuficiente en los denominados *asuntos humanos*, según Ar. la virtud intelectual relativa a *la política* es más bien de tipo prudencial: “La prudencia, al contrario [de la ciencia, la intuición y la sabiduría], tiene

Aristóteles comparando el comportamiento de la época de las distintas ciudades afirma que *en la actualidad* «*νῦν*» estando unos con otros «*σύνειμι*» se juzga, delibera y decide en torno a los asuntos humanos. Para Ar. este *modo de juzgar* es mejor en comparación al gobierno de un hombre superior solo, porque *la mayoría reunida es superior a éste*. Ahora bien, para Ar, la *mayoría reunida* o *el pueblo* «*πληθός*» es superior al mejor hombre solo porque es un conjunto de *libres* «*οἱ ἐλεύθεροι*»; según el estagirita es mucho más difícil que la mayoría reunida se corrompa y/o se equivoque en comparación con la capacidad que tiene un hombre solo. Esta afirmación es importante porque para *poder* gobernar políticamente es preciso una capacidad intelectual capaz de deliberar, juzgar y decidir, o sea, de poderse auto-poseer entre otros con las mismas capacidades (pues el gobierno político es de *libres e iguales*).

La relación entre la auto-posesión y la capacidad de deliberar-juzgar-decidir se hace patente al pensar en el despotismo, mientras la relación amo-esclavo pone la deliberación únicamente en el amo, la relación política gobernante-entre-gobernados requiere de una cierta “voluntad colectiva” que mediante la deliberación ha elegido lo mismo y que actúa para alcanzar un fin propuesto por *todos* mediante un proceso donde “lo ordenado” por el gobernante es el fruto de un discurrir racional donde los libres deliberan, juzgan y eligen (de ahí que las acciones libres impliquen que las determinaciones logradas por los libres sean atribuibles a sus agentes; los libres se siguen perteneciendo en la medida en que las características obtenidas a partir de sus acciones han sido queridas, sopesadas y elegidas por ellos –lo cual es contrario al modo de ser del esclavo, quien no posee capacidad deliberativa alguna y se define como aquel ser humano que *por naturaleza* le debe pertenecer a otro).

Para nuestro autor es manifiesto que la mayoría conjunta de libres que conforma la *pólis* tiene con más plenitud la capacidad intelectual, y en mayor perfección, que un hombre excelente solo (aunque éste en comparación con cada uno de los que conforman la mayoría sea superior). Es decir, la mayoría puede gobernar mejor que un hombre solo

por objeto las cosas humanas y sobre las que puede deliberarse. Y por eso decimos que la obra más propia del prudente es deliberar bien; pero nadie delibera sobre las cosas que no pueden ser de otro modo ni que a ningún fin conducen, fin que sea, además un bien obtenido por la acción. El hombre de buen consejo, absolutamente hablando, es el que, ajustándose a los cálculos de la razón, acierta con lo mejor que puede ser realizado por el hombre” EN, 6.7, 1141 b 8-14. A continuación de manera inmediata “La prudencia no es tampoco sólo universal, sino que debe conocer las circunstancias particulares, porque se ordena a la acción y la acción se ordena a las cosas particulares” (EN, 6.7, 1141 14-16); el tema de la deliberación y de la prudencia se aborda en los dos últimos capítulos de la presente tesis, donde se habla de la prudencia política (cf. PII, cap. IV, 3).

porque tiene una potencia intelectual suficiente para tomar decisiones por sí misma (es decir porque la mayoría al deliberar y pensar posee un *lógos arkhitéktōn* más pleno que un hombre solo). En consecuencia, y correspondencia, si se estuviese hablando de una multitud de esclavos (quienes, al menos en su gran mayoría²⁵⁹ para Ar., no tienen capacidad deliberativa²⁶⁰) es claro que un hombre solo que sabe pensar y deliberar sería mejor para gobernar, pues propiamente para Ar. una multitud de esclavos no podría ser propiamente una *pólis* (cf. Pol., 4.3, 1291^a 9-11).

El texto que se analiza aquí (Pol., 3.10, 1286 a 26-40), a mi juicio, se puede interpretar de dos modos, a saber, como (1) contrario o (2) concordante con el pensamiento platónico. Según esta última interpretación (2) sería posible sostener que Ar. al afirmar que *el pueblo debe ser de libres*, al estar indagando sobre las monarquías, defiende el gobierno aristocrático²⁶¹. La otra posible interpretación (1) es que Ar. en

²⁵⁹ Y digo sólo la mayoría y no todos porque podría ser que un hombre debiendo ser libre con justicia no lo sea y que, por tanto, injustamente esté considerado dentro del grupo de los esclavos y, también, porque alguno siendo libre debiese ser, más bien, esclavo. Ar. al estudiar si hay o no siervos con justicia, es decir, por naturaleza, apunta que muchos de los argumentos que niegan la esclavitud como cosa justa tienen razón en parte, llegando a afirmar que existen esclavos injustamente (Cf. Pol., 1.2, 1255 b 5-7, PI, cap., I, 2.2). Aunque, como es bien sabido, para Ar. sí existen los que son esclavos o siervos por naturaleza. Sobre los argumentos aristotélicos en relación con la existencia *por naturaleza* de la esclavitud se ha hecho un minucioso escrito en el primer capítulo de esta tesis (cf. *vid supra*, PI, cap. 1, 2.2).

²⁶⁰ “El esclavo no tiene en absoluto facultad deliberativa” (Pol., 1.5, 1260 a 12-13)

²⁶¹ Al respecto es conveniente decir que el sentido de la afirmación que indica que *la mayoría es mejor que un hombre reunido*, junto a *sea el pueblo hombres libres* podría ser una afirmación controversial, pues el propio Ar. indica en *Política* que si hay alguien excepcionalmente virtuoso y aventajado en comparación con la mayoría éste debe gobernar; sin embargo tal consideración aristotélica es bastante singular y, me parece, inclusive admite cierta lectura irónica: “La respuesta puede ser que “lo recto” ha de entenderse igualitariamente (...) con relación al interés de toda la ciudad y al interés común de los ciudadanos 3.7 1283 b 40- 1284 a 1 (...) Si hay, con todo, un hombre tan sobresaliente por su extremada virtud, o más de uno pero en número suficiente para constituir la plenitud de la ciudad, y de tal modo que ni la virtud de los demás, ni su capacidad política sean comparables con las de aquéllos, si son varios, o con la de aquél, si es uno ya no habrá que considerar a estos hombres como parte de la ciudad (...) Semejante hombre sería verdaderamente un dios entre los hombres” (Pol., 3.8, 1284 4-12. Cabe señalar que después de esta cita Ar. aborda el fenómeno del ostracismo en algunos mitos y en algunas ciudades, dando a entender que en la mayoría de los casos el ostracismo o ridiculización ha sido utilizado por aquellos *ciertamente dominantes* frente a otros *probablemente mejores* para conservar el poder o la hegemonía. Dentro de los casos menciona el modo en que Atenas trató a los de *Samos*, *Quíos* y *Lesbos*, pues aquella para salvaguardar su hegemonía humilló a éstos yendo en contra de los tratados estipulados en la guerra” (cf., Pol., 3.8, 1284 a 37-40).

Ahora bien, podría pensarse que Ar. simplemente se contradice, cosa que en lo personal juzgaría incorrecto, especialmente si se atiende a todo el argumento del texto se puede entender que ambos textos más bien son concordantes. Téngase en cuenta que Ar. relata que en el devenir histórico al aumentar la población de la *pólis*, lógicamente, suele incrementarse la cantidad de seres humanos sobresalientes, por tanto, la igualdad de los ciudadanos reclama por sí misma que el gobierno selecto de unos pocos no sea admitido por la mayoría. Esto último, también manifiesta la separación de Ar. en relación con Platón para quien, al menos según en *República*, la democracia es tal simplemente porque los hombres están tan envidiados que no les es posible distinguir entre vicio y virtud (para Platón la democracia es un estado corrupto completamente envidiado (cf., *República*, VII,), aunque no el peor —éste es la tiranía—; la postura aristotélica al respecto es mucho más moderada porque Ar. considera que hay muchos tipos de democracia y que dentro de éstas unas se acercan a la aristocracia mientras que otras, las peores, a la

realidad se está oponiendo a la propuesta platónica del “Filósofo-rey” porque afirma que la mayoría siempre será mejor que un hombre solo, por más excelente que éste sea. A mi juicio ambas interpretaciones son posibles; sin embargo en este pasaje en concreto me parece que la más certera es la que ve en el pensamiento del estagirita una postura más bien distanciada de la propuesta política de Platón²⁶². La razón principal de esto, según entiendo, es que el texto analizado enseguida afirma que el devenir histórico propio de la *pólis* es ser una organización social que al aumentar su población y reconocer la libertad, generalmente, termina siendo una democracia:

“cuando aconteció que hubo muchos semejantes en virtud, no toleraron más el predominio de uno, sino que buscaron un gobierno en común y establecieron la *politeía*” (Pol., 3.10, 1286 b 11-14). A esto añade Ar. “al reducirse siempre más el número de los oligarcas, a causa del apetito torpe de lucro, hicieron más bien fuerte a la multitud «πλήθος» la cual acabo por imponerse y dar origen a la democracia. Y como lo que ha ocurrido es que las ciudades se han hecho aún mayores [Ar. indica antes que al aumentar la población es menos probable que haya unos pocos destacados en relación con otros] no es quizá fácil que pueda surgir otra forma de gobierno distinta de la democracia” (Pol., 3.10, 1286 b 14-20)

A mi juicio, es sostenible que Ar. efectivamente quiere decir que la mayoría de libres reunida a manera de _____ es mejor que el mejor hombre solo porque (1) se afirma que *en la actualidad todos deliberan, juzgan y deciden*, y que esto es bueno porque (2) *sea*

tiranía (cf., Pol., 4.4). Recuérdese aquí que Ar. critica el sistema propuesto por Platón en el libro II, caps. 1-3, y que dentro de esta crítica reclama a su maestro no haber buscado en *República* la felicidad para todos y cada uno de los ciudadanos (cf., Pol., 2.2, 1264 b 15-19).

²⁶² Mulgan (1977) hace ver que Aristóteles se opone a la idea del “filósofo rey” de la *República*, pero que, en realidad, el estagirita concuerda con Platón si se considera la propuesta de *Leyes*, aunque salvaguarda importantes diferencias entre el ambos autores: “Though Plato holds that the rule of the true statesman is preferable to a regime which adheres strictly to a legal code, he also argues that, in the absence of a true statesman, government in accordance with a legal code is preferable to a system which allows discretion to those in power. Men who are not truly wise will use such discretion not for the purposes of justice but in their own self-interest (...) Aristotle accepts Plato’s arguments but he also supplements and modifies them in certain important respect” (p. 83). A mi juicio Mulgan utiliza el concepto de “ley” de *Leyes* para no oponer simplemente a ambos autores, no obstante, junto con el autor, juzgo que en *Leyes* la fuerza normativa es un pilar fundamental, me parece poco probable que la reflexión de Ar. devenga de *Leyes*, pues la preferencia por el gobierno de la “mayoría virtuosa” no aparece en Platón. Así, aunque en *Leyes* se propone una representación ciudadana compuesta por un consejo de 360 miembros, 90 para cada una de las clases sociales, dicho consejo es una mezcla de aristocracia-democracia, que debe responder a criterios de virtud o excelencia, aunque involucre ciertos elementos azarosos, cf. *Leyes*, 756 c-758 e). A pesar de lo anterior Platón no parece nunca ver del todo bien la masa ciudadana; ni siquiera cuando habla de mencionado consejo: “La elección desarrollada de este modo sería algo intermedio entre el régimen monárquico y el democrático, de los cuales es menester que siempre participe toda constitución; pues no es posible que jamás se hagan amigos los esclavos y los dueños, ni tampoco la gente baja y los hombres de pro, a pesar de que se hable de las mismas dignidades para unos y otros” (*Leyes*, VI, 756 e- 757 a).

*el pueblo de libres*²⁶³. No obstante lo anterior, admito que podría haber otras interpretaciones debido al imperativo de esta última frase, pues éste refleja una condición que *probablemente* no se cumpla en las democracias (y que difícilmente se cumple en el peor tipo de democracia la cual comienza a ser una especie de tiranía porque el pueblo está por encima de la ley, y también, porque podría darse el caso de una mayoría de *pseudo-libres*, es decir, de esclavos que se presumieran libres -ya que como dice Ar. en 1.2 de *Política* hay libres que no lo son con justicia).

Independientemente de las posibles interpretaciones, queda claro en el texto analizado que las acciones políticas propias de la *pólis* (valga aquí la redundancia) conllevan la organización y el mando mediante actividades que dependen de la facultad intelectual (a saber, las de juzgar, deliberar y decidir) y que son llevadas a cabo por *los libres*, mismos que constituyen la parte de la ciudad que puede prescindir de las actividades domésticas para dedicarse, más bien, a las políticas²⁶⁴. En conclusión, la afirmación de que la mayoría de libres es la encargada de llevar a cabo el enjuiciar, deliberar y decidir, conlleva que *los libres* tienen la capacidad de juicio, deliberación y decisión. Por tanto, es posible argumentar que *la libertad* como un estado loable y distintivo de algunos dentro de *la pólis* se fundamenta en la capacidad intelectual de éstos para juzgar y deliberar.

Ahora bien el devenir del poder de “la libertad” de los ciudadanos como un poder intelectual para determinar el *quid* de la *pólis* mediante el juicio y la deliberación se lleva a cabo de manera histórica. La historia de las ciudades viene a ilustrar cómo los libres han determinado de un modo u otro la cualidad de la ciudad en la que viven; al parecer el estudio de estas acciones concretas desde la perspectiva histórica permite establecer causas que provocan la revolución o la continuidad de un tipo de gobierno en una ciudad. A continuación, se analiza en los libros cuarto, quinto y sexto de *Política* cómo las acciones de los libres han implicado la capacidad racional en las revoluciones y en la continuidad de los gobiernos de las diversas *pólis* a partir de las 158 constituciones que son analizadas por Ar. al desarrollar la *Política*.

²⁶³ Permítaseme aquí dicha expresión que refleja con mayor literalidad el imperativo de la oración aristotélica.

²⁶⁴ La distinción entre las actividades propiamente domésticas y específicamente políticas se han tratado en el primer capítulo de la tesis (cf. PI, cap. 1, 3.).

4.1.3. Libro IV: La ciudad como comunidad de libres que delibera sobre los asuntos de la ciudad.

En el libro IV Ar. aborda los diversos tipos de gobierno para explicar cuáles son las causas de revolución y permanencia de la *pólis*. En el libro IV Ar. expone lo concerniente a la *pólis posible*, y, en general, expone cómo suelen ser o han sido las ciudades (cf., Pol., 4.9). Anuncio al lector dos cuestiones. Primera, que en este libro la aparición del término es continua, pues en él se estudia el poder de las magistraturas y especialmente el del “consejo” «βουλή» de la ciudad (especialmente en el cap. 11)²⁶⁵. Segunda, que en el pasaje que he elegido en este libro para relacionar “libertad” o “*eleuthería*” con “capacidad racional” no aparece propiamente el término *eleuthería* o *eleútheros*, únicamente se encuentra su contrario, a saber, siervo o esclavo *doúlos*²⁶⁶. No obstante lo anterior, dicho pasaje permite profundizar en lo concerniente a la libertad y/o el libre porque, como se verá inmediatamente, el primer juicio es en su enunciación negativo:

“es cosa imposible que pretenda llamarse ciudad a una comunidad esclava por naturaleza, ya que la ciudad es autárquica, mientras que no es la que ostenta la condición servil²⁶⁷ «μη γαρ ἐν τῶν ἀδυνάτων ἢ πόλιν ἄξιον

²⁶⁵ Según el diccionario de Pabón (1999), el término «βουλευτικός» se refiere a la capacidad deliberativa, «βουλή» a la deliberación (p. 112), aunque también admite la traducción de “voluntad” y, «βούλησις» aunque admite la traducción de voluntad, se suele traducir por *querer*. La posibilidad de traducir «βουλή» como voluntad parece acercar este término a «βούλησις» término que también se puede traducir por intención, designio, etc. y que, al parecer, no admite la traducción de deliberación. De hecho, al menos en términos aristotélicos «βούλησις» no debe confundirse con «βουλή» o con «βουλευτικός», porque mientras éstos se pueden traducir como deliberación, aquel se refiere a un tipo de deseo específico que únicamente tiene el hombre. (Aristóteles la traduce como el deseo que se origina en la inteligencia, cf. DA, 3.10, 432 b 5-8).

Ahora bien, es manifiesto que puede haber una cierta relación entre deliberación y querer (como se suele traducir en español) porque en cierto modo se delibera a partir de lo que se quiere. Algunos quizá podrían objetar esto porque se delibera sobre cualquier cosa *deseada*, y en ese sentido se delibera sobre lo deseado que incluye también al deseo de la parte sensitiva «ἐπιθυμία» y al de la parte irascible «θυμός»; no obstante lo anterior, me parece viable considerar a estos dos deseos en una “ascensión óptica” como supeditados a la «βούλησις», por cuanto el hombre *piensa* si ha de alcanzar o no sus deseos y cómo ha de hacerlo y, por tanto, cualquier cosa deseada es considerada también por la inteligencia (así, por ejemplo, aunque no se podría decir que el hambre viene por la razón, sí hay una cierta disquisición en qué y cómo come el ser humano y, aún más, se puede decir que la razón podría no sólo dominar ciertos instintos, sino francamente contrariarlos –como el caso del desorden alimenticio conocido como anorexia, en el cual cesa el hambre como impulso instintivo para desear comer).

²⁶⁶ A nota de pie pongo otra cita del mismo libro con un significado muy similar donde aparece el término de *eleútheros*, aunque éste aparezca como negado.

²⁶⁷ Ahora bien, si es imposible que la ciudad sea una comunidad servil, porque una comunidad servil no es autárquica, así se sigue que *puesto que la ciudad es autárquica es una comunidad no servil, es decir,*

εἶναι καλεῖν την φύσει δούλην· αὐτάρκης γὰρ ἡ πόλις, το δε δούλον οὐκ αὐτάρκες.»²⁶⁸ (...) necesariamente ha de haber alguien que atribuya y determine el derecho; y si postulamos que el alma es parte del viviente más principal que el cuerpo; también habrá que postular que estas clases como la militar, la que desempeña la justicia judicial, y además la clase deliberativa (función que corresponde a la prudencia política) son más partes de la ciudad que aquellas otras que sirven a las necesidades corporales»²⁶⁹ (Pol., 4.3, 1291 a 9-11...24-28).

El pasaje indica que una comunidad que está compuesta por esclavos no se puede denominar en sentido estricto ciudad porque ésta tiene por característica propia la autarquía y una comunidad *servil* sería incapaz de lograrse autárquica. Para ahondar en esto recuérdese que *esclavo por naturaleza* es para Ar. aquel que aunque tiene razón, la tiene participada del señor, y que puesto que *no tiene en absoluto capacidad deliberativa* le compete propiamente obedecer y no mandar.

libre (la libertad continúa apareciendo como una categoría constante indispensable para comprender en qué consiste la *pólis* y lo *político*).

²⁶⁸ Este mismo asunto, el que una ciudad para ser tal ha de ser libres se ratifica en el siguiente pasaje:

“De esta suerte constitúyese una ciudad de esclavos y señores, pero **no de hombres libres**, sino una clase de envidiosos y otra de despreciadores, lo cual es lo más distante de la amistad y de la comunidad política. La comunidad es efecto se funda en la amistad. «γίνεται οὖν δούλων και δεσποτῶν πόλις, ἀλλ’ οὐκ ἐλευθέρων, και τῶν μεν φθονούντων τῶν δε καταφρονούντων· ἅ πλεῖστον ἀπέχει φιλίας και κοινωνίας πολιτικῆς· ἡ γὰρ κοινωνία φιλικόν.»” (Pol., 4.9, 1295 b 21-24)

Ar. dice esto al estar afirmando que la clase media es la más apta para gobernar. El estagirita afirma que de devenir en gobernantes aquellos muy ricos que no saben obedecer debido a su molicie en compañía de otros muy pobres que no saben mandar por ser sumisos y apocados, se daría una reunión no propiamente política de libres, sino una ciudad de señores y siervos (donde el libre nunca es tal *entre iguales*, sino que la libertad se reduce a su nivel mismo, es decir, al de ser señor):

“En todas las ciudades, pues, hay tres partes o clases de la ciudad: los muy ricos, los muy pobres, y en tercer lugar, los intermedios entre unos y otros (...) es claro que una moderada posesión de bienes de fortuna es la mejor de todas (...) Y los de la clase media, además son los menos inclinados o a rehusar los cargos públicos o a procurarlos con empeño, y una y otra cosa son nocivas a las ciudades. (...) [de no gobernar sobre todo la clase media] **constitúyese una ciudad de esclavos y señores, pero no de hombres libres, sino una clase de envidiosos y otra de despreciadores, lo cual es lo más distante de la amistad y de la comunidad política**”, (Pol., 4.9, 1295 b 2-24)

“Como hecho significativo debe tenerse en cuenta el que los mejores legisladores hayan sido ciudadanos de clase media” (Pol., 4.9, 1296 a 18-20. En esta cita se puede apreciar que el argumento del “justo medio” también es requerido como cierto punto de equilibrio que propicie la armonía y la amistad dentro de la ciudad).

²⁶⁹ «εἴπερ οὖν και ψυχην ἂν τις θεῖη ζῶου μόριον [25] μᾶλλον ἢ σῶμα, και πόλεων τα τοιαῦτα μᾶλλον θετέον τῶν εἰς την ἀναγκαίαν χρῆσιν συντεινόντων, το πολεμικον και το μετέχον δικαιοσύνης δικαστικῆς, προς δε τούτοις το βουλευόμενον ὅπερ ἐστι συνέσεως πολιτικῆς ἔργον.»

Para Ar. la comunidad de esclavos no podría ser autárquica, porque carece de la capacidad para bastarse a sí misma; según afirma nuestro autor el bastarse a sí mismo implica la capacidad deliberativa y es exclusiva del libre (cf., Pol., 1.5, 1260 a 9-15). Por tanto, la afirmación de que una comunidad de esclavos no puede ser una ciudad, parece conducirnos por inferencia lógica a que únicamente en la reunión de libres *hay* ciudad²⁷⁰ y, también, que tal comunidad es la única que puede alcanzar autarquía²⁷¹.

La autarquía como *capacidad propia de gobierno* se manifiesta como determinación elegida por parte de la comunidad para ser sí misma y no otra (recuérdese aquí que los ciudadanos determinan la cualidad de la ciudad). Dicha determinación se consume porque la ciudad es fin para sí misma y no medio para otra comunidad (Ar. hablando de la ciudad precisa “aquello por lo que una cosa existe y su fin es para ella lo mejor, y la autarquía es fin y lo mejor” Pol., 1253 a 1-2). Por lo mismo, Ar. juzga que la autarquía, como capacidad de gobierno lograda, es el alma «*psykh*» de la *pólis*, es decir, es el acto que determina lo que ésta es²⁷². Tal acto, el de determinar qué *pólis* es ésta, o bien, el determinar una *pólis* como ésta y no otra, es posible porque hay en ella quien hace leyes, quien defiende la ciudad, quien ejerce la justicia y además quien delibera²⁷³.

²⁷⁰ Sirva la siguiente formalización lógica: Siendo los libres los no esclavos, y siendo los esclavos incapaces de autarquía, y siendo la ciudad la comunidad de la autarquía, se sigue que la ciudad es la comunidad de los libres: $(L \equiv \neg E) \cdot (E \equiv \neg A) \cdot (P \supset A) \supset (P \supset L)$.

²⁷¹ La definición de la ciudad como comunidad autárquica está presente desde el inicio de *Política*: “la ciudad es la comunidad perfecta que ha surgido de muchas aldeas (o municipios), ha llegado a la autarquía por ella misma, y si ha nacido para vivir, es para el *bien-vivir*” (Pol., 1.1, 1252 b 28-30. Nótese que en esta misma cita la autarquía es diferente del mero conservar la vida, como lo hacen los animales, el *bien vivir* es algo exclusivo de los animales racionales (como la ciudad y el habla).

²⁷² Esta afirmación en términos metafísicos es sumamente importante, pero compleja, pues la ciudad es tal por ser la reunión de muchos (es decir, determinar la “onticidad” de la ciudad podría ser difícil y, para otros, inadmisibles, aunque queda claro que Ar. usa aquí el argumento metafísico según analogía). Quizá lo único pertinente sea aquí tener en cuenta que para Ar., según *Del Alma, el alma es el acto de un cuerpo orgánico que en potencia tiene vida* (DA, 2.1, 412 a 27-28), por lo que un cuerpo sin alma no está vivo. De ahí que según analogía una ciudad donde sólo existan seres serviles, sin capacidad alguna para deliberar, no puede ser propiamente una ciudad, porque su *substancia* o esencia (o *quid* si ayuda a entenderse la aseveración), a saber, la autarquía no se alcanzaría. Cabe señalar aquí que Ar. juzga como *pólis* no sólo a las ciudades griegas sino, al parecer, a las comunidades que tiene por sí mismas autarquía de ahí que admita como *pólis* a Egipto, Persia, etc. Esto es claro porque eran organizaciones sociales que por evidencia histórica no buscaban meramente la subsistencia sino que se ordenaban al bien-vivir (aunque la gran mayoría no participara plenamente de esto; pero en ese sentido, en general, la *pólis*, griega estaría en condiciones similares teniéndose en cuenta que los esclavos tampoco gozaban plenamente de la vida política —esto, con mayor o menor justicia, en los mismos términos que admite el estagirita).

²⁷³ Este “además” «*pros*» apela a que en la cita Ar. está hablando de Sócrates según la propuesta política que se hace en *República*. Partiendo de ésta el estagirita acepta las clases de las que habla Platón, pero añade una, la parte deliberativa, en la cual tienen parte *los ciudadanos*. Los ciudadanos, que son los que

Aunado a lo anterior, es de considerarse que *la deliberación* (propia de la ciudad y, por tanto de los libres) es denominada por Ar. como «σύνεσις πολιτική», término que indica que tal deliberación, la de la ciudad, es una actividad intelectual política (pues el término «συνέσις» se puede entender como inteligencia, entendimiento, comprensión, unión, conciencia política, etc.²⁷⁴). El término «σύνεσις πολιτική», mismo que GR traduce por *prudencia política*²⁷⁵ -debiendo ser a mi juicio *comprensión o conciencia política para juzgar*, pues él mismo, GR, traduce *sýnesis* en EN por *comprensión o entendimiento*-, indica que la función deliberativa de la ciudad consiste en poder juzgar con penetración los asuntos relativos a la ciudad.

Permítaseme aquí ahondar lo concerniente al término *sýnesis* según la exposición aristotélica de EN, con la finalidad de que se comprenda mejor la clara relación de *sýnesis* con deliberación:

“la comprensión «ή σύνεσις» (...) [se refiere] a aquellas cosas sobre las que se puede estar perplejo y deliberar. Se ocupa, pues, de los mismos objetos de la prudencia, pero con todo no son lo mismo comprensión y prudencia. La prudencia es imperativa, pues su forma consiste en determinar lo que debe o no hacerse, mientras que la comprensión se limita a ser capaz de juzgar”²⁷⁶ (EN, 6.10, 1143 a 6-10)

determinan el cómo o cuál de la *pólis*, ejercen su *inteligencia* en torno a los asuntos políticos (Pol., 4.3, 1291 a, 11-24)

²⁷⁴ Cf. Pabón (1999), p. 562.

²⁷⁵ Dicha traducción podría obedecer a la afirmación que aparece en EN al principio de 6.8: “La política y la prudencia tienen el mismo modo de ser, pero su esencia no es la misma. De la prudencia relativa a la ciudad, una, por así decirlo arquitectónica es legislativa; mientras que la otra, que está en relación con lo particular tiene el nombre de «prudencia política». Esta es práctica y deliberativa. πολιτική και ή φρόνησις ή αύτη μεν έξις, το μέντοι είναι ού ταύτον αύταίς. τής δε περι πόλιν ή μεν ώς άρχιτεκτονική φρόνησις νομοθετική, ή δε ώς τα καθ' έκαστα το κοινον έχει όνομα, πολιτική· αύτη δε πρακτική και βουλευτική” (EN, 6.8, 1141 b 24-27).

El término «συνέσις» admite una serie de acepciones que van desde “unión”, hasta “inteligencia”, “comprensión”, etc. Ar. distingue entre prudencia y *sýnesis*, indicando que el juicio de la primera es propiamente imperativo, mientras que el del segundo no lo es; el término *sýnesis* es traducido por GR (ed. 1954) por comprensión, en ese sentido el ciudadano que conforma parte del “alma” de la *pólis* es capaz de comprender y entender (penetrar comprensivamente) los asuntos humanos concernientes a la *pólis* sin que tenga que ser propiamente el gobernante (la prudencia política es en efecto la del gobernante, cf. EN, 6.8, 1141 b 23-30).

²⁷⁶ «ή σύνεσις έστιν ούτε περι τών γιγνομένων ότουοῦν, άλλα περι ών άπορήσειεν άντις και βουλευσαιτο. διο περι τα αύτα μεν τή φρονήσει έστιν, ούκ έστι δε το αύτο σύνεσις και φρόνησις. ή μεν γαρ φρόνησις επιτακτική έστιν· τί γαρ δεϊ πράττειν ή μή, το τέλος αύτης έστιν· ή δε σύνεσις κριτική μόνον»

Como lo deja ver el texto, la *sýnesis* es una capacidad deliberativa que se refiere sobre todo al juzgar; la *sýnesis* política se distingue de la *phrónēsis* política, porque mientras ésta se refiere al mando propiamente, aquella es la parte deliberativa de la ciudad que no gobierna directamente, aunque pueda y deba ser considerada por quien dirige. La deliberación que manda es la prudencia política, de la cual dice Ar. que es “práctica y deliberativa porque el decreto es como lo último que debe hacerse en el gobierno” (EN, 6.8, 1241 b 26-28). Estas consideraciones son importantes, pues teniendo en cuenta el pasaje que versa *sea la ciudad de libres* (cf., Pol., 3.10, 1286 a 26-40), se puede interpretar que la comprensión «*sýnesis*» política es la deliberación que lleva a cabo la mayoría ciudadana que se distingue del gobernante; en ese sentido el poder deliberativo de la *mayoría libre* somete su juicio al poder hegemónico del gobernante quien ejerce propiamente *prudencia política* (cf. EN, 6.8, 1141 b 23-30). Lo que sí se puede comprender desde ahora es que la *sýnesis* política al igual que la *phrónēsis* política implica la deliberación y que, al parecer, esta última es propia de los asuntos humanos que pueden, y deben, según sea el caso, cuestionarse y someterse a indagación. La comunidad de no-esclavos, es decir, de libres tiene la capacidad intelectual suficiente para deliberar sobre lo político; si dicha actividad intelectual es consultiva se entiende como comprensión o *sýnesis* política y, si por algún motivo alcanzara a ser imperativa, entonces, sería prudencia o *phrónēsis* política y gobernaría de manera directa²⁷⁷.

En conclusión, en el libro IV, los libres que determinan la cualidad de la ciudad conforman la parte deliberativa de la misma; dicha parte viene a ser la capacidad de tener *comprensión* o *conciencia* para juzgar los asuntos concernientes a la ciudad. La reunión de libres capaz de determinar el qué de la *pólis* permite decir que la ciudad es una comunidad autárquica fundada *inter pares* (de otro modo la ciudad no sería tal porque, o bien es una comunidad de siervos, o bien, es una comunidad en la cual únicamente se reproduce la relación señor-siervo). De este modo, queda evidenciado que la condición de *libre* en la vida política permite la ejecución de tareas deliberativas, que implica una capacidad intelectual llevada al acto de someter a juicio lo relativo a los asuntos humanos.

²⁷⁷ “La prudencia del gobernante es la única virtud característica de él; en cuanto a las demás, deben, a lo que parecen ser comunes a gobernados y gobernantes. No es virtud del gobernado [añádase en cuanto gobernado, para evitar interpretaciones deficientes que negaran a fuerza de simple literalidad la prudencia propia del hombre bueno] la prudencia, sino la opinión verdadera; y puede ser comparado el hacedor de flautas, en tanto que el gobernante correspondería al flautista que las usa” (Pol., 3.2, 1277 b 26-31)

4.1.4. Libro V: la tiranía como un sistema de gobierno adverso al espíritu libre «φρόνημα ἐλεύθερον»

La única posibilidad que he encontrado para relacionar en el L. V *libertad* con *capacidad intelectual* es tomar en cuenta qué es la tiranía (tema del libro V), pues los términos relacionados con *libertad* vienen a ser opuestos en cierto modo a los vinculados con *tiranía*²⁷⁸. En consecuencia, para profundizar en qué consiste la racionalidad característica del libre, habrá que tenerse en cuenta qué es la tiranía, y considerar la reflexión entre la libertad y la razón a partir de afirmaciones que reiteran que el gobierno despótico no es el propio de hombres libres.

Ar. afirma que: “La tiranía es amiga de la gente mala, pues los tiranos se gozan en la adulación, cosa que no puede hacer nadie que tenga un espíritu *libre* «φρόνημα ἔχων ἐλεύθερον»” (Pol., 5.9, 1314 a 1-5)²⁷⁹. La tiranía es contraria al *espíritu libre* «φρόνημα ἐλεύθερος» sobre todo porque es un gobierno *despótico*²⁸⁰. Puesto que todo gobierno es un mando, el despótico se caracteriza por no tomar en cuenta el pensamiento y la deliberación de aquel a quien se manda, de ahí, que dicho gobierno sea para Ar. justo únicamente frente a aquel que no tiene por sí mismo pensamiento y deliberación (como ocurre con el siervo²⁸¹). El tirano al demandar que el gobernado no *piense ni delibere*, pretende que éste no tenga o no use la facultad intelectual propia del libre, de tal modo que la ciudad no tenga por sí misma, como comunidad, capacidad

²⁷⁸ Después de analizar varias veces el libro V no he encontrado pasaje alguno en donde *libertad* converja propiamente con capacidad intelectual; recuérdese aquí que el libro V propone determinar las causas de las revoluciones y también indagar lo propio al comportamiento del tirano. El término *eleuthería* en el libro V de *Política* se ha analizado por completo en el tercer capítulo de esta tesis y en dicho estudio se puede constatar que no hay pasaje alguno que evidencie la relación entre libertad y capacidad intelectual. No obstante lo anterior, es posible indagar la relación entre libertad y razón en los pasajes del libro V, porque el análisis de la tiranía, como modo de gobierno opuesto al *político*, permite precisar que *no es propio del libre no pensar por sí mismo*, o bien, ser “alienado” de su capacidad deliberativa (cf. PI, cap. 3, 1.4.).

²⁷⁹ Cf., Pol., 5.9, 1314 a 3-13.

²⁸⁰ Cf., Pol., 4.8, 1295 a 1-24. Texto que al final dice “[La tiranía] Es, por tanto, un gobierno de fuerza, porque ningún hombre libre tolera voluntariamente un poder de esta naturaleza” Esta afirmación del libro IV es muy similar al siguiente pasaje del libro V que cito.

²⁸¹ Por ello también dice Ar. que el alma manda sobre el cuerpo con gobierno despótico, mientras que al hablar de las actividades propias de los distintos deseos del ser humano, afirma que el intelecto gobierna sobre las partes *arracionales* con gobierno regio y político, como intentando explicar que para dominar tales apetitos la inteligencia *da razones o motivos*; mientras que el alma en el gobierno sobre el cuerpo no lo hace y por ello su mando es despótico (cf., Pol., 1.2, 1254 a 39- b 7).

deliberativa; es decir, el tirano quisiera que el ciudadano se comportase como siervo. Esto lo constata Ar. en 5. 9., mencionando que la tiranía tiene tres objetivos a cumplir:

- (1) “mantener el ánimo apocado de los súbditos «ένος μεν τοῦ μικρα φρονεῖν τους ἀρχομένους»” 1314 a 16,
- (2) “hacerlos desconfiados entre sí «δευτέρου δε τοῦ διαπιστεῖν ἀλλήλοις»” 1314 a 17-18 y,
- (3), “mantener la impotencia para llevar a cabo acciones «τρίτον δ’ ἀδυναμία τῶν πραγμάτων»” 1314 a 23.

Por ello, como conclusión, Ar. afirma: “todos los procedimientos tiránicos podrían clasificarse bajo estos principios fundamentales: mantener en los súbditos la desconfianza recíproca, la impotencia y la pusilanimidad²⁸²” Pol., 5.9, 1314 a 26-29.

Tanto los tres objetivos de la tiranía, como los tres procedimientos tiránicos, se oponen al espíritu libre y al ejercicio de éste como ciudadano conformador de *pólis*. Es comprensible que el tirano reduzca la ciudadanía a una condición servil en relación con los fines mencionados; a continuación se analizan brevemente cada una de estas ideas:

En primer lugar el tirano subyuga el espíritu libre «φρόνημα ἐλεύθερος» mudándolo al mínimo «μικρα φρόνημα»; esta expresión nos lleva a cuestionar qué es lo que está entendiendo Ar. cuando afirma que el espíritu del libre es reducido a un “espíritu mínino”, quizá se esté refiriendo que la única cualidad que se mantenga en el ciudadano que vive en una tiranía es el hecho de que no sea propiedad de alguien más, aunque en relación con el tirano actúe como súbdito o siervo (claro está que para que esto se dé la característica principal es que el *libre* juzgue que es impotente para cambiar de sistema político, de ahí que el paso siguiente es que al reducirse el espíritu del libre, éste esté impedido para la amistad cívica, misma que seguramente tendría una capacidad suficiente para cambiar el modo de gobierno de la *pólis*, para que ésta deje de ser una tiranía).

²⁸² «οὗτοι τρεῖς τυγχάνουσιν ὄντες: πάντα γὰρ ἀναγάγοι τις ἂν τα τυραννικὰ πρὸς ταύτας τὰς ὑποθέσεις, τὰ μὲν ὅπως μὴ πιστεῦσιν ἀλλήλοις, τὰ δ’ ὅπως μὴ δύνωνται, τὰ δ’ ὅπως μικρὸν φρονῶσιν»

En segundo término, el tirano impide la amistad cívica propia de los que se juzgan a sí *libres e iguales* haciendo que desconfíen los unos de los otros; esto es muy importante porque la amistad es un aspecto fundamental para la unidd y conservación de la *pólis*; como bien dice Ar.: “La comunidad, en efecto, se funda en la amistad, pues entre enemigos no se quiere ni siquiera ir juntos por el mismo camino” (Pol., 4.9, 1295 b 24-25). Asimismo la amistad cívica verdadera, es decir aquella que se corresponda en la proporción posible la amistad de benevolencia buscando siempre el bien para el otro, sin duda ayudaría a forjar la ciudad ideal (que sería la organización gubernamental más opuesta a la tiranía)

Finalmente, en tercer término, el tirano hace *incapaces* a los ciudadanos de llevar por sí mismos acciones. Quizá esta sea la consecuencia más grave de la tiranía, pues cuando un hombre deja de llevar a cabo acciones por sí mismo, deja de ejercer su libertad, o sea, se torna en incapaz de determinar su modo de ser y la cualidad de la ciudad en la que vive. En consecuencia, la tiranía elimina la libertad y el gobierno político en sentido estricto.

En consecuencia, se comprende que el tirano no admite como algo bueno en sentido estricto *la libertad* porque ésta implica la capacidad intelectual suficiente y necesaria para llegar a la auto-posesión y lograr una vida autárquica, tanto para sí mismo, como para la ciudad. El tirano, como gobernante despótico, priva a los ciudadanos de la libertad; esto es muy importante porque la libertad del varón es la característica específica de la ciudadanía. Aunado a lo anterior es interesante reparar en el término que GR traduce por *espíritu libre* relaciona *eleútheros* con *phrónēma*, este último término tiene una clara connotación intelectual y se puede traducir como espíritu, mente, inteligencia, sabiduría, buen juicio, sensatez, entre otros²⁸³; la reunión de *phrónēma* con *eleútheros* permite establecer que la *libertad* está relacionada con *capacidad intelectual*.

En conclusión un *espíritu libre* se opone a la tiranía porque tiene la capacidad para pensar, deliberar y tomar decisiones por sí mismo, tanto para sí, como para la comunidad política a la que pertenece (cosa que según Ar., el tirano quisiera únicamente guardar para sí mismo -cf., Pol., 5.9, 1314 a 7-13). Así, se reitera, que lo propio del libre es el poder determinarse a sí mismo y a su ciudad (en su carácter y organización política

²⁸³ Cf. Pabón (1999), p. 631.

–particularmente mediante el modo de proceder del gobernante en relación con sus gobernados-), lo cual únicamente es posible, según lo antes expuesto, cuando tiene mando sobre sí y cuando participa del poder deliberativo de la ciudad –como libre en relación consigo mismo y los otros y, como ciudadano entre los demás hombres libres dentro de la *pólis*.

4.1.5. Libro VI, la libertad característica de la democracia como poder popular deliberativo y judicial.

El libro VI de *Política* aborda el sistema democrático y el oligárquico. Dentro de todo el libro es en el capítulo 1o. donde aparece el término de *eleuthería*, en este extenso pasaje también aparece el término como la institución de consejo de la ciudad:

“La libertad es el principio fundamental de la constitución democrática. Esto es lo que acostumbra decirse, implicando ello que sólo en este régimen político pueden los hombres participar de la libertad, y a este fin apunta, según se afirma toda democracia. Ahora bien, uno de los caracteres de la libertad es el alternarse en la obediencia y el mando, y en efecto, la justicia democrática consiste en la igualdad por el número y no por el mérito, y siendo esto lo justo de necesidad tiene que ser soberana la masa popular «το πλῆθος» y estimarse como final y justa la decisión de la mayoría 1317 a 40- b 8 (...) con estos fundamentos y con semejante principio [la “libertad igualitaria” sea moderada o extrema], pueden considerarse como instituciones democráticas las siguientes: la elección de los magistrados por todos y entre todos²⁸⁴, el gobierno alternado de todos sobre cada uno y el de cada uno sobre todos, la elección por sorteo de todas las magistraturas o de las que no requieren experiencia, que no sea necesario poseer ninguna propiedad, o sólo una muy pequeña, para el desempeño de las magistraturas (...) que la asamblea sea soberana en todos los asuntos (...) De todas las magistraturas, el Consejo «βουλή» es la más democrática²⁸⁵” (Pol., 6.1, 1317 a 40-b 32).

La aparición de libertad o *eleuthería* reitera que ésta es la cualidad hegemónica para el sistema democrático. En la democracia el poder es propio de todos los ciudadanos por

²⁸⁴ «το ἀρεῖσθαι τας ἀρχας πάντας ἐκ πάντων,»

²⁸⁵ «ἡ τῶν μεγίστων βουλῆν κυρίαν τῶν δ’ ἀρχῶν δημοτικώτατον βουλή»

igual, siendo aquí la igualdad algo numérico, es decir, donde un ciudadano equivale de manera idéntica a otro ciudadano (o sea, en la democracia no se admite la distinción entre los ciudadanos bajo categoría alguna; el valor supremo, y quizá único en la democracia, es la libertad en términos de igualdad²⁸⁶).

En la democracia el poder es, por tanto, de la simple unión de los libres, a la cual Ar. en el texto denomina ²⁸⁷. La multitud libre « » es la encargada del mando y, por tanto, de deliberar sobre los asuntos de la ciudad. En consecuencia, según los parámetros de la democracia, la libertad, como “la característica” del ciudadano, basta para llevar a cabo la deliberación necesaria para alcanzar el mando.

Al parecer una de las manifestaciones más nítidas de la libertad para los *ciudadanos democráticos* es la participación en la deliberación relativa a los asuntos de la ciudad; de ahí que, como menciona la cita, en la democracia los puestos de mando estén abiertos a todos por igual y no requieran diferencia alguna (o a lo más diferencias mínimas, dependiendo del tipo de democracia de la que se trate). La suficiencia de la libertad, como capacidad para la deliberación de los asuntos ciudadanos, se ratifica cuando Ar. asevera que todos los ciudadanos *eligen* «ἄριστις» y que *el consejo* «βουλή» *es la institución democrática por excelencia*. Si bien, según el estudio de *Política*, la división de poderes facilita la conservación de un modo de gobierno porque esto permite la inter-limitación de los mismos para que ninguno abuse del poder gubernamental (cf. Pol., 4.9, 1295 a 25- 1296 b 14), el poder deliberativo tiene un papel

²⁸⁶ Este rasgo es tan importante en la democracia que por ello, según Ar., se explica por qué en los sistemas democráticos el libre juzga que puede hacer lo que quiera; esta cuestión la critica especialmente Ar. al considerar la democracia que más se acerca a la tiranía, a saber, aquella en la cual el pueblo es soberano por encima de la ley: “[en una de las formas de democracia] es el pueblo y no la ley el soberano (...) un pueblo de esta especie (...) es a la democracia lo que la tiranía es a los monárquicos. Su espíritu es el mismo, y uno y otro régimen oprimen despóticamente a los mejores ciudadanos” (Pol., 4.5, 1292 a 4-6, 15-22).

En el pasaje aquí analizado se deja ver esto: “[un signo de la democracia] es que cada cual viva como quiere [le agrade], ya que, según, se dice, esto es el efecto de la libertad, por el simple hecho de que el esclavo no vive como quiere «ἐν δε το ζῆν ὡς βούλεται τις. τοῦτο γαρ τῆς ἐλευθερίας ἔργον εἶναί φασιν, εἴπερ τοῦ δουλεύοντος το ζῆν μη ὡς βούλεται»” (Pol., 6.1, 1317 b 12-14).

²⁸⁷ Al parecer la diferencia terminológica entre *politeia* y *demos* es mínima. Puede ser que «πλήθος» tenga una connotación más bien numérica por su cercanía etimológica con el verbo «πλήθω» que significa estar lleno (cf. Pabón, 1999, p. 485); mientras que *demos* «δῆμος» suele tener un significado de pueblo ligado a un territorio específico (cf. Pabón, 1999, p. 135); aunque ambos admiten ser traducidos por mayoría o pueblo (cf. Pabón, 1999, p. 135, 485).

hegemónico porque es el *alma* de la ciudad, o sea, el consejo *per se* tiene más capacidad, que los otros poderes, para determinar la ciudad de un modo u otro (porque es donde se representa o se encuentra el poder de la *mayoría libre*).

El que el consejo « » sea considerado como la institución más democrática²⁸⁸ en la democracia (valga la redundancia) obedece a que en ella todos pueden tomar parte de manera directa en el poder deliberativo de la *pólis*. Por tanto, en la democracia, todos los libres vienen a ser el principio de la determinación cualitativa de la ciudad, por cuanto ellos mismos conforman el poder de la *pólis* y por lo mismo, al menos en cierto modo, la gobiernan.

En conclusión, con base en el texto citado, es claro que ser libre en la democracia consiste propiamente en tener capacidad electiva y deliberativa, particularmente, en el *consejo* de la ciudad; así se constata que la noción de *eleuthería* se relaciona con la de facultad intelectual y, también, que la deliberación del ciudadano permite determinar la cualidad de su ciudad.

4.2. *Libertad y capacidad intelectual en la propuesta ideal de Política*

La filosofía política de Ar. culmina en la propuesta ideal de *pólis* presente en los libros VII y VIII de *Política*. El estagirita desde el libro III anuncia que para estudiar filosóficamente sobre *lo político* es necesario saber tanto *su ser posible y probable*, como su *ser ideal*. Así, mientras los libros III, IV, V y VI de *Política* exponen cómo ha sido o es en general la *pólis*, y a qué causas han obedecido en general, las revoluciones, las sediciones y la continuidad de los gobiernos; los últimos libros de *Política*, el VII y el VIII, exponen lo que sería la ciudad ideal. La constitución ideal «πολιτεία ἄριστος ἰδέα»²⁸⁹ se distingue porque en ella el fin es no sólo la vida buena, sino la vida excelente «βίος ἄριστος» que no es otra sino la vida de la virtud²⁹⁰; el libro VII

²⁸⁸ Y, por lo mismo, también la *más poderosa*.

²⁸⁹ El término es utilizado por Ar. en Pol., 7.12, 1332 a 4.

²⁹⁰ “A quien haya de hacer una adecuada investigación de la constitución mejor, le será forzoso definir en primer lugar cuál es la vida más digna de escogerse «περι δε πολιτείας ἀρίστης τον μέλλοντα ποιήσασθαι την [15] προσήκουσαν ζήτησιν ἀνάγκη διορίσασθαι πρῶτον τίς ἀίρετώτατος βίος». Mientras esto no esté en claro, tampoco está claro, necesariamente, cuál es el mejor régimen político, ya que de no surgir algún obstáculo imprevisto, es normal, que tengan toda la felicidad aquellos que se gobiernan mejor de acuerdo con sus circunstancias” (Pol., 7.1, 1323 a 14-19).

aborda la propuesta en general y el libro VIII se dedica a exponer cómo debe ser la educación de tal ciudad (pues según nuestro autor de nada servirían las mejores leyes si éstas no se acompañan de la educación, ya que el hombre es bueno por el carácter «...»²⁹¹).

Teniendo en cuenta lo anterior he dividido en dos partes el presente apartado. En la primera, la correspondiente al libro VII, la relación entre *eleuthería* y capacidad racional se encuentra presente cuando Ar. indaga qué vida es la excelente. La segunda, relativa al libro VIII, expone un pasaje que permite establecer una relación entre *eleuthería* con capacidad intelectual, aunque dicho argumento se limite a ser una consideración acerca de la educación.

4.2.1. L VII: La vida libre supera el ámbito de la necesidad y se dirige hacia la virtud y la felicidad.

El pasaje que he elegido del libro VII es especialmente relevante porque en él no sólo converge el término de *eleuthería* con otros que apelan a ciertos usos concernientes a la capacidad intelectual plena, sino también porque en él Ar. sopesa qué se entiende por *vida feliz* (tema que se propone en todo el proyecto de *filosofía política* y que, juzgo, se podría considerar como el hilo conductor más patente para establecer la continuidad entre *Ética nicomaquea* y *Política*²⁹²).

”Procede ahora referirnos a las opiniones de aquellos que estando de acuerdo en que la vida virtuosa es la más deseable difieren en cuanto al empleo de esta vida. Unos, en efecto, desaprueban los cargos políticos por creer que la vida del hombre libre «ἐλευθέρου βίον» es distinta de la del político y sobre todas preferible, mientras otros estiman que la vida política es la mejor, por parecerles imposible que pueda ser un buen estado el del que no hace

“Lo que nosotros nos hemos propuesto es discernir la constitución mejor, o sea, aquella por la cual la ciudad estará mejor gobernada, y como no hay mejor gobierno que el que permite alcanzar la felicidad en más alto grado, resulta por tanto, que debe parecernos patente la noción de felicidad. (en la *Ética* hemos determinado, si algún valor tienen aquellos argumentos), y lo repetimos ahora, que la felicidad consiste en el ejercicio y práctica consumada de la virtud «ἐπει δε το προκειμένον ἐστι την ἀρίστην πολιτείαν ἰδεῖν, αὕτη δ' ἐστι καθ' ἣν ἀριστ' ἄν πολιτεύοιτο πόλις, ἀριστα δ' ἄν πολιτεύοιτο καθ' ἣν εὐδαιμονεῖν μάλιστα ἐνδέχεται την πόλιν, δῆλον ὅτι την εὐδαιμονίαν δεῖ, τί ἐστι, μη λανθάνειν. φαμεν δε και διωρίσμεθα ἐν τοῖς Ηθικῶις, εἴ τι τῶν λόγων ἐκείνων ὄφελος ἐνέργειαν εἶναι και χρῆσιν ἀρετῆς τελείαν»” (Pol., 7.2, 1332 a 4-10)

²⁹¹ Cf., Pol., 3.6, 1282 a 1-10; 3.12, 1288 b 1-5; Pol., 8.1, 1337 a 10-15.

²⁹² Cf., EN, 1.4, 1095 a 14-21; Pol. 7.1, 1323 a 14-19; Pol., 7.2 1324 a 23-29.

nada, ya que *identifican la acción virtuosa y la felicidad* «την δ' εὐπραγίαν και την εὐδαιμονίαν εἶναι ταύτόν». A unos y otros hemos de responder que tienen razón en parte, y en parte no. La tienen los primeros al decir que la vida del hombre libre «τοῦ ἐλευθέρου βίος» es mejor que la del amo, ya que no hay nada de augusto en servirse del esclavo en tanto que esclavo: Nada tiene de elevado ciertamente el dar órdenes sobre las cosas necesarias de la vida. En lo que están errados es al pensar que toda autoridad es del mismo género que el señorío sobre el esclavo, ya que hay gran diferencia entre gobernar hombres libres «τῶν ἐλευθέρων» y gobernar esclavos, como lo hay entre el naturalmente libre «το φύσει ἐλεύθερον» y el que por naturaleza es esclavo, según lo hemos definido suficientemente en los libros anteriores. Y es también un error alabar más la inactividad que la actividad, ya que la felicidad es una actividad, y las acciones de los hombres justos y prudentes son el fin de muchas obras nobles” (Pol., 7.3, 1325 a 16-35)

Lo primero que parece interesante para los fines de esta investigación es que Ar. utiliza el término *vida libre* «ἐλεύθερος βίος» para reflexionar sobre el mejor tipo de vida posible, pues dice de ella que es *de todas la preferible* (la vida más deseable, que es también *la libre*, consiste en vivir conforme con la virtud). La preferencia de la vida libre parece ser indiscutible, por tanto, la cuestión que se aclara en este pasaje es qué actividades son propias de la *vida libre*. Para hacer esto Ar. juzga *vida libre* mediante otro concepto, a saber, el de *vida política* «πολιτικός βίος», enunciando que hay dos argumentos al respecto. Uno, que sostiene que la *vida libre* es diferente de la *vida política*, y por ello defiende que la *mejor vida* no puede ser la política. Otro, que juzga que la *vida política* es la mejor porque no puede haber una vida que sea en efecto *la mejor* si ésta no se acompaña de acción; este último argumento, evidencia Ar., se sigue de identificar la *buena acción* «*eupraxis*» con la *felicidad* «*eudaimonia*». El estagirita responde a estos argumentos afirmando que *ambos tienen razón parcialmente*.

Al juzgar el primer argumento, el que sostiene que la vida libre no puede ser la política, Ar. menciona que tiene razón si se cree que la vida política es la vida del señor en relación con el siervo, pues *no hay nada loable en dar órdenes para que el siervo lleve actividades para la subsistencia de la vida*. Como se ha observado en el primer capítulo de esta tesis, al investigar lo concerniente a la vida del libre dentro de la casa en el libro 1º. de *Política*, la vida del libre no es del todo plena en el ámbito de lo

doméstico, pues ahí la libertad es restringida al rol de “señor” y, por tanto, el libre no se encuentra desarrollando actividades propiamente políticas entre iguales. De ahí que, en efecto, la vida libre, considerándose como la mejor, no pueda identificarse sin más con la vida del amo o del señor. Aunado a lo anterior, nuestro autor arguye que el error de esta posición consiste en identificar la vida del señor con la vida del gobernador de libres, pues él precisa que hay una *gran diferencia* entre estas dos actividades según lo anteriormente expuesto en *Política*. Para comprender mejor esto téngase presente que “el gobierno de libres es más noble e implica más virtud que el despótico” (Pol., 7.13, 1333 b 28-29); esto es manifiesto si se tiene en cuenta que mientras *el siervo* es una posesión instrumental, al que le compete siempre obedecer y que únicamente goza de razón en cuanto la participa del amo (sin tener capacidad deliberativa alguna), *el libre* es de sí mismo, tiene capacidad deliberativa completa y con autoridad, y tiene razón por sí mismo²⁹³.

En consecuencia, el gobierno político requiere mucha más virtud que el despótico porque se lleva a cabo *entre iguales* y, por tanto, el nivel de deliberación y de razón del que gobierna como libre a libres es mucho más exigente que el concerniente al libre como señor o amo. Tal argumento aristotélico permite concluir que la vida libre no se puede reducir al gobierno despótico (propio del amo en relación con el siervo), y que la vida libre, si lleva a cabo el mandato de los libres, requiere de muchas virtudes en grado extremo (al menos, en su consideración ideal).

En cuanto a los fines de la presente indagación, el que la vida libre no se pueda reducir a la del señor, conlleva admitir que en el libre existe una capacidad intelectual suficiente, tanto para mandar en la casa (mando que implica la capacidad deliberativa completa y con autoridad²⁹⁴), como para ejercer el gobierno libre entre libres que requiere por supuesto la virtud intelectual plena, que quizá se muestra mejor en el deliberar sobre todo lo posible (es decir, lo probable y lo ideal) concerniente a lo político²⁹⁵.

²⁹³ Como afirma Rosler (2005) “The idea of a political community among rational, free, and equal member is not incompatible with the distinction between rulers and subjects. We may also infer from EN 1.13 1102 b 31-2 that Aristotle is happy to acknowledge some constrains on deliberation that are not detrimental to practical reason. There he explicitly connects reason with authority by describing some forms of obedience in terms of rationality” (p. 107).

²⁹⁴ Lo cual permite asumir lo concerniente al comentario sobre el pasaje de (Pol., 1.5, 1260 a 9-17, *vid supra*, PII, cap. I, 3).

²⁹⁵ Dentro de estas indagaciones, por ejemplo, están: las de conocer las causas del mal “No es de cualquiera discernir el mal desde sus comienzos, sino del *varón* [hombre] *político* [de estado]” «ὧς το

Ante el segundo argumento, aquel que juzga erróneo no pensar que la vida libre es la *política* por considerar que toda *vida mejor* es más bien activa que inactiva, Ar. concede que este último juicio es verdadero. No obstante, en la concesión argumentativa del estagirita según la cual *la vida virtuosa se caracteriza más por la actividad que la inactividad*, nuestro autor no está dispuesto a identificar la *vida inactiva* con la contemplativa, pues después de unas pocas líneas donde profundiza en que el gobernante y los gobernados que actúan como hombres justos y prudentes son los que alcanzan la felicidad (cf., Pol., 7.3, 1325 a 35- b 15) añade:

“Si la felicidad consiste en el bien obrar, *la vida práctica será entonces la mejor*, así para la ciudad en general como para cada individuo. Sólo que *la vida activa*, contra lo que piensan algunos, no tiene necesariamente que ver con relación a otros, ni el pensamiento es práctico únicamente cuando se producen en vista de los resultados del ejercicio, sino que son mucho más el *pensamiento y la contemplación* que tienen su fin en sí mismos y *se ejercitan por sí mismos, porque el fin es el obrar bien, y*

ἐν ἀρχῇ γινόμενον κακὸν γινῶναι οὐ τοῦ τυχόντος ἀλλὰ πολιτικοῦ ἀνδρός» (Pol., 5.7, 1308 a 33-35); la de mantener el mayor tiempo posible la continuidad de un régimen, en esta cita refiriéndose al democrático: “La principal o única tarea del legislador (...) no es meramente constituirlo, sino más bien el asegurar su conservación, ya que todo régimen de gobierno, cualquiera que sea, no es difícil que dure uno, dos o tres días «ἔστι δε [ἔργον] τοῦ νομοθέτου καὶ τῶν βουλευμένων συνιστάναι τινα τοιαύτην πολιτείαν οὐ το καταστήσαι μέγιστον [35] ἔργον οὐδε μόνον, ἀλλ’ ὅπως σώζεται μᾶλλον· μίαν γὰρ ἢ δύο ἢ τρεῖς ἡμέρας»” (Pol., 6.3, 1320 b 33-35); y como se ha expuesto la de la deliberación de la mayoría libre al ocupar magistraturas o hacer las veces de consejo « » (cf., Pol., 6.1, 1317 a 40-b 32; *vid supra* PI, cap. 3, 1.5).

Quizá una de las indagaciones, o “la indagación-deliberativa,” que exige una mayor especulación intelectual es la que lleva a cabo el que indaga filosóficamente sobre la *pólis*: “Es evidente, por tanto, que a la misma ciencia corresponde considerar cuál es la mejor constitución política y qué carácter debe tener de acuerdo con nuestro ideal si ningún factor externo lo impide, como también cuál es la que debe adaptarse a tal pueblo. (Para muchos, en efecto, será quizás imposible alcanzar la mejor constitución, de suerte que el legislador y el verdadero político no debe ignorar ni cuál es la mejor en absoluto, ni la mejor dentro de las circunstancias) Y en tercer lugar deberá considerar el régimen que deriva de un supuesto dado (esto es, ser capaz de examinar, en una constitución dada, cómo pudo surgir desde el principio, y una vez que existe así, de qué modo pudo surgir desde el principio, y una vez que existe así, de qué modo podría asegurarse su existencia el mayor tiempo posible. Me refiero, por ejemplo, al caso en que una ciudad no esté regida por la constitución mejor, y que aún ella esté desprovista de las condiciones elementales para ello, ni siquiera por la que es practicable dentro de las circunstancias, sino por una francamente inferior)” (Pol., 4.1, 1288 b 22-34).

por tanto cierta forma de acción²⁹⁶ (Pol., 7.3, 1325 b 14-22. Las negrillas son mías)²⁹⁷

Ahora bien, retomando el principio de esta indagación, donde Ar. está juzgando lo propio de *la vida libre* «*eleútheros bíos*», se sigue que dicha vida, la libre, es la más feliz si se dedica a la actividad virtuosa. Ahora bien la actividad virtuosa, que proporciona la felicidad, puede ser, según los dos textos, de dos tipos, a saber: Una, la de *las acciones de los hombres justos y virtuosos y prudentes que son el fin de muchas obras nobles* (1325 a 33-35). Otra, la actividad que no tiene ser en relación con los otros²⁹⁸, que es la vida del *pensamiento* que también es práctica se dirija o no a producir cosas, pues *el pensamiento y la contemplación tienen su fin en sí mismos y se ejercitan por sí mismos, porque el fin de ellas es el obrar bien y, por tanto cierta forma de acción* (1325 b 18-22).

En consecuencia *la vida libre* «*eleútheros bíos*» se ejerce virtuosamente²⁹⁹ al realizar acciones justas y prudentes en relación con los otros³⁰⁰ y, aún más, al

²⁹⁶ ἄλλ' εἰ ταῦτα λέγεται καλῶς καὶ τὴν εὐδαιμονίαν εὐπραγίαν θετέον, καὶ κοινῆ πάσης πόλεως ἂν εἴη καὶ καθ' εὐπραγίαν θετέον, καὶ κοινῆ πάσης πόλεως ἂν εἴη καὶ καθ' ἕκαστον ἀριστος βίος ὁ πρακτικὸς. ἀλλὰ τὸν πρακτικὸν οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι πρὸς ἑτέρους, καθάπερ οἴονται τινες, οὐδὲ τὰς διανοίας εἶναι μόνας ταύτας πρακτικάς, τὰς τῶν ἀποβαινόντων χάριν γιγνομένας ἐκ τοῦ πράττειν, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς αὐτῶν ἕνεκεν θεωρίας καὶ διανοήσεις· ἢ γὰρ εὐπραξία τέλος, ὥστε καὶ πράξις τις

²⁹⁷ Al parecer es esta idea la que motiva a Arendt (2005) a pensar en el ideal de la vida humana como “*vita activa*”, título original de la “Condición humana”; al final de ésta afirma la autora: “Por último, el pensamiento –que, siguiendo la tradición premoderna y moderna, hemos omitido de nuestra reconsideración de la *vita activa*- todavía es posible, y sin duda real, siempre que los hombres vivan en condición de libertad política. Por desgracia, y contrariamente a lo que se suele creer de la proverbial e independiente torre de marfil de los pensadores, no existe ninguna otra capacidad humana tan vulnerable, y de hecho es mucho más fácil actuar que pensar bajo un régimen tiránico. Como experiencia viva, siempre se ha supuesto –quizás erróneamente- que el pensamiento era patrimonio de unos pocos. Quizá no sea excesivo atrevimiento creer que en nuestros días esos pocos son aún menos. Esto puede ser de escasa o de limitada importancia para el futuro del hombre. Porque si a las varias actividades dentro de la *vita activa* no se les aplicara más pruebas que la experiencia de estar activo, ni otra medida que el alcance de la pura actividad, pudiera ocurrir que el pensamiento como tal las supera a todas. Quien tiene cualquier experiencia en esta materia sabe que la razón que asistía a Catón cuando dijo; *Nunquam plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset* («Nunca está más nadie más activo que cuando no hace nada, nunca está menos solo que cuando está consigo mismo»)", (p. 341).

²⁹⁸ Como la estrictamente política o, si se prefiere, la vida política que conlleva el ejercicio en los puestos de gobierno (lo que se podría denominar hoy como vida política profesional).

²⁹⁹ Quizá habría que añadir *sobre todo*, si se considera que en cierto modo dentro del ámbito doméstico hay cierta libertad. Esto es importante porque para Ar. las mujeres libres se mantienen como tales y su ámbito de acción se limita al doméstico. Recuérdese que según Ar. las mujeres libres deben permanecer como libres (cf., Pol., 1.5, 1260 b 19-20), además, reducir a las mujeres al servilismo es algo propio de los bárbaros, porque entre ellos no es posible distinguir entre libres y serviles, porque todos son, en cierto modo al menos, serviles (cf., Pol., 1.1, 1252 a 5-8)

³⁰⁰ La prudencia es la única entre las virtudes intelectuales que es también moral, en ese sentido toda virtud ética es en cierto modo *dianoética* por implicar la tarea de la prudencia: “La prudencia recae sobre

contemplar «θεωρέω» y al pensar «διανοέομαι», pues estas también son actividades (aunque no se lleven a cabo *en relación con los otros*). Además dichas actividades, el contemplar y el pensar, parecen ser más altas que las meramente morales o las correspondientes propiamente a la vida política propia del gobernante. La razones que Ar. tiene para sostener la hegemonía de la actividad contemplativa en comparación con la política-profesional son dos (1) que éstas actividades son deseables por sí mismas, y también por ello son fin en sí mismo (sin embargo este motivo es compartido con las virtudes morales ligadas a la vida política en relación con los otros) y (2) que tal actividad es la Dios (“y también en cada ser humano [se puede alcanzar la felicidad llevando a cabo actividades en las cuales se lleve una vida aislada]; de lo contrario no serían perfectos en su ocio Dios y el universo entero, al no tener actividades exteriores fuera de las que les son propias” (Pol., 7.3, 1325 28-31). Esta segunda razón es argumentativamente más fuerte y parece alcanzar un rango *óntico*, pues mientras la virtud ética exige la convivencia con los demás, las de la contemplación no, y por ello la vida de Dios, quien es el ser máximamente feliz, sólo lleva a cabo vida contemplativa; para los fines de esta investigación subráyese que la perfección de *Dios y del universo* se dan en su actividad como *ocio*, y que, según Ar. una de las características del hombre libre, y también de la vida libre, es poder gozar de tiempo libre³⁰¹.

lo que es justo y bello y bueno para el hombre” EN, 6.12, 1143 b 22-24; “la prudencia es útil no para conocer las virtudes, sino para hacernos virtuosos” EN, 6. 12, 1143 b 28-30; “es cosa imposible ser uno prudente sin ser bueno «ἀγαθόν»” (EN, 6.12, 1144 a 35); “para la facultad de opinar hay dos formas: una, la virtud natural, otra, la virtud propiamente dicha, y esta última no se alcanza sin prudencia (...) Sócrates (...) al decir que [las virtudes morales] no se dan sin prudencia, estaba en lo justo” EN, 6.13, 1144 b 16-22.

Aunado a lo anterior hay que tener en cuenta que para Ar. (1) en el gobernante deben coincidir la virtud del varón bueno «αντὴν ἀρετήν» y la del *ciudadano bueno o serio* «spoudaíos polítes», por ser el encargado de la justicia (cf., Pol., 3.2, 1277 a 1-25), y que la justicia es “el ejercicio de la virtud total para con el prójimo” (EN, 5.2, 1130 b 14-16). Para profundizar en el concepto aristotélico de la justicia se puede ir a la nota dedicada a la justicia que se encuentra en I primer capítulo (cf., PI, cap. I, nota 54.).

³⁰¹ Dios en cuanto es perfecto por su actividad, que es ocio, también es libre; y, contrario a la vida humana, la vida de Dios no es esclava en ningún sentido, por tanto la vida de Dios es libre, (cf. Met., A, 2, 982 b 28-30). Sin embargo, la particularidad de la libertad de Dios es que no implica la deliberación; Dios sería, así, el vivo inteligente no deliberante, en cuanto necesario e inmóvil. El hecho de “deliberar” implica potencialidad, y por lo tanto imperfección; la libertad del hombre que asume el *estar liberado de la necesidad* implica en su ejercicio, además, dos momentos, primero como capacidad electiva, y segundo como realización de la autarquía. Este concepto de libertad en Dios es claramente distinta de la visión cristiana, pues en esta tradición se entiende a Dios como libre en cuanto creacionista (y tiene potencia activa). Es decir, Dios según el cristianismo hace *lo que se le da la gana*, o bien, *lo que quiere* (aunque esto sea única y exclusivamente el Bien); significado que dista del *estar no sujeto a necesidad alguna* como se entendía en la antigua Grecia. Para profundizar en el concepto de voluntad, libertad y potencia en Dios según la concepción del cristianismo, se pueden consultar obras Tomás de Aquino (1991), *De potentia Dei*, q.1, 5 p. 55-64; q. 2, 5 p. 112-118; y Tomás de Aquino (1992) *Las cuestiones disputadas* de Tomás de Aquino, V. 3.

Por tanto, aquellos que juzgan que la felicidad es la vida conforme con la virtud, indagan sobre las actividades propias de la *vida libre*, y por tanto, propio de la *vida libre* es tanto la virtud relativa a la convivencia humana, como la virtud dedicada a la teoría y/o la contemplación. Ahora bien, aunque la perennidad de la “felicidad-vía-teórica” permite sostener cierta superioridad en la vida contemplativa en comparación con la “felicidad-vía-práctica”³⁰², es una tesis razonable sostener que para la vida humana es más propia esta última si se tiene en cuenta que Ar. juzga una serie de circunstancias que propician la felicidad que se determinan gracias a la convivencia humana, tales como los amigos, la salud, la buena fama, etc.

Conforme con los textos citados es posible decir que la vida libre se puede ejercer, tanto al llevar a cabo las tareas políticas o relativas a la ciudad con virtud, como al dedicarse al pensamiento y a la contemplación. En conclusión *la vida libre* se relaciona directamente con la capacidad intelectual, en su uso anejo a la prudencia -al considerar que la vida libre se realiza en las actividades políticas- y, cuanto más, con *diánoia* (porque gracias al pensar puede hacerse *theoría*³⁰³). La vida libre, por tanto, se ejerce como *vida política* y/o como *vida teórica* o *contemplativa*, y exige el uso pleno de la capacidad intelectual.

Si bien la vida libre en su sentido más autárquico o independiente sea la contemplativa, la vida libre también puede ser práctica; de hecho parece necesario que quien lleve a cabo la vida libre de manera contemplativa o teórica haya elegido este tipo de vida libremente mediante la deliberación en torno a qué vida es mejor llevar a cabo. La vida contemplativa como vida elegida, por ser la más perfecta en comparación con cualquier otro tipo de vida, revela que la deliberación en cierto modo funda la “libertad” característica del quehacer contemplativo (y por ello parece haber un vínculo indisoluble entre la actividad práctica-política y la actividad filosófica-práctica). Asimismo el teorizar, por siempre requerir del ámbito de lo humano y de los otros hombres -aunque sea en una medida mínima-, muestra que la actividad contemplativa depende de las condiciones y cualidad de la vida política; pues la vida contemplativa requiere de tiempo libre y el hombre sólo puede acceder a éste si sus necesidades mínimas, tales como la alimentación y el descanso, han sido satisfechas.

³⁰² Es decir la que se alcanza mediante la acción ético-política.

³⁰³ De la relación entre la categoría libertad con todos estos usos de la razón, se profundizará en el último capítulo de la presente tesis (*vid infra*, PII, cap. IV)

Por ello, el uso pleno de la capacidad intelectual se refiere a una capacidad excelente que puede tener por objeto la vida práctica, o bien, la contemplativa; pues aunque los fines de la vida contemplativa sean más altos que los de la práctica, habrá veces que las circunstancias personales y cívicas obliguen en nombre de la excelencia y/o de la virtud a poner los fines político-prácticos por encima de los contemplativos, sin duda sería contradictorio pensar en Sócrates tal y como lo presenta Platón si aquél en tiempos de guerra, en vez de haber defendido Atenas, se hubiese quedado en el Ágora filosofando, como bien dice Ar.: “Para el trabajo, por tanto, hemos menester de valor y resistencia, *de filosofía para el ocio* y de templanza y justicia en una y otra situación” (Pol., 7.13, 1334 a 23-25. Las negrillas son mías).

Teniendo en cuenta que *la felicidad es la actividad del alma conforme la virtud* y que *la virtud es el hábito acompañado de razón*, se sigue que el que puede llevar una vida libre tiene razón por sí mismo y que ha de llevar a cabo acciones virtuosas conforme las exigencias, posibilidades, preferencias y elecciones, tanto de sí mismo, como de la comunidad política a la que pertenece (de ahí que el libre que busca la auténtica felicidad pueda alcanzarla tanto en la vida política-virtuosa, como en la vida contemplativa-virtuosa).

4.2.2. *L. VIII: Las actividades libres permiten el desarrollo de la inteligencia*

El libro VIII de *Política*, como he anticipado, está dedicado a la educación. La educación tiene un papel central en la filosofía política de Ar. porque para él la educación intenta *colmar las deficiencias de la naturaleza* (cf. Pol., 7.15, 1337 a 2-3). El pasaje aquí elegido muestra cómo la educación ha de procurar el mejor desarrollo de las capacidades naturales:

“en lo que no puede haber duda es en que deben enseñarse aquellos conocimientos útiles, que son de primera necesidad, aunque no todos; porque una vez establecida la distinción entre trabajos *liberales* «*τε ἐλευθερίων ἔργων*» y serviles «*ἀνελευθερίων*», es manifiesto que el ciudadano debe asumir aquellas disciplinas que no envilecen al que se ocupa de ellas. Envilecedores han de considerarse los trabajos, oficios y disciplinas que tornan a un *hombre libre* «*των ἐλευθέρων*», en su cuerpo, en su

alma «ἢ την ψυχην», o en su inteligencia «ἢ την διάνοιαν», incapaz para la práctica y actos de la virtud «και τας πράξεις τας τῆς ἀρετῆς»³⁰⁴. Por eso llamamos viles a todos los oficios que deforman el cuerpo, así como a los trabajos asalariados, porque privan de ocio a la mente y la degradan «ἄσχολον γαρ ποιῶσι την διάνοιαν και ταπεινήν. »' (Pol., 8.2, 1337 b 4-13)

La distinción que hace Ar. al principio entre trabajos liberales y serviles ha de recordarnos que el sentido del término *liberal* «ἐλευθέριος» no se ha de restringir a ser *dadivoso* en el orden de lo material, sino ha de abarcar también las actividades propias del hombre libre (como se ha venido diciendo); por su parte las acciones serviles serían aquellas propias de esclavos y en las cuales el uso de la inteligencia es sumamente restringido (por ello, se podría decir que para Ar. el mando de esclavos podría considerarse como *virtuosamente* despótico, lo cual, en contraposición, sería un gran defecto en el educador). El educando debe poner en práctica las actividades propias del libre y evitar las serviles para efectivamente desarrollar las potencias propias del *hombre libre*.

El texto comprende en la noción de *hombre libre* al *capaz de llevar a cabo acciones virtuosas*, y esa es la principal razón para que el educando se aparte de las acciones que pueden considerarse serviles. La libertad del hombre, según el pasaje, es una cualidad que conlleva un uso del cuerpo *no-servil* (a lo que quizá hoy en día llamaríamos digno³⁰⁵), porque lo servil impide para la virtud, tanto en el aspecto somático, como en psíquico (particularmente el concerniente al pensamiento «*diánoia*»). El desarrollo de las capacidades naturales del libre se debe dirigir en la educación a la *práxis* virtuosa, y también, particularmente, a la *eupraxis* que conlleva el

³⁰⁴ Este pasaje es importante porque evidencia que lo que define qué o quién debe ser hombre libre o esclavo con justicia no se puede reducir a naturaleza, no obstante la condición que subyace a *poder actuar plenamente como libre* dependa de que el hombre haya nacido con una capacidad intelectual suficiente y plena para deliberar y pensar (cf., Pol., 1.5, 1260 a 9-17; *vid supra*, P1, cap. 1, p 23-35.). En consecuencia no es que mi posición esté en contra de los argumentos que suelen exacerbar un cierto innatismo sobre la determinación sobre quién nace o no libre, sino que es el propio texto aristotélico el que considera que la libertad es un estado del alma que ha de educarse de cierto modo para que un hombre libre *no se torne en esclavo*. Esto es muy importante porque implica que si la determinación por naturaleza para saber si un hombre es libre o no puede cambiar, entonces, no se puede decir que el aspecto más importante para alcanzar un ejercicio pleno de la libertad sea el nacimiento, sino la educación y, en su caso, la cualidad política de la ciudad donde el libre vive (misma que a su vez es determinada por los libres).

³⁰⁵ Hoy en día seguimos apelando por eliminar, o, al menos, evitar los trabajos que deformen o incapaciten físicamente al trabajador; quizá con mayor ánimo que Ar., puesto que él admitía que había seres humanos que eran *por naturaleza siervos*, aunque, sin curarnos de males, probablemente con menor ánimo, pues la sociedad de consumo, inclusive en ciertos trabajos que se podrían considerar *liberales* por depender del intelecto acaba obstruyendo la capacidad intelectual al no permitir o procurar el *ocio*.

poder pensar «*diánoia*» durante el ocio « ». Así, empero el pasaje analizado esté imbuido en el aspecto educativo, el análisis evidencia que Ar. sostiene que en el propiamente libre *hay*, o al menos, *debe haber* una capacidad intelectual suficiente para pensar discursivamente «*diánoia*», especialmente en el ocio³⁰⁶.

Nuevamente el concepto de libre «*eleútheros*» se relaciona esencialmente con la capacidad intelectual, que implica diversos usos de la razón, en este texto dicho uso racional es específicamente el pensamiento «*diánoia*».

5. Conclusión

A lo largo de este capítulo se han analizado diversos textos en todos los libros de *Política*, los cuáles muestran que *la libertad* se relaciona con ciertos usos de *la razón*. A continuación, según el orden expuesto, se enuncia la localización de cada pasaje analizado, recapitulando los términos que permiten establecer que la libertad se refiere a ciertos usos de la razón específicos.

- Libro I: Según Pol., 1.5, 1260 a 9-17 Pol., 1.5, *lo libre* «*ἐλεύθερον*» se relaciona con capacidad deliberativa «*βουλευτικός*», excelencia de pensamiento «*διάνοια ἀρετή*» y razón arquitectónica «*λόγος ἀρχιτέκτων*». Además, con base en Pol., 1.1, 1252 a 31-1252 b 1, el libre es considerado como señor dentro de la casa. El señor dentro de la casa posee el mando «*ἀρχή*», porque tiene la capacidad «*δύναμις*» de anticiparse o prever «*προοράω*» con su pensamiento «*διάνοια*»³⁰⁷.

³⁰⁶ Para Ar. es muy importante que los hombres libres sepan llevar a cabo actividades en el *ocio*. Como ya he citado anteriormente para Ar. es indispensable educar el ocio para que en éste se lleven a cabo acciones virtuosas, particularmente la filosofía (cf., Pol., 7.13, 1334 a 23-25). Según el estagirita la educación ha de procurar educar en el trabajo, y también *para el ocio* (“por lo cual [hablando de la educación] hemos de investigar cómo debemos emplear nuestro ocio” (Pol., 8.2, 1337 b 34-35), pues de no hacerlo se podría llegar a comportar la gente *servilmente* en su tiempo libre (Ar. critica la educación espartana porque ésta, al haberse dedicado sobre todo a las exigencias del cuerpo descuidando la educación para el ocio, lo que hace “es en realidad degradarlos y tornarlos útiles para una función apenas del ciudadano” (Pol., 8.3, 1338 b 33-36).

Según lo anterior, se podría sostener que la actividad más virtuosa en el *ocio* es aquella propia de la inteligencia sola y del pensamiento; sea ésta la dedicada a lo más noble y menos útil a saber *a la filosofía* o *sabiduría primera*. Así, la vida filosófica sería máximamente libre, porque es una actividad que se realiza en *el ocio* –característica indispensable para alcanzar la libertad– y porque es la que *per se* conlleva mayor autarquía (pues una actividad en la cual no se depende o requiere de los demás; cf., Pol., 7.2, 1324 a 23-29).

³⁰⁷ «ἀρχον δε και ἀρχόμενον φύσει, δια την σωτηρίαν. το μεν γαρ δυνάμενον τῆ διανοίᾳ προορᾶν ἀρχον φύσει και δεσπόζον φύσει»

- Libro III (caps. 1-4): Siguiendo el texto de Pol., 3.1, 1275 b 13-23, y teniendo en cuenta que el valor hegemónico en la democracia es la libertad, se puede comprender que el ciudadano «πολίτες» es libre y que como tal se define porque tiene mando «ἀρχή» y juicio «κρίσις». En las otras formas de gobierno, donde también todo ciudadano es libre, el ciudadano se define por el derecho que tiene de participar en el poder deliberar «βουλευτικός» y determinar la justicia «δίκη» en lo relativo a la ciudad. Conforme con el texto Pol., 3.2, 1277 b 6-15, el libre se relaciona con el gobernar «ἄρχω» entre iguales. El mando del libre entre libres es el político, y se distingue del despótico.
- Libro II: En Pol., 2.1, 1261 a 31-35, *los libres* «ἐλεύθεροι» se relacionan con “gobernar” «ἄρχω».
- Libro III (caps. 5-10): De acuerdo con Pol., 3.10, 1286 a 26-40, partiendo de que *sea el pueblo de libres* «ἔστω δε το πλῆθος οἱ ἐλεύθεροι», se sigue que en el momento histórico de Ar. todos los ciudadanos que componen dicho *pueblo* «πλῆθος» juzgan, deliberan y deciden. Por tanto, la cualificación de “libre” se relaciona con la de ser capaz de juzgar «δικάζω», de deliberar «βουλεύω» y de decidir «κρίνω» (idea que se refuerza con el otro pasaje abordado del libro III, a saber, Pol., 3.10, 1286 b 14-20).
- Libro IV: En Pol., 4.3, 1291 a 9-11, 24-28, se afirma que la ciudad no puede ser una comunidad esclava, porque la ciudad es una comunidad específicamente autárquica. En este texto se puede deducir que se requiere una comunidad donde existan libres para alcanzar la autarquía (pues “el libre” es contrario al “esclavo o siervo”); de este modo es posible apreciar que *lo libre* se relaciona con *autarquía* «αὐτάρκεια». En este mismo texto, se aprecia que la ciudad, como comunidad autárquica, se determina sobre todo a partir de la parte de la ciudad que desempeña las acciones relacionadas con la justicia y, también, con la parte de la ciudad que delibera, partes que realizan *la comprensión política* «σύνεσις πολιτική» (misma que implica, como se ha expuesto, la capacidad de juicio y la deliberación).

- Libro V: Según Pol., 5.9, 1314 a 1-5 el libre³⁰⁸ es enemigo de la tiranía. Ahora bien, dado que la tiranía es para Ar. un gobierno despótico (de señores y siervos), se infiere que el libre es autárquico (aquí, nuevamente, por contraposición al esclavo); juicio que se expone con mayor profundidad en Pol., 5.9, 1314 a 26-29.
- Libro VI: En Pol., 6.1, 1317 a 40-b 32, se relaciona la libertad, específicamente en el gobierno democrático, con la elección «ἄρσεις» y la institución deliberativa política denominada “consejo” «βουλή».
- De acuerdo con Pol., 7.3, 1325 a 16-35-b 15, la *vida libre* «ἐλεύθερος βίος», puede ser entendida en cierto modo como *vida política* «πολιτικός βίος», pero también, y quizá sobre todo, como *vida teórica* «θεωρητικός βίος» o vida del pensamiento «διανοητικός βίος» (misma que se podría entender como *vida filosófica*³⁰⁹).
- Finalmente, como lo indica Pol., 8.2, 1337 b 4-13, lo libre se relaciona con *acciones liberales* (contrarias a las serviles propias del esclavo); por ello el libre debe tener desarrollada la inteligencia «διάνοια» para realizar acciones virtuosas y saber usar el “tiempo libre” «σχολή» (recuérdese que según Ar. la actividad virtuosa en el tiempo libre es la *filosofía* cf. Pol., 7.13, 1334 a 23-25).

Como se observa en las anteriores viñetas, el término de *libre* «ἐλεύθερος» se relaciona con varios usos de la razón dentro de *Política*. El uso de la razón más importante en relación con *libre* es *deliberación* «βουλή», seguido del término *pensamiento* «διάνοια»; por ello, repito, el texto más paradigmático para relacionar lo específico del libre con ciertos usos de la razón es el primer pasaje de *Política* analizado en este capítulo, a saber, Pol., 1.5, 1260 a 9-17. Aunado a lo anterior es

³⁰⁸ A saber, el tenga un *espíritu libre* «φρόνημα ἐλεύθερος»

³⁰⁹ Lo propio de la vida libre es, primero lo que se opone a la vida del esclavo, segundo las actividades específicas de la *pólis* (mismas que no podría llevar a cabo el siervo) y, tercero, las actividades que el libre escoja para sí mismo, por ejemplo, la actividad filosófica. Para Ar. el libre trata de liberarse de las actividades serviles en la medida de lo posible: “El libre que puede prescindir inclusive del mando de su casa, lo hace: “aquellos que pueden eximirse de estos engorros encomiendan este cargo a un mayordomo, en tanto que ellos se dedican a la política o a la filosofía «διὸ ὅσοις ἐξουσία μὴ αὐτοὺς κακοπαθεῖν, ἐπίτροπός <τις> λαμβάνει τάντην τὴν τιμὴν, αὐτοὶ δὲ πολιτεύονται ἢ φιλοσοφοῦσιν»” (Pol., 1.3, 1255 b 35-37).

importante ver que los otros términos referentes a los usos de la razón en relación con la comprensión de *libre*, se encuentran vinculados con *deliberación*; dentro de éstos están el prever, el decidir lo relativo a la justicia, el juzgar, el gobernar, el decidir, el entendimiento político y el elegir.

Ahora es momento de centrar la reflexión en *la deliberación y el pensamiento*, por ser éstas las características que permiten propiamente la auto-posesión y la autarquía característica del *libre*. Ahora bien, aunque ha quedado manifiesta la relación entre *eleuthería* tanto con *prudentia*, como con *diánoia*, apegándose exclusivamente a pasajes de *Política*, debido a que estos mismos no permiten profundizar de manera suficiente, ni en *prudentia*, ni en *diánoia*, será menester ir a otro texto de Aristóteles. En este caso, será la *Ética nicomaquea*, la obra que nos permitirá hacer esto; además EN ofrece la ventaja de ser una obra que podría considerarse junto con *Política* fruto de una misma disquisición; recuérdese que para Ar., la indagación *ética* es *política* y por ello, al menos en cierto modo, *Política* asume lo enunciado en *Ética nicomaquea*, pues ambas obras estudian la acción humana.

Anticipo brevemente que la segunda parte de la presente tesis está dedicada a estudiar qué es la deliberación y que, por ende, esta parte culminará con el tópico de *la prudencia*, por ser ésta la excelencia de la deliberación, y porque el que sabe gobernar es prudente³¹⁰:

“lo propio del prudente parece ser el poder deliberar acertadamente sobre todas las cosas buenas provechosas para él, no parcialmente, como cuáles cosas son buenas para la salud o el vigor corporal, sino cuáles lo son para el bien vivir general (...) Y así podría decirse en general que el prudente es el que sabe deliberar (...) Por esta razón diputamos prudentes a Pericles y a sus semejantes, porque pueden recibir las cosas buenas para ellos y para los hombres; y juzgamos que tales individuos son capaces de dirigir familias y ciudades” (EN, 6.5, 1140 a 8-11...24-31)

El que sabe deliberar es llamado por Ar. *prudente*. En consecuencia, si lo propio del libre es tener la capacidad deliberativa, siendo la prudencia la excelencia del que sabe deliberar, es posible afirmar que la excelencia del libre sea ser prudente. El libre

³¹⁰ Recuérdese aquí que en múltiples ocasiones la actividad o capacidad característica del libre es el gobernar, tanto en el ámbito doméstico, como en el político.

debe superar el ámbito de las actividades requeridas para la subsistencia, para poder autopoerse, es decir, determinar su carácter y la cualidad de la ciudad a la que pertenece. Por ello, la noción de *libre* está relacionada con el gobernar especialmente como *buen deliberante*. A continuación, en la segunda parte de esta tesis, se analizará la libertad en relación con la acción ético-política, fuera de *Política*. La acción libre, *ético-política-plena*, se fundamenta en la *razón como una facultad abierta a contrarios* (cf. Met., Θ , 2), pues está en el ámbito de lo que puede ser de diversos modos y procede de la elección que, como se verá a continuación, es deseo deliberado (así, el tópico de la deliberación es central para saber qué es la libertad; la deliberación es el proceso mediante el cual la razón sopesa los diversos modos de alcanzar los fines que se propone, y se encuentra entre el deseo y la elección, siendo ésta su fin y aquél su principio).

Parte II

La eleuthería fuera de Política

El concepto de libertad implícito en el de deliberación

o

la deliberación se ordena hacia el logro de la vida libre

Parte II

La eleuthería fuera de *Política*

El concepto de libertad implícito en el de deliberación

o

la deliberación se ordena hacia el logro de la vida libre

Introducción: ¿Por qué indagar lo propio de la deliberación fuera de “Política”?

La relación entre libertad y deliberación aparece, como se ha mostrado, en varias ocasiones a lo largo de *Política*; de hecho la tesis pretende argumentar que para Ar. la libertad es “deliberación plena” y que esto se manifiesta en el poder de auto-posesión propia del libre (a diferencia del esclavo). No obstante lo anterior la deliberación no se aborda con profundidad en *Política*, la pregunta que cabe hacer es ¿por qué si la libertad, como tema de *Política*, depende de la acción de deliberar, ésta no se aborda en dicha obra? Al parecer la única respuesta que se puede hacer dentro del mismo corpus del estagirita es considerar que si la deliberación es un tema específico de *Ética Nicomaquea*, y ésta, según las propias palabras de Ar., es un saber concerniente a política (cf., EN, 1.2, 1094 b 11-12³¹¹), lo que se diga sobre la deliberación en EN se puede y debe asumir en *Política*. De hecho, el último capítulo de EN repara en que el estudio *filosófico sobre las cosas humanas* «ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία» (EN, 10.9, 1181 b 15) que se ha iniciado en *Ética* debe continuar en el estudio de la *pólis* (cf. EN, 10.9, 1181 b 10-16) pues es en la vida de la comunidad donde se practica la virtud (cf. EN, 10.9, 1179 a 35-1180 a 25).

Aceptando lo anterior los conceptos éticos están implícitos en *Política*; y ésta indaga sobre las acciones éticas que lleva a cabo el hombre en su comunidad, mostrando que la acción política, siendo ella misma ética, se dirige o busca la felicidad. El que la felicidad sea el fin de la acción humana y que, en sentido estricto, alcanzar ésta implique la vida virtuosa según las afirmaciones de *Ética* y *Política* manifiesta con claridad la continuidad entre ambas obras. Aristóteles, tanto en EN como en Pol., afirma en reiteradas ocasiones que el fin de la vida humana es la felicidad, apuntando que el

³¹¹ Ar. indica que la supremacía de la *Política* sobre la *Ética* es porque aquella, a diferencia de ésta, produce el bien para muchos y no sólo a un hombre. De ahí que la indagación sobre el bien de la acción humana sea propiamente una indagación política «ἡ μὲν οὖν μέθοδος τούτων ἐφίεται, πολιτικὴ τις οὖσα» (EN, 1.2, 1094 b 11-12).

estudio filosófico de los “asuntos humanos” tiene por fin conocer teóricamente en qué consiste la virtud, para finalmente llevarla a cabo y, en consecuencia, alcanzar la verdadera felicidad³¹².

Quizá el concepto que más evidencia que los contenidos de EN están subsumidos en Pol. sea el de “justicia”, tema del libro V de EN. Es patente que la justicia es algo importante para la política; según Pol. la continuidad y la revolución de cualquier comunidad política dependen de si los ciudadanos y/o las facciones del pueblo se consideran a sí mismas como sujetos de injusticia o de justicia (según los estudios que realiza el estagirita sobre las 150 constituciones a lo largo de los libros IV, V y VI de *Política*):

- “La revolución, por tanto, tiene por causa la desigualdad” (Pol., 5.1, 1301 b 28)³¹³.
- “Todas las constituciones, por tanto, tienen cierto elemento de justicia, pero son deficientes con arreglo a un patrón absoluto; y por esta causa unos y otros, cuando no obtienen en la *politeía* la parte que estiman corresponder a las ideas que sustentan, promueven la revolución” (Pol., 5.1, 1301 a 36-39)³¹⁴

Y, también, porque la justicia, como aparece en EN, sería imposible de practicar fuera de una comunidad humana, pues el justo es aquel que practica la virtud *con los otros* (cf. EN, 5.1, 1129 b 35-1130 a 8). En consecuencia es posible afirmar que para estudiar lo que el estagirita dice sobre *las cosas humanas* se ha de tener en cuenta la continuidad entre *Ética nicomaquea* y *Política*.

Ahora bien, puesto que el hilo conductor de la presente investigación ha sido la categoría de “libertad” «ἐλευθερία» o “libre” «ἐλεύθερος» es conveniente informar al lector que este concepto es materia propia de *Política* y no de *Ética*. La pregunta que

³¹² Que la acción humana tiene por fin la felicidad es algo que se encuentra tanto al inicio de EN (cf. EN 1.1-1.2) como al final (cf. EN, 10.9)

³¹³ Por lo mismo parece ser que la igualdad es un requisito indispensable para mantener unida la ciudad; según Ar.: “Entre iguales, en efecto, la igualdad consiste en todos tengan lo mismo; y por otra parte es difícil que perdure una constitución organizada contra la justicia, ya que todos por todo el territorio formarán una causa común con los súbditos en el propósito de una revolución, y es imposible que quienes estén en el poder sean tantos que puedan dominarlos” (Pol., 7.13, 1332 b 28-32). Como bien anota Mulgan (2001): “the possibility of a better type of democracy in which its principles of equality are applied to the advantage of everyone, rich and poor alike” (p. 99).

³¹⁴ Para profundizar en este tema se pueden leer los primeros tres capítulos del libro VI de *Política* (1316 b 30-1320 b 15).

se formula en consecuencia es: ¿Por qué si la libertad es un asunto relativo a las “cosas humanas”, ésta no aparece propiamente en EN, a pesar de que lo que fundamenta la libertad es la deliberación -que sí aparece como tópico específico en EN? El porqué más inmediato que puedo esgrimir, y que me parece el más contundente, a partir de lo anteriormente expuesto, es porque para Aristóteles, a diferencia de los conceptos antropológicos-occidentales-contemporáneos, no todos los hombres son libres. Para el estagirita la libertad no es algo que le corresponda al hombre como un *deber* en términos universales como para Kant, sino, más bien, la libertad es un rol específico exclusivo de algunos dentro de la comunidad denominada *pólis*. Si bien en esta parte de la tesis se defiende que la *eleuthería* es la categoría antropológica última o más compleja a la que llega el estagirita, es innegable que dicha característica es restrictiva, es decir, que para nuestro autor únicamente se debe predicar de algunos hombres.

Otra razón que se puede argumentar, y que parte de la anterior, es subrayar que la libertad apenas es considerada como categoría filosófica por Ar. (y también por Platón), porque ésta comienza a aparecer como parte de “la realidad” en Grecia Antigua; por lo mismo se puede comprender que la libertad en el tiempo de Ar. aún no era un tópico central del pensamiento antropológico y ético³¹⁵, como lo es ahora. Muller (1993), quien tiene un artículo dedicado al concepto de libertad en Ar., considera que la libertad no es abordada como categoría filosófica en sentido estricto porque la libertad en el s. IV a. C. en Grecia se encuentra estrechamente vinculada con la democracia, que es considerada una forma corrupta de gobierno³¹⁶. Siguiendo este punto de vista se

³¹⁵ Inclusive, se podría decir que “libertad” será a partir de la filosofía antigua griega una categoría aporética que no será tratada con propiedad sino hasta la “modernidad madura”; siendo, quizá, sus principales estudiosos Kant, Fichte y Hegel.

La noción de libertad como algo común entre los hombres, es decir como una categoría “universal” parece tener su origen en la consideración paulina que aparece en la carta a Gálatas: “Para ser libres nos ha liberado Cristo. Manteneos, pues, firmes y no os dejéis oprimir nuevamente bajo el yugo de la esclavitud” (Gal., 5, 1-2); la tradición paulina al respecto parece tener connotaciones judías y romanas. Ahora bien, a pesar de que estos principios cristianos fueron en cierto momento causa emancipadora de movimientos sociales en la antigua Roma, posteriormente la institucionalización de la Iglesia vería esta “libertad” como propia de “otro mundo”; así la libertad en cierto modo fue rezagada, filosóficamente hablando, pues se entendió como una “liberación que viene de Cristo”. No obstante lo anterior, a partir de ese momento la libertad paso a ser parte de las categorías indagadas filosóficamente y un ideal constante de todos los pobladores de Europa (mismo que se mantiene hasta nuestros días, aunque, cierta y peligrosamente, de manera frágil). El que, como acabo de afirmar, la libertad sea argumentada filosóficamente hasta la madurez de la modernidad nos permite ver la dificultad de esta categoría. Quizá también debido a esto es una categoría que suele excluirse, al menos parcialmente, en los estudios de la filosofía antigua.

³¹⁶ Muller (1993) afirma: “Association traditionnelle au temps d’Aristote, du moins sous la forme de la liaison entre l’*eleuthería* et la démocratie” (p. 187). Aunque concuerdo con Muller en que no se ha de reducir el concepto de libertad al comportamiento de las democracias, él apunta que la libertad “carga” la connotación negativa de la democracia propia de la sociedad ateniense de la época. Esta idea, me parece,

podría sostener que libertad aparece vinculada a deliberación de manera velada o negativa, porque aunque ambos conceptos estén implicados, la categoría de libertad tiene una connotación propiamente negativa que no sería propia de la deliberación³¹⁷. Sea cual fuere la causa precisa se debe afirmar que *libertad* es una categoría que se ha de estudiar en *Política* y que deliberación es un tema importante que aparece en EN, y que puesto que en *Política* se puede establecer un nexo esencial entre libertad y deliberación hay que averiguar qué es ésta para precisar qué es aquélla.

Otra cuestión que es importante ponderar es que Ar. considera que la *pólis* es la única comunidad que se define por ser de hombres igualmente libres. Según Ar., como se ha visto con anterioridad, únicamente la *pólis* ha llegado a un modo de vida autosuficiente donde los ciudadanos (inclusive la mayoría de éstos) pueden llegar a determinar la cualidad de su ciudad y su *carácter*. En este sentido el hombre es un ser con capacidad para tornar algo indeterminado en determinado a partir de la deliberación y del pensamiento; a esta capacidad es a la que Ar. denomina libertad.

La libertad por tanto es un poder del hombre que se funda en la capacidad innata racional, pero que se ha de fomentar en la educación desde la infancia y se ha de poder ejercer en la comunidad política. Esta capacidad, como se ha visto, no se identifica propiamente con la virtud, pero, en su situación ideal, coincide con la misma. La virtud del libre, a comparación de un hombre no-libre, es más plena porque es un logro consciente donde quien realiza la acción se reconoce como fin de la misma.

Ahora bien, si el hombre libre es el único capacitado para la vida política, el más apto o el mejor dispuesto para realizar acciones-ético-políticas, y busca la felicidad como fin de la acción humana, pero no se identifica con el virtuoso *per se* cabe la pregunta ¿hasta dónde la plenitud del libre depende de la *phýsis* y hasta donde de él mismo –y del modo de ser de la ciudad en la que vive-? Ya que la pregunta en realidad conduce a admitir que la noción de *phýsis* es insuficiente para explicar la acción humana, y que *phýsis* y cultura son para la comprensión antropológica categorías más

tiene sus sólidas raíces, más que en el texto de *Política* o de EN, en el claro rechazo que tiene Platón por el sistema democrático (cf., *República VII*), y en el énfasis que ha hecho los estudiosos de Platón denominados como “esotéricos”, pues, según la opinión de, la filosofía de Platón era esotérica por las ideas antidemocráticas de la Academia, cf., Gaiser (1980), p. 5-37.

³¹⁷ Es decir, cuando Ar. aborda el tema de la deliberación en EN –y, también, en PH 9- no lo hace como una categoría restrictiva, sino que queda como un proceso racional inevitablemente ligado a la acción ética; en consecuencia, en primera instancia, no se podría decir que según EN se pueda ver de manera contundente que la deliberación es una categoría restrictiva ontológicamente hablando (es decir, que no se pueda predicar de todos los hombres). No obstante si el culmen de EN es *Política* se ha de asumir que la deliberación en sentido pleno es propia únicamente de los hombres libres.

coyunturales que yuxtapuestas en el pensamiento de nuestro autor, se sugiere que el hombre en el pensamiento aristotélico constituye un caso único o *sui generis*, pues es el único ser que se puede apartar del fin que le corresponde a su naturaleza, es decir, el hombre mismo puede obstruir su virtud y, por tanto, su felicidad (no obstante, no pueda dejar de desear la felicidad³¹⁸).

Esta particularidad del hombre es hasta cierto punto una excepción a la comprensión teleológica aristotélica, pues siendo el ser vivo terreno que teniendo mayores capacidades se puede apartar de su fin; y digo “hasta cierto” punto porque aun cuando el hombre actúe viciosamente, lo hará buscando la felicidad y un cierto bien, aunque sepa que éste en comparación con otro bien es menor y que, por tanto, se afirme que la acción viciosa puede ser elegida con conocimiento de causa. Según Ar. “ninguna de las virtudes éticas se producen en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre” (EN, 2.1, 1103 a16), por tanto, en el pensamiento del estagirita no hay un modelo de hombre bueno o virtuoso resultado de la conformidad de la acción con la naturaleza. Asimismo puesto que para Ar. “en nuestro poder está la virtud e igualmente el vicio” «ἐφ’ ἡμῖν δὴ καὶ ἡ ἀρετὴ, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία» (EN, 3.5, 1113 b 6-7) y “en nosotros estará ser hombres de bien o perversos” «ἐφ’ ἡμῖν ἄρα τὸ ἐπιεικέσι καὶ φάυλοις εἶναι» (EN, 3.5, 1113 b 13-14), la bondad y la maldad no surgen en el hombre por naturaleza, sino por elección (no obstante la elección sea posible a partir de la naturaleza humana).

En consecuencia, aquello que depende de nosotros «ἐφ’ ἡμῖν», es decir, aquello que está en el poder del ser humano, puede ser de diverso modo (el hombre al poder determinarse a sí como virtuoso y vicioso, permite sostener que el ser humano puede acercarse o alejarse de su fin, a saber, la felicidad). El que haya algo en la realidad que dependa del ser humano tiene perfecta concordancia con la cualidad antropológica de la

³¹⁸ En este sentido parece ser que en la acción humana hay una teleología abierta, pues aunque *por naturaleza* el hombre busca la felicidad, el ser humano se pregunta inevitablemente *qué es ésta*, cuestión que ha de ser respondida desde el pensamiento discursivo y la deliberación. La acción humana ocupa desde el *De anima* un lugar singular que es aporético dentro de la filosofía aristotélica como apunta H. Richardson (1996): “The *special case* of human action is the context in which the otherwise rather elusive difference between D and G matters most. Much of my argument has aimed at minimizing the distance between the way Aristotle would account for human action and the way he would account for animal movement generally. Human deliberative capacities mark a departure not because they introduce a new relation to the good, but because they involve abilities to make explicit comparisons and to follow inferences in a way that allows agents to deal rationally with conflicts among different aspects of their good” (p. 399).

libertad; ser libre, o sea ser dueño de sí mismo, poder determinar el carácter y la cualidad de la *pólis* en la que se vive, es posible porque hay algo indeterminado dentro del cosmos que depende del hombre. El que algo dependa del hombre y que éste lo sepa de tal manera que considere que debe ejercer por sí mismo dicho poder es lo que se entiende por libertad (por ello, como se ha visto para Ar. lo propio de los libres es demandar no ser sometidos a gobierno despótico alguno).

Teniendo en cuenta lo anterior, es sugerente preguntarse cuál es el lugar del hombre dentro de la comprensión aristotélica del cosmos; el texto más ilustrativo al respecto se encuentra en *Metafísica* Θ cuando Ar. afirma que las potencias se dividen en racionales e irracionales y que “las racionales pueden producir ellas mismas los efectos contrarios” (Met., Θ, 2, 1046 b 5-6). Así, dentro de la propia comprensión metafísica aristotélica se dice que las potencias racionales constituyen un caso único por poder producir contrarios. Puesto que estos contrarios producidos por la razón se refieren a la acción humana, he considerado importante analizar el caso de la razón como facultad de contrarios como un fundamento metafísico importante para comprender mejor la libertad; pues, como se profundiza en los tres últimos capítulos de esta tesis, la deliberación versa sobre lo que puede ser de otra manera (es decir, está abierto a lo contrarios) y el ejercicio de la libertad se funda en la *diánoia* y la *boulē*. En consecuencia, el primer texto que se analiza para determinar qué es la libertad fuera de *Política* será *Metafísica*, Θ, para después dirigirse al tema de la deliberación que aparece propiamente en EN.

Antes que nada, cabe señalar que en EN se estudia un término muy cercano a libertad, a saber, la “liberalidad” «ἐλευθεριότης», la cual es definida como “el término medio respecto de las riquezas” (EN, 4.1, 1119 b 24-25). Si bien el libre «ἐλεύθερος» no se identifica con el liberal «ἐλευθέριος», la liberalidad se comprende también como una virtud que concuerda con el espíritu propio del libre (cf. Pol., 8.2, 1337 b 4-13; *supra*, cap. 4). Este último concepto es trabajado en *Política* en el libro VIII cuando Ar. habla sobre el tipo de educación de la ciudad ideal, por tanto, el concepto de *liberalidad* de *Política* asume y supera lo dicho en EN. Aunado a lo anterior es interesante reparar que cuando el término *eleuthería* aparece en sentido

estricto en EN lo hace tangencialmente y se refiere a cuestiones políticas relativas a la justicia (tópico del libro V)³¹⁹:

- “Todos reconocen que lo justo en las distribuciones debe ser conforme a cierto mérito; sólo que no todos entienden que el mérito es el mismo. Los partidarios de la democracia entienden la libertad «ἀλλ’ οἱ μὲν δημοκρατικοὶ ἐλευθερίαν»; los de la oligarquía lo ponen en la riqueza o en el linaje; los de la aristocracia en la virtud” EN, 5.3, 1131 a 24-29
- “Pero no debe ocultársenos que lo que indagamos es tanto lo absolutamente justo como lo justo político, o sea lo justo entre los asociados para la suficiencia de la vida, y que son libres e iguales «ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἢ κατ’ ἀναλογίαν ἢ κατ’ ἀριθμόν», bien sea proporcional o numéricamente. De manera que entre quienes esto no se cumple, no habrá en sus relaciones mutuas justicia política, sino una especie de justicia y por semejanza. Lo justo, en efecto, existe sólo entre hombres cuyas relaciones mutuas están gobernadas por la ley (...) Por este motivo no permitimos que gobierne el hombre, sino la ley, porque el hombre ejerce el poder para sí mismo y acaba por hacerse un tirano” (EN, 5.6 1134 a 26-31 -...-1134 b 1)

Además estas afirmaciones también están contenidas con mayor detenimiento en *Política*. Ar. manifiesta en *Pol.* que la característica hegemónica de la democracia es la libertad (cf. *Pol.*, 6.1, 1317 a 40-1318 a 6-10) e indica que la comunidad política, y su justicia por tanto, es la propia de libres e iguales (cf. *Pol.*, 2.1, 1261 a 18- 1261 b 9)³²⁰.

³¹⁹ Además de los dos párrafos que se exponen a continuación, existe otra cita de EN donde Ar. utiliza el término “libre”, al estudiar lo conveniente a la felicidad en el libro X de EN. Ar. afirma que la felicidad no se encuentra en los bienes aparentes (que causan cierto placer) ni en el ejercicio del poder:

“Se cree que estas diversiones atañen a la felicidad, a causa de que los que están en el poder emplean en ellas sus ocios. Más quizá no sea prueba bastante la conducta de tales gentes, porque no es en el ejercicio del poder donde residen la virtud y la inteligencia, de las cuales proceden los actos esforzados. No porque estos hombres –incapaces como son de gustar un placer puro y digno de un hombre libre «ἐλευθερίου» busquen refugio en los placeres del cuerpo, no por ello ha de pensarse que estos placeres son preferibles a otros” EN, 10.6, 1176 b 15-21.

³²⁰ “Así pues, y según lo hemos dicho con anterioridad en la *Ética*, la contraprestación igualitaria es la salvaguarda de la ciudad; principio que debe aplicarse aun entre libres e iguales, pues no es posible que todos manden a la vez (...) lo mejor evidentemente es que mandaran siempre los mismos. Pero donde esto no puede ser, a causa de ser todos los ciudadanos naturalmente iguales, y porque a sí mismo *es justo que todos tengan parte en las ventajas y desventajas del poder*, el régimen que más puede acomodarse a estas exigencias es que los gobernantes, reconociéndose iguales a los gobernados se retiren por turno del poder en el que han sido desiguales. Unos, pues, mandan y otros obedecen, como si alternativamente se convirtieran en otros; y, asimismo, aun entre los mismos gobernantes, unos desempeñan algunas

En éstas y otras afirmaciones se ratifica la continuidad entre *Ética nicomaquea* y *Política*.

Asumiendo lo anterior es lógico ver la exigencia de investigar sobre la deliberación en *Ética nicomaquea*. En ésta, la deliberación es tratada en un primer momento como elemento de la acción ética (EN, 3.3, 1112 a 20-1113 a 15), y después como virtud moral e intelectual pues la excelencia de la deliberación es la prudencia (EN, 6.5 1140 a 25-32; 6.9, 1142 b 30-35); en ambos textos la deliberación se comprende como un ejercicio intelectual que discurre sobre las cosas que pueden ser de diverso modo. En consecuencia, si la libertad en *Política* se define, particularmente, por implicar la capacidad deliberativa, ***al estudiar la deliberación en EN se puede comprender con mayor precisión en qué tipo de ejercicio discursivo se funda la libertad.***

Si bien *Política* es una obra donde Ar. estudia lo político no sólo en su aspecto ideal, sino también en su suceder posible-probable, el estagirita siempre insiste en que el estado ideal de la comunidad política sería aquel en el cual la *politeía* considerara como máxima virtud ciudadana al bien; es decir cuando la noción de se entendiera como *agathós* según se ha visto anteriormente (cf. PI, cap. 2, 2.2.2; Pol., 3.2, 1276 b 32-1277 a 24). Si bien el concepto de libertad se define, *grosso modo*, como auto-posesión a lo largo de *Política*, en el cuarto capítulo de este trabajo se ha podido vislumbrar que en cada uno de libros de Pol. se hace explícito que el ejercicio de la libertad se funda y depende de la deliberación. Por tanto, el carácter del libre ha de ser fruto del deliberar y, en su llamamiento a la excelencia, ha de dirigir su libertad hacia la prudencia (pues, la prudencia es la excelencia de la deliberación, y además, el libre virtuoso alcanza el máximo nivel de la auto-posesión, entendida ésta como autarquía, aproximándose, e inclusive en su caso identificándose, con el ser feliz).

Para Ar. la libertad viene a ser una capacidad humana política del individuo que tiene el poder de deliberar y ocio; por ello el ejercicio de la libertad está delimitado por una serie de condiciones comunitarias que van desde el cubrir las necesidades propias de la subsistencia, hasta la posibilidad de dedicarse, como libre, a la vida política o a la vida filosófica. Por tanto, la libertad no se considera como una capacidad antropológica

magistraturas y otras. De lo anterior resulta manifiesto que no corresponde a la naturaleza de la ciudad alcanzar la unidad que algunos pretenden, y que por el contrario destruye de las ciudades lo que se dice ser el mayor bien en las ciudades, cuando precisamente el bien de cada cosa es lo que asegura su existencia (Pol., 2.1, 1261 a 18- 1261 b 9. Las cursivas y negrillas son mías)

esencial y, por lo mismo, no se entiende como un derecho, sino como un ejercicio político del individuo que conforma un gobierno político específico. Según Ar. el gobierno político permite que los libres sean agentes de sí mismos y de la comunidad a la que pertenecen porque ellos *deliberan* en torno a su acción, a su carácter y a su *pólis*. Ahora bien, ya que el hilo conductor de esta tercera parte de la tesis es la deliberación, ésta se estudia no sólo en EN, sino, también, en PH c. 9, pues, como se verá, la deliberación es un ejercicio discursivo sobre las cosas que pueden ser de otra manera y que son futuras, y PH 9 indaga precisamente sobre los juicios que conforman la deliberación, *ergo*, de la deliberación misma.

Así puestas las cosas, en esta parte de la tesis se profundiza cómo el hombre es el único ser corruptible con una facultad abierta a los contrarios (lo cual permite afirmar que hay un fundamento ontológico de la libertad). Una vez hecho esto, se aborda de lo concerniente a la deliberación para, finalmente, reparar en cuáles son las consecuencias para poder determinar la categoría “libertad” en Ar. Para hacer esto, se ahonda en el tema de la deliberación; primero considerándola dentro de los elementos de la acción; segundo, determinando qué se puede entender por ella, esto se hace a partir de los textos que se abocan a la deliberación, a saber, EN del 3.1-3.3 y PH 9; tercero, viendo cómo la deliberación en su uso excelente es la prudencia, y como ésta, se refiere a la bondad humana o a la vida en conformidad con la virtud moral. Ahí mismo, en el último capítulo de esta parte se podrá constatar cómo la filosofía, particularmente la sabiduría primera, es una *ciencia libre propia de libres* porque es la actividad del pensamiento que tiene más carácter de fin, y por tanto, es la que manifiesta con más claridad que el hombre se auto-posee mediante la deliberación, es decir, la filosofía vendría a ser la actividad más libre a la cual únicamente el hombre libre se puede dedicar (valga la redundancia).

Capítulo I

La razón como facultad abierta a contrarios explica y fundamenta las acciones alternativas y, en consecuencia, la capacidad de auto-posesión de los libres; la expresión de la libertad desde el concepto de la razón como potencia abierta a los contrarios, Metafísica, Θ.

1. Las acciones alternativas, lo contingente o posible que está bajo el poder del hombre

Las acciones alternativas son una clara muestra de la libertad porque se refieren a los posibles modos diversos de actuar que se propone el hombre para alcanzar un fin. Para Aristóteles, el hombre, al igual que todo lo que tiene naturaleza, sólo pasa de lo indeterminado hacia lo determinado a partir de un fin. Pero sólo la razón, capacidad del ser humano, está abierta a los contrarios de manera electiva, y por ello sólo las acciones humanas pueden determinarse de manera diversa o, inclusive, contraria. Así un individuo “x” puede, buscando alcanzar “y”, proponerse los medios “a”, “b”, “c” y “d”, siendo éstos queridos por “x” a causa de “y”, “x” indaga sobre las conveniencias propias de cada una de las alternativas eligiendo, si es que piensa adecuadamente, aquella que sea *la mejor* para alcanzar “y”. La diversidad entre “a”, “b”, “c” y “d” es lo que permite afirmar que en el actuar del hombre se puede hablar de “acciones alternativas”. Esto es muy importante porque gracias a que el hombre tiene ante sí formas alternativas o diversas de actuar, que puede ser dueño de sí (de hecho, tener *posibilidades* para ser de un modo u otro depende de que la razón sea capaz de ofrecer o vislumbrar cosas posibles para aquel que piensa y delibera, es decir, para el libre).

Como se ha visto, en la primera parte de esta tesis, la *eleuthería* en *Política* se entiende como una capacidad humana que implica capacidad intelectual completa, específicamente *diánoia* y ³²¹. Estas características, que son denominadas por el estagirita como *lógos arkhitéktōn*, posibilitan que un ser humano se posea a sí mismo y no a otro. Así, mientras el esclavo, por carecer de razón arquitectónica, no puede determinarse a partir de su razón³²², el libre se auto-posee porque se determina a sí mismo. En consecuencia, la razón arquitectónica tiene los

³²¹ O de manera excelente como se ha indicado al estudiar el libro I de *La política* (Pol., 1.5, 1260 a 14-16; cf., PI, cap. I, 2.2).

³²² Pues como se ha dicho al abordar el tema de la esclavitud el esclavo únicamente participa de la razón (Pol., 1.5., 1260 a 1-1260 b 10; cf. PI, cap. 1, 2.2).

elementos suficientes para ser principio directivo y agente del carácter del libre y, también, de la ciudad específica donde éste viva (así, gracias a que las acciones son alternativas se puede decir que el libre es de un modo según su elección porque en un tiempo *tenía diversas alternativas de acción*, frente a las cuales prefirió y eligió una gracias a un proceso racional).

Cuando, en la primera parte de esta tesis, se estudia la relación entre libertad y ciudadanía (cf., PI, cap. II, 2.2), se advierte no sólo que el ciudadano al poder participar del gobierno de la ciudad ejerce su libertad, sino también que la libertad de los libres (valga la redundancia) determina cualitativamente la ciudad a la que pertenecen dichos ciudadanos (por tanto el modo de ser específico de una *pólis* es un logro de las acciones alternativas en cuanto dicha comunidad, al igual que un hombre libre, *puede* ser de diversas formas). En este mismo contexto, se argumenta que la determinación de la ciudad viene a ser la de un espacio específico donde la libertad del individuo puede ser fortalecida u obstaculizada como capacidad para ser *sí mismo*, o si se prefiere, *de sí mismo*.

La libertad se ha de entender como una capacidad humana para determinar aquello que antes no se encontraba determinado. Al parecer la determinación del hombre o de la ciudad resulta de la acción humana, y es posible gracias a una cualidad que el estagirita sólo reconoce como una cualidad antropológica, a saber, la libertad³²³. La libertad se refiere a la capacidad de auto-posesión propia del hombre –y en cierto modo de Dios- que escapa de los demás seres de la naturaleza. Ahora bien, concediendo que el estagirita conciba a Dios como libre, en cuanto Dios es un fin pleno y perfecto por y para sí mismo –pues Dios es siempre el que es eternamente, cf. Met., A, 1072 b 25-30-, la libertad de Dios y del hombre sería fundamentalmente diferente. La libertad de Dios sería absolutamente necesaria y se referiría propiamente a poseerse de manera perfecta; la libertad en Dios no sería una capacidad para determinarse de un modo u otro, pues Dios, como ser perfecto es algo absolutamente determinado. A diferencia la libertad del hombre implica comprender que éste se auto-posee o es dueño de sí mismo en la medida en que él es principio de su carácter y de la cualidad de su ciudad; es por

³²³ Ar. juzga que es libre aquello que es fin por y para sí mismo; por lo mismo, juzga el estagirita la única ciencia libre es la Metafísica (o sabiduría primera) porque estudia a Dios. Ahora bien, si libre es aquello que es para sí mismo fin, entonces, Dios, tal y como lo concibe Ar., sería también libre; así, mientras la naturaleza humana es esclava en varios sentidos Dios sería libre porque se auto-posee y, también, porque es perfecta inteligencia, cf., Met., A, 982 b 25-30).

ello que la libertad permite que el hombre se determine de un modo u otro al tener frente a sí maneras alternativas o diversas de actuar (así, la libertad humana ratifica que la acción, ontológicamente hablando, caiga dentro del ámbito de las cosas *no necesarias* –o posibles- que dependen del ser humano).

Las cosas que son posibles «τὰ ἐνδεχόμενα» en el ámbito de la acción humana se consideran como *no necesarias* o contingentes, pero no sólo porque se refieren a algo que puede pasar de lo indeterminado hacia lo determinado (es decir, de la potencia al acto), sino también porque su modo de determinación puede ser *de diverso modo* a través de la *elección*; es decir porque están bajo el poder de nosotros «ἐφ' ἡμῖν». El que las cosas puedan pasar de lo indeterminado a lo determinado no es razón suficiente, ontológicamente hablando, para hablar de libertad; v. g., el que la semilla pueda o no devenir árbol no hace de este fenómeno “algo libre”, y esto es porque tal devenir no tiene por principio la elección. Que el hombre se pueda determinar como virtuoso o vicioso mediante la elección muestra que el ámbito de lo indeterminado que le compete determinar al hombre es algo no-necesario o, si se prefiere, contingente que está en el poder del hombre determinar de un modo u otro (y a este poder, el de elegir un modo “alternativo” a otros determinando lo humano de un modo y otro, es al que precisamente se denomina libertad).

En el denominado “poder de deliberación y de elección” es donde el hombre se erige como principio de sí mismo, de su carácter y su determinación particular: donde el hombre se afirma como *libre*. Por esto último, es inevitable admitir que es posible decir que en la filosofía del estagirita el ser humano constituye un caso único dentro del espectro de la *phýsis*³²⁴.

Es gracias al pensamiento en torno a las diversas posibilidades, es decir, a la deliberación y a la elección que el hombre es y se conoce “libre”, pues se determina a sí mismo de un modo u otro (y, también, se podría decir, determina cualitativamente la ciudad o la comunidad en la que vive). Ahora bien, el que la acción sea para el hombre algo alternativo se debe a que las cosas humanas son cosas posibles «τὰ ἐνδεχόμενα» que dependen de nosotros «ἐφ' ἡμῖν», es decir del hombre.

³²⁴ Como ya se ha mencionado en la introducción de esta segunda parte, cf. PII, Introducción. Para ahondar en *phýsis* como categoría problemática se puede consultar el artículo de Lloyd (1993) y el de Keyt (1991); estos textos se ha trabajado en el primer capítulo de esta tesis (cf., PI, cap. I, 3.2.1, notas 31 y 32).

Así el que el hombre pueda determinarse a sí como vicioso o virtuoso (cf., EN, 3.5, 1113 b 6-14), es porque tanto el actuar bien como el actuar mal son alternativas que dependen de él (y que son determinadas hacia un modo u otro mediante el pensamiento y la deliberación –características distintivas del libre). Si bien la naturaleza humana no determina al hombre como virtuoso o vicioso, sí parece enfrentar al hombre, éticamente hablando, a la inevitable determinación de su carácter como una persona viciosa o virtuosa; por ello la virtud y el vicio son alternativas que el hombre ha de determinar a partir de actuar o no conforme con el mejor bien. Ahora bien, el que la razón tenga la capacidad para determinar el carácter del hombre hacia el bien o hacia el mal, hacia la virtud o el vicio, implica que ésta es una potencia abierta a los contrarios, afirmación que el estagirita realiza en *Metafísica* Θ, 2. Asimismo el que el hombre elija, por estar bajo su poder, la determinación de su carácter y de su ciudad hacia la virtud o el vicio muestra que éste es dueño de sí mismo, es decir libre. Por lo anterior es sostenible afirmar que el fundamento de la libertad, y por tanto de las acciones alternativas, desde las categorías metafísicas está en la consideración de la razón como una facultad abierta a los contrarios; tema que se aborda a continuación.

2. La razón como una facultad o potencia de contrarios

En este punto se estudia la fundamentación metafísica de las acciones alternativas³²⁵. Cabe mencionar que el afirmar que las potencias racionales son las únicas abiertas a contrarios tiene una evidente relación con EN. La contrariedad en la acción humana es evidenciada a lo largo de EN, la referencia mencionadas en el párrafo anterior del libro III de EN indica que el hombre es responsable de su virtud y de su vicio (siendo éstos contrarios). Asimismo EN 6.2 se afirma: “Lo que la afirmación y la negación son en el pensamiento «ἐν διανοίᾳ», son en la tendencia la prosecución y la fuga” (EN, 6.2, 1139 a 21-23) y “el pensamiento teórico que no es práctico ni

³²⁵ A su vez este mismo texto servirá para relacionar a la razón como libertad también con el uso estrictamente teórico de la razón, en el propio Aristóteles. La libertad en relación con el pensamiento teórico se puede observar particular y especialmente en la *Metafísica* por dos razones explícitas en *La Metafísica* de Aristóteles (1) porque Dios es libre y la *Teología o Sabiduría primera* (como le llama el estagirita) estudia a Dios y (2) porque, en concordancia con su objeto de estudio, la *Metafísica* es una ciencia libre realizada por libres; además de lo anterior, el que la razón sea una facultad de contrarios y que esto se aprecie mediante la verdad o la falsedad de los argumentos, quiere decir que el hombre porque puede, y es libre para hacerlo, puede buscar llegar a la verdad *versus* la falsedad (en ese sentido el indagar los argumentos verdaderos en relación a algún tópico, o, inclusive, el tratar de mostrar la falsedad de un argumento, es también un modo en el que se manifiesta la libertad).

productivo, su estado bueno o malo son la verdad y la falsedad” (EN, 6.2, 1139 a 26-29)³²⁶; siendo contrarios (1) la afirmación y la negación, (2) la prosecución y la fuga, (3) el estado bueno y el malo de la razón y (4) la verdad y la falsedad³²⁷. La razón es estudiada como la única potencia de contrarios en el capítulo dos de libro Θ de *La metafísica*. Para entender esto me he de detener, aunque sea brevemente, en considerar qué es lo que Ar. entiende por potencia, y, por esto mismo, se mencionará a veces “acto”, en cuanto que aquélla se define de algún modo por contraste con éste.

2.1. La potencia

Aristóteles define la potencia como “un principio de cambio que radica en otro o en cuanto es otro” (*ἡ ἐστὶν ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἡ ἄλλο*) Θ , 1, 1046 a 10-11³²⁸. La potencia, en cuanto que es principio, se entiende como el origen³²⁹ desde el cual se da un cambio, y puesto que el cambio es “la transformación a partir de un sustrato hacia un sustrato” (F., V, 229 a 32 - 229 b 1)³³⁰, se implica que la potencia, como origen del cambio, se debe encontrar, tanto en aquel punto desde el cual se origina el cambio, como en aquel sustrato en el cual el cambio se realiza. Que el cambio sea la transformación de un sustrato hacia otro sustrato, quiere decir que en la realización del cambio hay un principio de transformación y hay algo que queda transformado, y que ambas cosas *son* algo. Es decir, la potencia proviene de cierto acto y una vez concluida termina en acto (y, claro está, deja de ser potencia).

La comprensión de potencia como *principio del cambio de otro en cuanto que es otro*, permite distinguir entre un principio que realiza “el cambiar” «ποιεῖ», y otro

³²⁶ Ambas citas se pueden relacionar con claridad con el capítulo 10 del libro Θ de *Metafísica*; para reparar en esto se puede consultar la cita 28 del presente capítulo (*vid infra*, p. 201).

³²⁷ Aunado a lo anterior, cabe mencionar que para Aristóteles el uso de la razón potencia la capacidad de bien y de mal: “el incontinente y el malo podrán alcanzar con el razonamiento el resultado que como debido se propongan; de modo que habrán deliberado correctamente, pero habrán obtenido de hecho un gran mal” (EN, 6.9, 1142 b 18-21).

³²⁸ Esta es la misma definición que Ar. da de “potencia” en el cap. 12 del libro Δ , de *La metafísica*.

³²⁹ A partir de este momento utilizaremos “origen” para explicar qué se entiende por principio, esto para seguir con la comprensión aristotélica, pues el estagirita afirma que “a todos los [sentidos de] principios es común ser lo primero desde lo cual algo es, se hace o se conoce” (Met., Δ , 1, 1013 a 17-19) y lo primero desde lo cual se puede entender como “el origen”.

³³⁰ Ross (1996), convenientemente a mi parecer, define el cambio como “la actualización de aquello que está en potencia, en cuanto lo está” (“the actualisation of that which is potentially, as such”), p. 83 (para profundizar en el tema del cambio cf. *Física*, III, c. 1-3)

principio que lleva a cabo “el padecer” «*πάσχω*» de dicha realización. En consecuencia, la potencia como origen del paso de un contrario a otro (o de un estado a otro, o de un extremo a otro, etc.) permite distinguir una potencia activa (que es principio del cambio en cuanto que “lo hace”) y una potencia pasiva (que es principio del cambio en cuanto que “lo recibe o padece”), aunque ambas potencias en cualquier cambio se encuentre implicadas. Esto último es lo que permite comprender que Aristóteles afirme que: “Está claro, por consiguiente, que en cierto sentido es una misma la potencia de hacer y la de padecer una acción, (...) en cuanto unidad natural, ningún ser padece la acción de sí mismo, ya que es uno solo y no otro” (Met., Θ, 1, 1046 a 16-1046 a 29).

Aunque es posible distinguir entre la “potencia activa” y “la potencia pasiva”, el principio del cambio de otro en cuanto que es otro, es la misma. Esto ocurre así por dos motivos: (1) porque para que haya potencia de hacer (o sea, activa) es necesario que exista algo que pueda recibir dicha acción, es decir que la padezca (potencia pasiva), y (2) porque la concurrencia de la potencia activa y de la potencia pasiva es lo que propiamente origina “el cambio”.

En consecuencia, en el cambio la potencia de hacer y de padecer una acción es la misma porque, ya sea el “agente”, ya sea el “paciente”, cada uno es principio del cambio de otro en cuanto otro. La potencia pasiva es aquella que recibe la acción del cambio de otro principio, y ésta es la potencia propia de la materia (aquello “en lo” que se genera o produce el cambio). La potencia activa es aquella que dadas sus cualidades, hábitos o capacidades tiene el poder de “actuar” sobre algo en “lo cual” se realiza el cambio.

Ahora bien, en la concurrencia de la potencia activa y la potencia activa se comprende el cambio. Éste puede ser un cambio accidental o un cambio substancial; se entiende el cambio accidental cuando un ser continúa siendo «dicho qué»³³¹ aunque sufra algún tipo de modificación, por ejemplo, cuando se cambia el color de una pared; el cambio substancial es aquel en el cual, dado el cambio, el qué del ser queda privado y comienza o se genera otro ser, como cuando al quemar una hoja surge carbón³³². Esta

³³¹ Es decir durante la sucesión temporal en la que transcurrió el dicho ser su cambio se mantuvo la misma determinación substancial u óptica (o sea, mantuvo su misma esencia).

³³² De este modo los principios del cambio son “la materia, la forma y la privación”; la potencia para ser otro radica en la materia. “Tres son, pues, las causas y tres los principios: dos constituyen la contrariedad, de la cual es un miembro el enunciado y la especie, y el otro, la privación. El tercer principio es la materia. A continuación diremos que no se generan ni la materia ni la especie; me refiero a la materia y a

diferencia es importante porque la potencia para *ser* otro radica propiamente en la potencia pasiva de la materia, pero no en la forma como principio de determinación del qué de un ser en específico, es por ello que en esta cita Ar. indica que “en cuanto unidad natural, ningún ser padece la acción de sí mismo, ya que es uno solo y no otro”. En esta afirmación Ar. ya no habla de la potencia sino que afirma que lo que ya es algo completo en sí mismo ya no puede actuar más o padecer más para ser lo que es, pues lo es de manera perfecta, suficiente o completa, v. g. un árbol no necesita recibir de “otro” la perfección de ser árbol en cuanto árbol, puesto que “ya lo es”, y por tanto es incorrecto pensar que el árbol tiene potencia para ser árbol, además el “árbol” no depende de cosa exterior alguna o de consideración de sí mismo como “otro”. Claro está que en el caso de la semilla en relación con el árbol no ocurre igual, pues la semilla “padece” la acción de los nutrientes que permiten que la semilla deje de ser semilla y devenga en planta, pero en este caso sí hay cambio, mientras que en el caso del árbol, en cuanto árbol, no lo hay. Los seres por sí mismos, y en relación consigo mismos (es decir, en cuanto que son un qué), no están en potencia (sino en acto³³³). En consecuencia, (1) la potencia procede siempre desde un acto y, a su vez, culmina en cierto acto, (2) la potencia, como capacidad de cambio, se comprende desde lo indeterminado hacia lo determinado, o bien, desde lo no actualizado hacia lo actualizado.

No obstante lo anterior, y por ser conveniente al presente estudio, se ha de distinguir con propiedad entre la potencia que se dirige a una determinación ontológica, es decir, a un cambio substancial, y la que se dirige a una determinación cualitativa, es decir, a un cambio accidental. Pues la razón como potencia de contrarios, en especial en lo referente al comportamiento ético y a la determinación del carácter de un hombre (o también, como se ha mencionado, de una ciudad o comunidad), se ha de comprender como una potencia que permite en el ámbito de la acción o de lo *práxico* cambios cualitativos en el ser humano (pero no substanciales u ontológicos). En consecuencia,

la especie últimas. Pues todo lo que cambia es algo y es cambiado por algo y hacia algo. Aquello por lo que cambia es el primer motor; lo que cambia es la materia, y aquello hacia lo que cambia, la especie” (Met., Λ, 2-3 1069 b 34-1070 a 1)

³³³ Es por esto que para explicar la potencia para el cambio substancial Ar. afirma que el principio potencial del cambio para *ser otro* no está en la determinación de la cosa, es decir en la forma o en lo que la cosa es, sino en aquello que *puede sufrir la privación de la forma*, es decir, es “la materia” de “la cosa determinada” la que permite la corrupción y la generación (Met., Λ, 2), pero la forma substancial por sí misma no tiene potencia para dejar de ser lo que es, puesto que es de manera plena (es por esto que en la substancia, a diferencia de los accidentes, ni existen los contrarios, ni hay más o menos –Cf. *Cat.*, c. 5).

las acciones alternativas se muestran como diversas opciones para el ser humano porque, como se ve a continuación, éste tiene una capacidad abierta a los contrarios.

La razón como poder en el hombre manifiesta una cualidad activa y pasiva porque el ser humano es principio y fin de su acción; la razón se muestra como potencia activa por ser principio de la determinación del carácter del libre y del modo de ser de la ciudad (determinación que es elegida en medio de muchas opciones que son entre sí más o menos contrarias); al mismo tiempo, se entiende la razón como una potencia pasiva porque el hombre puede ser conducido a determinarse de un modo u otro (ya sea por otros hombres, como ocurre en el caso de la educación y de la convivencia cívica; ya sea por sí mismo, pues el hombre al ser principio y fin de su acción, se determina a sí mismo y, en cierto modo, también, perfecciona su capacidad racional -de ahí que el ser humano se pueda auto-poseer y ser libre). Pasemos ahora a indagar lo propio de la razón como la única facultad abierta a contrarios, lo que a mi juicio manifiesta con más claridad que el hombre es un caso *sui generis* en la comprensión cósmica del estagirita.

2.2. *La razón, potencia de contrarios en “Metafísica”, Θ, 2.*

Puesto que toda potencia es “soportada” por algo que es un “qué” en acto, todas las potencias tienen su límite en el propio acto o “qué” que la sostienen. Ahora bien, independientemente de si el cambio es substancial o accidental, la potencia para el cambio no es absoluta; así mientras un escritorio de madera tiene potencia para ser leña, uno de metal no la tiene, y, de igual modo, análogamente hablando, mientras los demás animales no pueden determinar su carácter, el hombre sí tiene la potencia de determinarse como virtuoso o vicioso porque es racional. Debido a esto es que los diversos tipos de potencia se relacionan con los diversos tipos de actos:

“Puesto que en las cosas inanimadas hay tales principios es decir las potencias], y otros en las animadas y en el alma, y, del alma, en la parte racional, es evidente que también de entre las potencias unas serán irracionales y otras racionales. Por eso todas las artes y las ciencias productivas son potencias, puesto que son principios productores de cambio que radican en otro en cuanto otro” (Met., Θ, 2, 1046 a 35-1046 b 5).

Todas las potencias *son principios de cambio de otro en cuanto que están en otro*. De acuerdo con esta definición las potencias originan un cambio desde un ser que

“ya es”, pero originan algo que “aún no era” hasta que fue “puesto en el ser”, claro está, por la potencia. V. g., la potencia de construir del arquitecto “es” en cuanto que está soportada por el arquitecto, aunque únicamente se muestra cuando éste propiamente construye; ahora bien, la actividad de “estar construyendo una edificación” implica que hay algo desde lo cual surge la edificación que no era edificio, pero que tenía potencia *para serlo*, ya como una potencia pasiva en el caso del material de construcción, ya como una potencia activa como el constructor que origina la edificación (en cuanto que ordena “la materia”, de acuerdo con “una forma”, para cumplir un fin). Discernir sobre la cualidad de la potencia en dependencia de la determinación del ser que la tiene, depende del tipo de cambio que genere la potencia.

Lo anterior permite comprender que cuando Ar. distingue entre las potencias racionales y las no-racionales su principal argumento es establecido desde los diferentes cambios que suscitan las diversas potencias. En consecuencia las potencias racionales se muestran en los cambios que surgen desde “las artes y las ciencias productivas” (porque son principios de cambio de otro, en tanto que otro). A esto Ar. añade que: “las racionales³³⁴, todas pueden producir ellas mismas los efectos contrarios³³⁵, pero las irracionales se limitan a uno; por ejemplo, el calor sólo puede calentar, mientras que la Medicina puede dañar o curar” (Met., Θ, 2, 1046 b 5- 7). Es interesante, y conveniente a mi juicio, reparar aquí en la analogía de este último texto con el de EN, 2.1, 1103 a16-27:

“resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se producen en nosotros por naturaleza, puesto *que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre*. Así la piedra se mueve por naturaleza hacia abajo, no podría ser acostumbrada a moverse hacia arriba, aunque se intentará acostumbrarla lanzándola hacia arriba innumerables veces; ni el fuego, hacia abajo; ni ninguna otra cosa, de cierta naturaleza, podría acostumbrarse *a ser* de otra manera. *De ahí que las virtudes no se produzcan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que nuestro natural puede recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre*” (EN, 2.1, 1103 a16-27. Las cursivas son mías)

³³⁴ El término griego para hablar de las “potencias racionales” es *lógos*, lo cual apela a la explicación, es decir las potencias que son producto de la “explicación” (del raciocino) son las denominadas “potencias racionales”. Aunque quizá esta apreciación sea de poca importancia, considero que sirve para profundizar en cómo la naturaleza del *lógos* es la causa de que las “potencias racionales” puedan producir efectos contrarios.

³³⁵ «καὶ αἱ μὲν μετὰ λόγου πᾶσαι τῶν ἐναντίων αἱ αὐταί, αἱ δὲ ἄλογοι μίᾳ ἑνός»

Como se puede observar la concordancia entre el texto de EN y Met. permite ver que la afirmación metafísica de que la razón es una facultad abierta a los contrarios sí tiene una relación directa y fundamental con el hecho de que el ser humano se puede determinar de un modo u otro, específicamente hacia la virtud y el vicio. Así el hombre es el único ser que distinguiéndose de los demás seres naturales tiene una potencia que puede producir efectos contrarios, a saber, la razón (de ahí que el texto de *Metafísica* sirva para explicar al hombre como agente de su determinación gracias a que se enfrenta a una serie de posibilidades, o de acciones alternativas, que dependen de él; por ello el que el hombre se determine a sí mismo conduce hacia la categoría antropológica “libertad”).

Apelando a que las diversas potencias se distinguen por el tipo de cambio que generan Ar. establece que hay dos grupos de potencias, las racionales y las “no-racionales”; las primeras se distinguen de las segundas porque sus efectos pueden ser contrarios. Para dejar esto claro, Ar. ejemplifica esto comparando el “poder” de la medicina con el del fuego, así, mientras el conocimiento sobre el funcionamiento del cuerpo humano puede ser causa del sanar o dañar, el fuego *siempre* calienta y *nunca* enfría. Las potencias no-racionales, sean éstas inanimadas o animadas, se comportan siempre de la misma manera, de tal modo que el cambio que producen es el mismo. Ahora bien, puesto que la diferencia entre unas y otras está en “lo racional”, nuestro autor indaga qué es lo propio de las potencias racionales (en este caso, las artes y las “ciencias prácticas”), analizando qué es la razón. Sin embargo, antes de profundizar en esto último, es conveniente reparar qué se puede entender por contrario, pues la diferencia entre las potencias racionales y las no-racionales es precisamente que las primeras tienen efectos contrarios. Lo contrario es definido por Ar. como:

“[aquellas] cosas diferentes según el género que no pueden simultáneamente estar presentes en lo mismo, y las más diferentes entre las que están en el mismo género, y las más diferentes entre las que están en el mismo receptáculo y las más diferentes que están dentro de la misma potencia
 «και τα πλειστον διαφεροντα των υπο την αυτην δυναμιν», y aquellas cuya diferencia es máxima, o absolutamente, o según el género, o según la especie”
 (Met., Δ, 10, 1018 a 25-31)

En la cita anterior se puede encontrar el sentido de contrariedad propio de las potencias racionales. Los efectos contrarios que pueden proceder de la razón, en cuanto que ésta es una potencia, se refieren a *lo más diferente* que puede ser producido por la misma potencia. Ahora bien, *por la misma potencia* implica que los efectos o cambios que ella causa se encuentran en el *mismo género de cosas* (sea éste el de ciertas substancias o de algunos accidentes), y que en éste *las cosas contrarias* son los extremos, es decir, las más diferentes. Para comprender mejor esto podemos acudir al mismo ejemplo de Aristóteles: *La medicina*. El médico puede, por la misma potencia, capacidad o conocimiento, sanar o enfermar, y estos últimos son extremos, lo más diferente, dentro de la cualidad de cómo está el cuerpo en lo relativo a su funcionamiento orgánico; y estos contrarios devienen del mismo “poder” del médico, a saber, conocer cómo funciona el cuerpo del ser humano. Por tanto, habrá que ver qué es lo propio del conocimiento intelectual que permite que las potencias racionales produzcan efectos contrarios.

Para Ar. el que la razón sea una potencia de contrarios:

“se debe a que la ciencia es un enunciado -αἴτιον δὲ ὅτι λόγος ἐστὶν ἢ ἐπιστήμη-, y el mismo enunciado manifiesta **la cosa y su privación**³³⁶, aunque no del mismo modo, pues en un sentido enuncia a ambas, y, en otro, más bien lo positivo; de suerte que también tales ciencias abarcaran necesariamente los contrarios, pero a uno en cuanto tales, y al otro no en cuanto tales; pues también el enunciado expresa al uno en cuanto tal, y al otro, en cierto modo, accidentalmente, ya que muestra lo contrario por negación y supresión; la privación primera es, en efecto, lo contrario, que es, a su vez, supresión de lo otro” (Met., Θ, 2, 1046 b 7-16)

La dificultad del texto está en traducir convenientemente *lógos*. A continuación pongo las otras traducciones consultadas: (1) Tomás Calvo: *La causa de esto es que la ciencia es conocimiento racional*. (2) Ross: *The reason is that science is a rational formula, and the same rational formula explains a thing and its privation*, (3) La de Perseus project: *The reason of this is that science is a rational account, and the same account explains both the thing and its privation*.

³³⁶ «αἴτιον δε οτι λογος εστιν η επιτημη, ο δε λογος ο αυτος δηλοι το πραγμα και την στερησιν»

Ahora bien, puesto que todo el conocimiento intelectual propio de la ciencia discurre a partir de enunciados, he considerado que la traducción más conveniente es la que propone GY. Para reafirmar esto se puede recurrir a la parte del pasaje a que aparece en la introducción de este capítulo “Lo que la afirmación y la negación son en el pensamiento, son en la tendencia la prosecución y la fuga” (EN, 6.2, 1139 a 21-25); la analogía que se permite es *si lo contrario en la tendencia es el perseguir algo y el huir algo, en el pensamiento lo contrario es la afirmación y la negación*, y puesto que únicamente hay afirmación o negación en los enunciados y no en la realidad, es posible sostener que los efectos contrarios que pueden proceder de la razón se explican, antes que nada, de la posibilidad que tiene ésta para afirmar y negar. Aunado a esto, queda claro que el conocimiento del médico se constituye de enunciados, de ahí que con el mismo conocimiento, es decir, bajo los mismos contenidos cognitivos racionales, un médico puede sanar o enfermar; así, por ejemplo, el mismo conocimiento sobre la femoral, es decir, el saber dónde se encuentra ésta y cuál es su importancia, puede hacer que un médico aplique un buen torniquete a quien lo necesite, pero, también, implica saber que si ésta se deja “abierta”, el hombre fácilmente podría desangrarse y morir. Este discernimiento se puede hacer precisamente porque el intelecto tiene la capacidad de afirmar y negar; así, si el médico para hacer sanar a un paciente cuya femoral se esté desangrando aprende que “se debe realizar un torniquete para que el enfermo sane”, su negación, a saber “para que el enfermo muera no se debe realizar un torniquete”, permite el efecto contrario, pero como bien lo dice Ar. *accidentalmente*, pues la finalidad propia de la medicina es hacer sanar.

Aunado a lo anterior, en *Sobre la interpretación*³³⁷ (PH) Ar. utiliza el término *lógos* para hablar del enunciado (y del juicio). Al mismo tiempo me parece que reparar en que el juicio puede ser afirmativo o negativo permite comprender mucho mejor que la razón es una potencia de contrarios. A continuación pongo las citas del PH que, considero, ayudan a la comprensión de dicho párrafo:

(1) “El enunciado es un sonido significativo” «Λογος δε εστι φωνη σημαντικη» c. 4,

16 b 25

³³⁷ Para estas citas se ha utilizado la traducción de Miguel Candel Sanmartín (editada por Gredos), para el griego se ha consultado la edición del “Thesaurus Linguae Graecae”.

- (2) Ar. indica, al final del c. 4, que le interesa aquel juicio que se puede juzgar como verdadero o falso, y que éste es el conveniente a la “teoría”
«ο δε αποφαντικός της νυν θεωρίας» c. 4, 17 a 8.
- (3) “el primer enunciado asertivo singular es la afirmación, y el siguiente la negación”
«ἔστι δε εἰς πρῶτος λόγος αποφαντικός καταφασις, εἶτα ἀποφασίς.» c.5, 17 a 8-9
- (4) “Una afirmación es la aserción de algo unido [con] a algo, y una negación es la aserción de algo separado [fuera de, ó, puesto aparte de] de algo”
«καταφασις δε εστιν αποφανσις τινος κατα τινος, ἀποφασίς δε εστιν ἀποφασίς τινος ἀπο τινος» c. 6, 17 a 25³³⁸

Tomando en cuenta lo anterior es posible mostrar el argumento de forma silogística. Primero, para comprender la ciencia: Puesto que toda ciencia es *lógos*, y siendo el *lógos* un enunciado que afirma o niega, se sigue que la ciencia está compuesta por enunciados que afirman o niegan. Segundo, para sostener que la razón como potencia puede producir o generar efectos contrarios: Dado que la ciencia está compuesta por enunciados que afirman o niegan, y los enunciados que afirman o niegan, si hablan de lo mismo, son contrarios, se sigue que la ciencia está compuesta de contrarios³³⁹.

Es precisamente por esta última razón, es decir, porque la ciencia está compuesta de contrarios, que Ar. afirma que el *lógos* manifiesta, tanto *lo que la cosa es*, como su *privación*; recordando el ejemplo anteriormente mencionado, el del médico en relación con el conocimiento de la femoral, queda claro que el médico tiene la potencia tanto para curar como para dañar o no ayudar al enfermo sólo por conocer cómo funciona el cuerpo humano (teniendo así la potencia de conservar la vida y, también, la de matar).

³³⁸ Aunado a las consideraciones anteriores en torno al término *lógos*, en la traducción que he encontrado del PH en inglés (realizada por E. M. Edghill consultada en <http://classics.mit.edu/Aristotle/interpretation.1.1.html> en junio del 2007) se traduce el término *lógos* por “sentence”.

³³⁹ Redactando este silogismo se puede decir que: Puesto que la ciencia está compuesta por enunciados que afirman o niegan, y la afirmación es *unir una cosa con otra* y la negación es *separar una cosa de otra*, y, teniendo en cuenta que la afirmación es el contrario de la negación, el conocimiento científico al tener un conocimiento verdadero sobre algo (ya sea que éste corresponda a una afirmación o a una negación), puede de manera inmediata, inferir su contrario (siendo la negación el contrario de la afirmación, y siendo la afirmación el contrario de la negación), y esto se debe a que aquello que está unido en la afirmación puede ser separado únicamente mediante el “no” que pone el intelecto.

Así el conocimiento, en sí mismo, tiene la posibilidad de ser principio u origen de efectos contrarios, sólo por ser conocimiento racional. Ar. hace esto explícito al afirmar que:

“Más, puesto que los contrarios no se generan en lo mismo, y la ciencia es la potencia por tener el concepto [enunciado], y el alma tiene un principio de movimiento, lo sano sólo produce salud (...) pero el que tiene ciencia, ambas cosas. (...) Por eso las cosas que tienen potencia fundada en un concepto producen efectos contrarios a aquellos cuya potencia no se apoya en un concepto, pues los contrarios están contenidos en el mismo principio, es decir, en el concepto [enunciado]” (Met., Θ, 2, 1046 b 16-25)

Curiosamente, en este texto, que es la continuación de la cita anterior, GY traduce *lógos* como concepto. En verdad no encuentro causa alguna que justifique este cambio, antes bien, me parece que la traducción de *lógos* por concepto dificulta la comprensión del texto³⁴⁰, por esto me parece conveniente explicar el texto tomando “concepto” como “enunciado”.

Aunque las potencias racionales, las artes y las ciencias productivas pueden producir efectos contrarios, éstos no se pueden dar en lo mismo al mismo tiempo, ya que los contrarios no pueden coexistir simultáneamente (en concordancia con el *principio de no contradicción*, pues los contrarios implican dos extremos donde uno de ellos “es” y el otro “no-es”). De ahí que, aunque el médico, por su conocimiento, pueda sanar o enfermar, no lo podrá hacer con la misma enfermedad en el mismo sujeto (aunque, claro está, cabe con el mismo sujeto con diferentes enfermedades), de ahí que *los contrarios no se generan en lo mismo*. El que el médico *pueda* con su conocimiento sanar o enfermar permite comprender que éste tiene *un uso libre de los conocimientos* que *puede* usar de un modo u otro ya sea causando la salud, ya sea causando la enfermedad (o, inclusive, la muerte; pues el médico de proponerse matar a alguien es el más capacitado intelectualmente para saber cómo asesinar a alguien; de ahí que si bien

³⁴⁰ TC continúa traduciendo *lógos* por “conocimiento racional”. Ross utiliza en ambos casos “the rational formula” y la traducción de *Perseus*, continúa traduciendo *lógos* por “rational account”. Además en estas tres traducciones no existe división alguna entre este párrafo y el anterior.

matar o no son alternativas para un ser humano, cuanto más es una alternativa para el médico, quien por tener el conocimiento *puede* matar mejor en un sentido técnico)³⁴¹.

Ahora bien, aunque se ha explicado por qué las potencias racionales pueden producir efectos contrarios, y por qué las no-racionales no pueden, no se ha establecido con base en qué se determina la potencia racional hacia un extremo o hacia otro. De acuerdo con el ejemplo, el médico, al tener el conocimiento pertinente sobre cómo se organiza y comporta el cuerpo del ser humano, es quien puede hacer sanar al enfermo o bien producir en un cuerpo sano una enfermedad (siendo estos casos los más extremos), pero ¿qué es lo que hace que el médico produzca salud o enfermedad, y sea capaz de conservar la vida u obstruir a la misma? Aunque Aristóteles no repare en esto, juzgo que en este caso la respuesta es “su acto deliberativo”, es decir, su elección y/o decisión (cf. EN, 6.2³⁴²). En este punto aparece con claridad el tema de las acciones alternativas, pues el hacer sanar y el hacer enfermar, el conservar la vida u obstruirla, son para un médico, alternativas, puesto que en su conocimiento está la capacidad de hacer sanar o hacer enfermar, es únicamente *su deliberación y elección* la causa de que se realice una cosa u otra.

Para profundizar en esto retomemos la siguiente afirmación: “*el pensamiento por sí mismo, nada mueve, sino sólo el pensamiento dirigido a un fin y que es práctico*” (EN, 6.2, 1139 b 1-4). Se entiende que, de acuerdo con Ar., la inteligencia es insuficiente como potencia para generar el movimiento del animado intelectual, por ello además del conocimiento racional (abierto *per se* a los contrarios, dado lo que es el juicio –como se ha explicado unas páginas antes), el médico debe tener un deseo que lo motive para sanar o enfermar, para conservar u obstruir la vida. En este mismo texto de EN el estagirita indica que “*el principio de la acción (...) es la elección; y el de la elección es el deseo y el raciocinio en vista de un fin*” (EN, 6.2, 1139 a 30-32)³⁴³. Para

³⁴¹ En el caso de las potencias no-racionales los contrarios no se generan bajo la misma potencia. Puesto que las potencias no-racionales tienen siempre los mismos efectos, es necesario que los cambios que son opuestos (por ejemplo el calentamiento y el enfriamiento), procedan, o bien, de distintas potencias, o bien, un contrario de la presencia de una potencia (así el calentamiento depende de la actividad del fuego), o de la ausencia de la misma potencia (como, en algunas ocasiones –al menos en la naturaleza– se puede atribuir el enfriamiento a la ausencia del fuego o bien, a su distanciamiento en relación con un momento anterior, donde “hacia más calor” por tener cierta cercanía al fuego).

³⁴² Este texto (EN, 6.2, 1139 a 18-1139 b 13) se ahonda en el siguiente capítulo (cf. PII, cap. II, 3).

³⁴³ Esto se ratifica también en el tratado DA, donde Ar. afirma que el principio del movimiento de aquellos seres que tienen alma racional es “el deseo y el entendimiento” (DA, III, 10, 433 a 9-10). Ahora bien, aunque se podría distinguir entre las potencia irracionales, aquellas en las que entra el “deseo” (como la capacidad de nutrición de los animales), y aquellas en las que no entra el deseo (como no se

que las potencias racionales produzcan *cambios en otro en tanto otro* se requiere que el agente, en este caso el ser humano que tiene dichas potencias, “desee” uno de los extremos. Así, por ejemplo, es el médico específico el que debe desear curar o hacer enfermar para que su conocimiento sea, efectivamente, *principio del cambio de otro en tanto que otro*³⁴⁴. A esto se debe añadir que el “deseo”, como elemento indispensable del movimiento y, por tanto, del cambio que provocan las potencias racionales, algunas veces se acompaña de determinación moral, mientras que en otras ocasiones no; así, por ejemplo, el médico mientras al *desear* hacer enfermar siempre se determina como “malo” [pero no porque su conocimiento sea imperfecto, sino precisamente porque elige disminuir o dañar un bien de otro ser humano (siendo, en este caso, el bien la salud)], un constructor al *desear la* demolición de una construcción, no implica que éste se esté determinando como malo (pues el demoler una construcción mal hecha puede ser para beneficiar a la comunidad, o simplemente, no tiene que ser perjudicial; otro ejemplo que muestra esto con más claridad es pensar en un transeúnte, éste al *desear* caminar más por un lado que por otro, sin razón precisa, no se determina éticamente hablando).

Las potencias racionales pueden causar efectos contrarios por el modo en el que la razón discurre, pero realmente ocasiona efectos contrarios cuando aquél que ejerce dicha potencia racional se decide por uno u otro contrario. Quizá por ello Aristóteles añade en el tema de las potencias racionales que: “Y es también claro que la potencia de hacer o padecer bien va acompañada por la de hacer o de padecer solamente, pero ésta no siempre por aquella; pues para hacer bien es necesario hacer mientras que para hacer solamente no es necesariamente hacer bien” (Met., 9.2, 1046 b 24-29). El que Ar. distinga entre el mero “padecer y hacer” del “hacer o el padecer *convenientemente*” se relaciona, sin lugar a dudas, con las acciones alternativas, es decir, con los modos diverso-possibles de actuar o producir frente a una misma situación y, también, con un mismo fin (por ello si el médico sana actúa recta o virtuosamente y si, en caso contrario, enferma u obstruye la vida actúa mal éticamente hablando, es decir, viciosamente). Para profundizar en esto vayamos al texto original:

requiere que el fuego “quiera” calentar para que caliente), esto no constituye diferencia alguna, pues en el caso de los seres que tienen deseo (quizá, podríamos decir que los animados), pero no razón, sus potencias, al igual que la de los seres que no tienen deseo (quizá, se admitiría llamar a este grupo como el de los “inanimados”), porque sus efectos se mantienen siendo *siempre los mismos*.

³⁴⁴ Es muy conveniente el ejemplo que Ar. utiliza en DA para nuestra exposición, pues es el mismo: “vemos que el que posee la ciencia médica, no por eso la ejercita: como que el principio que ordena obrar conforme a la ciencia es distinto de la ciencia misma” DA, III, 9, 433 a 4-6

“φανερὸν δὲ καὶ ὅτι τῆ μὲν τοῦ εὐ δυνάμει ἀκολουθεῖ

ἡ τοῦ μόνου ποιῆσαν ἡ παθεῖν δυνάμις” 24-25.

En este renglón el término que resulta interesante es ἀκολουθεῖ, éste viene del verbo ἀκολουθεῖω que aparece en el *Diccionario Vox* como “seguir, acompañar: seguir adherirse, acomodarse obedecer (a, dat), **seguir con la inteligencia**, comprender”, etc., y no se trata por tanto del “bien” en sentido de ἀγαθός; aunque en la edición latina aparece en el texto “bene potentiam”, es mejor tener presente que el texto indica que hay potencias que simplemente “padecen o hacen” y otras que “padecen o hacen” *conforme con la inteligencia* y no entender que “hacen o padecen bien” (como lo proponen las traducciones de GY y TC), y por tanto entiendo que cuando Ar. menciona éstas se está refiriendo a las potencias racionales (las traducciones en inglés parecen ser más atinadas al respecto pues, tanto la de Ross, como la que ofrece la página de *Perseus*, traducen ἀκολουθεῖ como “well”³⁴⁵).

Se puede decir que Ar. afirma que las potencias racionales asumen y superan lo propio de las potencias no-racionales, y que esto se debe a que su poder estriba en *su dependencia* del λόγος (entiéndase a éste como ciencia, enunciado, inteligencia o concepto). Además, es interesante que el término griego para manifestar esto no sea ἀγαθός, pues éste tendría connotaciones morales, lo cual no es necesario, pues aunque las potencias racionales pueden producir efectos contrarios, y el hombre que tenga tales potencias efectivamente las lleve a cabo y elija uno de los dos contrarios, no por ello la acción tiene necesariamente connotación moral (esto sólo ocurriría cuando uno de los extremos es en sí mismo malo, como en el caso del médico que “deseando” hacer enfermar, hace enfermar³⁴⁶); aunque parezca claro que puede llegar a ser moral (y, por tanto, cuando se estudia la acción desde la ética y la política lo más importante de la

³⁴⁵ Inclusive en *Perseus* la palabra “well” aparece en itálicas, imagino, por las dificultades de la traducción.

³⁴⁶ Este texto de la *Metafísica* sugiere que es por el modo de discurrir de la razón en torno a los contrarios que el hombre repara en los “extremos morales”, a saber, el “bien” y el “mal”, o bien, “la virtud” y “el vicio”. Esto me parece de suma importancia, porque es la capacidad racional del hombre la que permite que el concepto de *contingencia* (o de la no-necesidad) aparezca siempre que el ser humano actúa (pues toda acción específicamente humana, al depender de la razón, y provenir de una “potencia racional”, puede determinarse ya hacia un extremo, ya hacia otro, de manera **libre**).

acción es que ésta se pueda determinar como buena o mala). Así, se ha argumentado que es gracias a la razón como facultad de contrarios que el hombre (1) se puede plantear la posibilidad de las acciones alternativas, respecto de las cuales, en cuanto que son diferentes, unas son más contrarias que las otras y, en consecuencia, (2) se puede comprender que gracias a que la razón es una potencia de contrarios el hombre puede: (a) estar en lo verdadero o lo falso, (b) producir algo conveniente o inconvenientemente de acuerdo con sus fines, (c) actuar conforme con el mayor bien o no y (d) determinar su carácter y el modo de ser de la ciudad de manera virtuosa o viciosa. Es decir, es gracias a que la razón es una potencia abierta a los contrarios que se puede predicar del hombre la libertad³⁴⁷.

Así pues, como la libertad se refiere a la cualidad de la auto-posesión que requiere de *diánoia* y de *praxis*, se entiende que las acciones alternativas le corresponden sobre todo al libre; esto, porque es al pensar y al deliberar donde se presentan las diversas posibles acciones alternativas y se puede decidir en torno a ellas. En consecuencia, cuanto más inteligencia un hombre tenga, poseerá más capacidad deliberativa, y, también, en consecuencia, más libertad y auto-posesión (por cuanto él mismo es con propiedad la causa de determinación de sus actos y de su carácter y, también de la comunidad a la que pertenece).

Afirmar que la potencia racional como principio del cambio de otro en cuanto otro, puede producir efectos contrarios, implica decir que las ciencias productivas y las artes provienen de seres que son racionales y libres. A pesar de que en el texto de *La metafísica* que se analizó no se explique por qué un hombre **elige** actualizar su potencia hacia un extremo u otro, se puede sostener que esto dependerá únicamente del fin que busque aquél que tiene la potencia (además, parece ser que la respuesta se hace más compleja en aquellos casos donde la elección de un extremo, en vez de otro, tenga consecuencias de tipo ético). El porqué de la elección del médico determinándose como un ser virtuoso o vicioso, se debe, metafísicamente hablando a que la razón es una facultad abierta a contrarios, sin embargo éticamente hablando la acción del médico se torna más compleja por cuanto los principios de la acción humana son la inteligencia y el deseo. Por tanto, comprender que el libre es dueño de su acción -ética y políticamente hablando-, determinándose como un hombre virtuoso o vicioso (deseando ser feliz),

³⁴⁷ En esta consideración de la acción libre se entiende que el hombre, como lo define Aristóteles es *deseo inteligente o inteligencia deseosa* (EN, 6.2, 1139 b 5-7).

parece exigir retomar el tópicus de la acción humana bajo los criterios ético-políticos. Nuevamente, por convenir a los fines de la presente investigación, reitero que el que la facultad de la razón esté abierta a los contrarios permite comprender la racionalidad como una capacidad para determinar lo contingente que depende del hombre; la racionalidad de la contingencia como categoría devenida al estudio filosófico es lo que en realidad se denomina libertad, pues el ejercicio de ésta es la determinación de lo indeterminado por medio de los usos explícitos del pensamiento y la deliberación. La racionalidad de la contingencia se funda en que la razón es una facultad *per se* abierta a los contrarios en diversos ámbitos: en el ámbito lógico la contrariedad se refiere a la dupla “afirmación y negación”³⁴⁸; en el aspecto de la razón en la acción se da la contrariedad entre la prosecución y la fuga frente a lo deseado; en el aspecto epistémico la contrariedad aparece en que el conocimiento al que llega el ser humano puede ser verdadero o falso; en relación con el carácter la contrariedad se manifiesta en la condición de virtud o de vicio del mismo; en relación con la acción ética la contrariedad aparece porque ésta puede ser buena o mala; en relación con la cualidad de la ciudad la contrariedad aparece entre la ciudad que tiene un nivel mínimo de justicia en comparación con la que alcanza la máxima justicia (es decir, la amistad civil); en relación con la vida, la vida servil se opone a la vida libre; y, finalmente, en relación a la capacidad que tiene un ser humano de determinarse mediante la deliberación y el pensamiento discursivo está el libre y el esclavo.

³⁴⁸ La contrariedad en la dupla “afirmación-negación” es tratada por Ar. en *Met.*, Θ , 10: “Puesto que «Ente» y «No-ente» se dicen, en un sentido, según las figuras de las categorías, en otro, según la potencia o el acto de estas categorías o según sus contrarios, y, en otro [que es el más propio], verdadero o falso, y esto es en las cosas el estar juntas o separadas, de suerte que se ajusta a la verdad el que piensa que lo separado está separado y que lo junto está junto, y yerra aquel cuyo pensamiento está en contradicción con las cosas, ¿cuándo existe o no existe lo que llamamos verdadero o falso? Debemos, en efecto, considerar qué es lo que decimos. Pues tú no eres blanco porque nosotros pensemos verdaderamente que eres blanco, sino que, porque tú eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos, nos ajustamos a la verdad. Si, por consiguiente, unas cosas siempre están juntas y no pueden ser separadas, y otras siempre están separadas y no pueden ser unidas, y otras admiten lo contrario, el ser es estar junto y ser uno, y el no ser, no estar junto, sino ser varias cosas; en cuanto a las que admiten lo contrario, la misma opinión y el mismo enunciado resultan unas veces falsos y otras verdaderos, y cabe ajustarse a la verdad unas veces y errar tras; pero, en cuanto a las que no pueden ser de otro modo, no resultan unas veces verdad y otras mentira, sino que la misma opinión es siempre verdadera o siempre falsa” (*Met.*, Θ , 10, 1051 a 35-1051 b 16).

Esto es importante para la presente investigación porque en *Metafísica* se adelanta, en cierto modo, el tema de la deliberación (que tiene por objeto aquello que puede ser de diverso modo y que depende del ser humano, que sería un ser compuesto de “acto” y “potencia”); pues se afirma que sobre las cosas necesarias *siempre* lo verdadero y lo falso es lo mismo (es decir, la veracidad de los juicios sobre las cosas necesarias no varía: “Y es claro también que acerca de las cosas inmóviles no hay engaño en cuanto al tiempo, si uno las considera inmóviles” *Met.*, Θ , 10, 1052 a4-5), implicándose así que la veracidad de los juicios sobre las cosas que *pueden ser de diverso modo* no es eterna.

Así, se ha de comprender que lo que motiva la acción de un ser humano específico parte de que la razón es una facultad abierta a los contrarios, pero se determina a partir del tipo de deseo que motive la acción (de ahí que la perspectiva de Met., Θ , sea insuficiente para esta investigación, aunque ayude, particularmente, para ratificar que el hombre es un caso único dentro del espectro cósmico del estagirita). De este modo, una vez comprendido el fundamento metafísico de las acciones alternativas y de la contingencia propia de la realidad humana (es decir, de aquellas cosas que son posibles y que están en el poder del hombre), es momento de indagar lo propio a los otros elementos de la acción, a saber la voluntariedad (que se refiere precisamente al deseo), la elección, la deliberación (que es el deseo elegido) y la prudencia (como la excelencia de la deliberación), para, finalmente comprender mejor qué se debe entender por *eleuthería* en Aristóteles.

Capítulo II

Lo voluntario y la elección como categorías necesarias para comprender la deliberación como elemento fundamental de la acción libre

1. La deliberación como un proceso racional que posibilita la acción del libre.

La deliberación «βουλή» es un proceso racional que lleva a cabo el intelecto sobre cosas que dependen del ser humano y que pueden ser *de otro modo*; la deliberación, por tanto, tiene su ámbito propio en la acción³⁴⁹. Ahora bien, si, como se ha establecido, el libre es tal porque gracias a su capacidad deliberativa es dueño de sí mismo porque delibera³⁵⁰, entonces, la deliberación es un ejercicio intelectual que permite al hombre ser “creador” y “responsable” de las cualidades que se llegan a determinar en el ser humano y en la comunidad política a través de la acción.

La acción, al ser el principio constitutivo del carácter del hombre y de la cualidad de cada *pólis*, manifiesta que quien actúa es responsable de las determinaciones que resultan de su acción. La responsabilidad que procede de la acción conlleva que ésta determina algo que era indeterminado y que depende del ser humano, pero ¿cómo el hombre puede ser principio de determinación de lo indeterminado? ¿bajo qué criterios podemos decir que el hombre es libre porque es principio de su acción? La respuesta que se ofrece aquí, *grosso modo* y en un primer momento, es porque la acción humana que procede del uso pleno de la razón implica *deliberación*.

La deliberación la realiza el hombre sobre cosas que dependen de él (cf. EN, 3.3, 1111 a 30-31, 1112 b 30-35) y que pueden llegar a ser porque el hombre las elige así. Me explico, las cosas sobre las que se deliberan al tener que estar bajo *el poder del hombre*, deben ser cosas que únicamente pueden llegar a ser a partir de la acción humana, de ahí que “lo deliberable” sea algo que puede ser de diverso modo (cf. PH, c. 9, 19 a 6-23; EN, 3.3, 1112 b 5-10;) y que tiene por principio al hombre. De ahí que,

³⁴⁹ Téngase presente que la actividad especulativa en el hombre también es una acción: “Si la felicidad consiste en el bien obrar, *la vida práctica será entonces la mejor*, así para la ciudad en general como para cada individuo. Sólo que *la vida activa*, contra lo que piensan algunos, no tiene necesariamente que ver con relación a otros, ni el pensamiento es práctico únicamente cuando se producen en vista de los resultados del ejercicio, sino que son mucho más el *pensamiento y la contemplación* que tienen su fin en sí mismos y *se ejercitan por sí mismos, porque el fin es el obrar bien, y por tanto cierta forma de acción*” (Pol., 7.3, 1325 b 14-22. Las negrillas son mías)

³⁵⁰ Recuérdese que el libre se distingue del esclavo por su auto-posesión; esto es posible porque el libre es principio determinante de su actuar, de su carácter y, junto con otros igual que él, de la cualidad de su ciudad.

como indica en PH 9, la deliberación³⁵¹ tenga sentido porque hay cosas futuras y singulares (cf. PH, 9, 18 a 32-35) y posibles (PH, 9, 18 b 1-35).

El que los seres humanos sean principio de la acción indica que éstos tienen poder sobre la realidad; esta realidad es lo que Ar. denominó como el ámbito de las cosas humanas y revela que el hombre, a diferencia de los demás animales, no actúa, en sentido propio, espontánea o inmediatamente ante sus deseos (sean éstos *impulsos, afanes o querer*). El proceso racional propio de la acción permite ver que el hombre tiene *muchas maneras de actuar* en torno a las diversas cosas que “lo mueven” a la acción; es por ello que únicamente el hombre como animal racional puede ser dueño de sí y de la ciudad a la que pertenece.

En consecuencia la noción de libertad, a pesar de no estar presente en EN cuando Ar. estudia qué es la deliberación, se puede ver como implícita en el tema de la deliberación cuando Ar. afirma que “el hombre es el principio de sus acciones” (EN, 3.3, 1112 b 30) y que “la deliberación es de las acciones que <se dan> por él mismo <el hombre>” (EN, 3.3, 1112 b 31-33). Si en *Política* se decía que el libre se distinguía en el ámbito doméstico de los otros miembros de la casa por tener la capacidad deliberativa plena y que el libre como ciudadano participa del poder político al deliberar y juzgar sobre los asuntos de la *pólis* (cf. Pol., 3.1-3.4; PI, cap. II, 2.2), se entiende, asumiendo las afirmaciones de EN mencionadas anteriormente, que el libre es, entre los hombres, el que más capacidad tiene para ser *principio de sus acciones* y poder para *actuar*.

Ergo, la deliberación es una actividad racional que empodera al hombre sobre su acción. Me explico, quien tiene capacidad deliberativa plena y delibera “correctamente”³⁵² decide con más conocimiento de causa y “voluntad” que quien no delibera sobre su acción (o bien, sobre quien no delibera de manera plena). La deliberación, como uso racional, permite juzgar al hombre como agente de su acción, y por tanto, en la medida en que la acción sea deliberada ésta es poseída por el hombre que la lleva a cabo. A causa de lo anterior, se entiende que si el libre se ha definido

³⁵¹ Cf., PH, c. 9, 18 b 35-19 a 1, PH; c. 9, 19 a 6-23.

³⁵² La deliberación “incorrecta” sería aquella que aunque puede darse no logra su fin porque no se ordena a la elección y a la acción. Ar. menciona en 3.3 que se *debe deliberar no sobre lo que lo hacen los necios y locos* (EN, 3.3, 1112 a 20-25), pues la deliberación de éstos se hace sobre cosas que los hombres no tienen en sus manos (es decir, como se ha venido diciendo, que no está bajo su poder). En el caso anterior es evidente que *no se debería realizar* deliberación alguna, aunque parece ser cierto que muchas veces es el propio proceso racional de la deliberación parece esclarecer que “lo deseado” sobre lo que se delibera *no está en nuestro poder*. Además de lo anterior están los errores propios de la “deliberación incorrecta” que se identifica con los “errores del silogismo práctico”, tema que será tratado a continuación, en el presente capítulo (cf., p. 239-241).

como aquel que es para sí mismo porque tiene capacidad deliberativa de manera plena, se sigue que gracias a ésta el libre es de sí mismo y no una posesión o instrumento de otro (a diferencia del esclavo).

El estagirita estudia la deliberación como un tema importante para comprender cuáles son los elementos de la acción ética (la acción ética, y sus elementos, son estudiados por Ar. en el libro tercero de EN, en los primeros cinco capítulos). La deliberación es tratada en el tercer capítulo del libro tercero de EN; se encuentra precedido en el primer capítulo por el tema de “lo voluntario” en la acción y en el segundo por el de “la elección”; y es seguido por el capítulo cuarto que habla del deseo intelectual o *boúlēsis* y del quinto que afirma que la virtud y el vicio son resultado de la *boúlēsis* y que son voluntarios (a partir del cap. 6 el libro III hasta el último capítulo del libro V, en EN se aborda el tema de las virtudes éticas comenzando con la valentía y finalizando con la justicia³⁵³). Como se puede entrever la deliberación es un elemento de la acción que, junto con los otros mencionados, permiten comprender qué es la acción humana y cómo ésta se lleva a cabo. Así, al indagar sobre la deliberación se ahonda en la acción humana y, por lo mismo, la deliberación parece vincularse esencialmente con lo voluntario, la elección y los hábitos morales (*ergo* con el desear con capacidad intelectual). En consecuencia para comprender bien el tema de la deliberación se exige considerar estos últimos temas en los cinco primeros capítulos de EN. Para hacer esto en este capítulo se aborda lo propio a “la voluntariedad” (EN, 3.1) y “la elección” (EN, 3.2).

2. La deliberación como un proceso racional discursivo entre “lo voluntario” y “lo electivo” de la ‘práxis’.

2.1. La acción humana y sus elementos

La deliberación, aunque es el tercer tema que aborda Ar. en el libro III, cronológicamente hablando es el “segundo” momento de la acción y está entre “lo voluntario” y “la elección”, y se asume como una parte importante para comprender que la acción es *deseada intelectualmente* (EN, 3.4) y que de este modo la acción es

³⁵³ Después EN analiza las virtudes que le corresponden a la *diánoia*; éstas son también importantes para la presente investigación porque la prudencia es la excelencia de la deliberación (y ésta, como capacidad racional propia de quien posee *diánoia* de manera perfecta, sería “idealmente” propia del libre). Esto será tratado con detenimiento más adelante, (cf., PII, cap. IV).

voluntaria, y así también las virtudes y los vicios que provienen de ésta. Para comprender mejor que “la deliberación” es un elemento de la acción ética que se ubica entre “lo voluntario” y “la elección” he elegido un párrafo del último capítulo del estudio sobre la acción ética (EN, 3.5), donde se mencionan estos tres elementos (es decir, lo voluntario, la elección y la deliberación), indicando que gracias a ellos el hombre es dueño de sus hábitos:

“Siendo, pues, objeto del *querer* el fin de lo deliberable y de lo elegible los medios para el fin, las acciones relativas a éstos estarán en concordancia con la elección y serán voluntarias, y también se refiere a los medios el ejercicio de las virtudes. Así, tanto la virtud como el vicio están en nuestro poder³⁵⁴. En efecto, siempre, que está en nuestro poder el hacer, lo está también el no hacer y siempre que está en nuestro poder el no, lo está el sí, de modo que si está en nuestro poder el obrar cuando es bello, lo estará también cuando es vergonzoso. Y si está en nuestro poder lo bello y lo vergonzoso e, igualmente, el no hacerlo, y en esto radicaba el ser buenos o malos, estará en nuestro poder el ser virtuosos o viciosos” (EN, 3.5, 1113 b 1-15)

Según lo anterior la acción humana es (1) voluntaria porque se dirige a un deseo en razón de fin y (3) elegida, por provenir de (2) la deliberación, que es el ejercicio intelectual mediante el cual se realiza un discernimiento en torno a los medios para determinar cuál de ellos es mejor para alcanzar el fin propuesto al inicio de la acción. El querer alcanzar o lograr un fin parecer ser el móvil primigenio de la acción, pues nada se pone en movimiento si no es razón de un fin³⁵⁵. La acción tiene en un primer

³⁵⁴ Furley (1977) indica que Ar. al juzgar como voluntarias las acciones malas que surgen del vicio no aclara un criterio definitivo que permita establecer la responsabilidad del agente sobre su disposición a actuar de un modo u otro (cf., p.51), subrayando que Ar. no considera que también las disposiciones del carácter pueden provenir de factores externos al agente tales como la sociedad o los educadores (cf. p. 53). Si bien esto es cierto, me parece que sí se puede encontrar un criterio, al menos mínimo en el estagirita, para determinar si el agente es o no responsable de su acción en cuanto ésta es no-involuntaria, o bien, no-voluntaria; este hecho es determinar si en su origen la disposición estuvo en poder del agente y, si se quiere precisar más, en qué medida era posible haberse determinado de un modo u otro (pues si alguien adquiriese cierto carácter por fuerza o ignorancia, como se acaba de explicar, entonces, el que adquiere tal disposición, sin duda, tiene elementos que le permiten considerar a su disposición como involuntaria, al menos en cierta medida).

³⁵⁵ Desde el inicio de EN es importante para Ar. señalar que la acción se origina porque el agente busca algo que no tiene, es decir, el deseo de un fin en razón de bien es lo que permite la actividad, en cuanto ésta es un *ir hacia* (cf., EN, 1,1, 1094 1-5). Así mismo, en EN 6.2, al hablar de la acción ética Ar. afirma que el origen de la acción no puede ser únicamente la razón, sino la razón que es acompañada de deseo:

-“El principio de la acción es, pues, la elección –como fuente del movimiento, 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 sin carácter. 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 lo hace en vistas a algo,

momento un carácter de “deseo”, en este caso, según el término «βούλησις» se entiende que es un “deseo racional” (también traducido como “voluntad”), en relación con el cual se delibera «βουλεύω» y se elige «προαιρέω» sobre los medios para alcanzar dicho fin. Así, según la anterior cita, si la acción se suscita por un deseo que se le presenta a la razón, respecto del cuál ésta juzga los medios y, finalmente elige, se trata de una acción que está en *poder de nosotros* «ἐφ’ ἡμῶν» es decir bajo el poder de los hombres. Las acciones ἐφ’ ἡμῶν conforman el ámbito de la realidad humana, pueden ser buenas o malas, y son con-causales de la virtud o del vicio.

Los elementos de la acción cronológicamente hablando comienzan por “lo voluntario” (aquello que “sugiere” o brinda el fin), siguen con la deliberación y, finalmente, llegan a la elección de los medios para alcanzar el fin; así se lleva a cabo la acción ética. Que la acción ética para ser tal deba ser “voluntaria”, “elegida” y “deliberada”, implica características importantes que se deben entender para comprender cómo el agente es principio de su acción y carácter (lo cual es algo propio del libre, que se auto-posee).

El ser humano, como agente de la acción ética, puede ser “dueño” de su acción y, por tanto, de su modo de ser. Únicamente una acción *voluntaria, elegida y deliberada* viene a ser una actividad propia del *animal racional*. La acción regida por la razón no es dirigida por el mero instinto, es más, ni siquiera por la sola *phýsis* (aunque tampoco por ello sea *versus phýsis*), sino por el pensamiento que *discierne* sobre cómo actuar. Es decir, la acción ética es una determinación que resulta de la reflexión que efectúa la razón en torno a múltiples posibilidades que tiene un ser humano para alcanzar un fin en el ineludible devenir temporal de la vida (en el cual las acciones y el carácter de los hombres caminan inevitablemente de lo indeterminado hacia lo determinado).

La diversidad de la posibilidad de la acción humana (la cual será denominada a partir de ahora como mera *acción*) es *sui géneris* porque, como se ha dicho, el hombre

y la cosa hecha no es fin absolutamente hablando (ya que es fin relativo y de algo). sino la acción misma, porque el hacer bien las cosas es un fin y esto es lo que deseamos” (EN, 6.2, 1139 a 30-b 5).

Esta misma argumentación aparece en DA, pues la acción humana es un movimiento del animal intelectual: “La facultad racional no se mueve, sino que está quieta. Siendo la primera una proposición o juicio universal -καὶ λογος-, y la segunda un juicio particular -καθ’ ἕκαστα- (el primero enuncia que un individuo de tal tipo ha de realizar tal clase de conducta, mientras que el segundo enuncia que tal individuo de tal clase ha de realizar esta conducta concreta ahora y que yo soy un individuo de tal clase), en realidad este último juicio es el que mueve, no el universal: o también ambos juicios mueven; pero el universal más bien como inmóvil, no así el particular” (DA, 3.11, 434 a 16-21).

es el único que tiene una capacidad abierta a los contrarios y, por tanto, es el único animal que *puede* ser virtuoso o vicioso³⁵⁶ a partir de su acción³⁵⁷. En ese sentido quien actúa *voluntaria, electiva y deliberativamente* se auto-posee; precisamente la plenitud de esta última característica permite, según lo analizado en *Política*, discernir quién es o no llamado con justicia *libre*.

La autoposesión que deviene de actuar voluntaria, electiva y deliberativamente manifiesta la presencia de la razón como causa esencial de la determinación del carácter (y por ello también puede ser entendida como autodeterminación, en tanto que el carácter es la determinación propia que le corresponde al ser humano³⁵⁸). El carácter que se forja a partir de la acción ética expresa que algo indeterminado pasa a ser determinado; “lo voluntario”, “la elección” y “la deliberación” son momentos del proceso anejos a la acción que explican el porqué de la virtud y/o del vicio de los seres humanos. “Lo voluntario”, “la elección” y “la deliberación” se encuentran entre la indeterminación y la determinación de la acción. La indeterminación revela que la acción humana se dirige hacia “algo” que aparece como un fin que no se posee (y por ello dicho fin siempre tiene el carácter de “deseado”), de ahí que la acción debe originarse en cierto impeler *hacia algo* para ser “voluntaria”. Por otro lado, dada la diversidad de modos en los cuáles la razón puede plantearse alcanzar el fin deseado, se requiere la elección como una preferencia sobre una manera específica entre otras de alcanzar el fin propuesto. Ahora bien, el discernir en torno a los diversos modos en que se puede alcanzar el fin deseado es la deliberación, y la elección es el resultado de la

³⁵⁶ Por ello Ar. en *Política* afirma que el hombre puede ser el mejor entre los animales o el peor de ellos; si bien la naturaleza existe en el hombre y es un principio determinante para la acción del ser humano, dicha determinación no conlleva en sí misma la denominación moral de las acciones. “En todos los hombres hay por naturaleza una tendencia a formar comunidades; y, con todo, el primer fundador de las ciudades fue causa de los mayores bienes. Pues así como el hombre, cuando llega a la perfección, es el mejor de los animales; así también es el peor de todos cuando está divorciado de la ley y la justicia” (Pol., 1.1, 1253 a 30-24).

³⁵⁷ Ar. expresa que “no somos buenos o malos por naturaleza” (EN, 2.5, 1106 a 10). Esta idea tiene su fundamento metafísico en Met., Θ., donde el estagirita se ocupa del concepto de *dýnamis*: “las <potencias> racionales, todas pueden producir ellas mismas los efectos contrarios, pero las irracionales se limitan a uno; por ejemplo, el calor sólo puede calentar, mientras que la Medicina puede dañar o curar «καὶ αἰ μὲν μετὰ λόγου πᾶσαι τῶν ἐναντίων αἰ αὐταί, αἰ δὲ ἄλλοι μίᾳ ἐνός»” (Met., 9.2, 1046 b 5- 7). Tema que al que se ha dedicado el capítulo anterior del presente trabajo.

³⁵⁸ Hope (2010), al hacer una serie de reflexiones sobre la ética aristotélica, afirma que el entender al hombre como capaz de autodeterminarse como virtuoso, se asemeja a la idea moral de pensar al ser humano que *debe ser libre para construir y determinar su propio proyecto* (p. 95); indicando que la sociedad debe dejar al individuo ciertas libertades como la libertad de credo y/o de religión. Sin embargo no analiza detenidamente en apartado alguno qué se debe entender por *libertad* en Aristóteles. Hope, al igual que otros, parece reflexionar sobre ciertas analogías entre la reflexión aristotélica sobre las cosas humanas y el liberalismo contemporáneo.

deliberación, pues se elige una vez que se ha deliberado sobre los diversos medios para alcanzar un fin.

Mencionados los elementos de la acción, dentro de los cuales aparece la deliberación, sigo la exposición respetando el orden de Ar. en EN. Es decir, se comienza indagando qué es “lo voluntario” (EN, 3.1), luego se aborda el tema de “la elección” (EN, 3.2); posteriormente, en el siguiente capítulo de esta 2ª. parte, se estudian los otros elementos de la acción humana, primero se ahonda en “la deliberación” (EN, 3.3 y PH 9), después en el deseo intelectual «βούλησις» (EN, 3.4) y, finalmente, se reflexiona en la posesión que tiene el hombre sobre su acción en cuanto ésta proviene de un deseo racional, deliberado y elegido, y por ello la acción es ciertamente voluntaria (EN, 3.5).

2.2 Lo voluntario «ἔκούσιον» como el elemento primigenio de la acción humana.

Para que haya acción ética, *sensu stricto*, ésta debe ser voluntaria; por “acción ética” se entiende aquella que es susceptible de ser calificada como “buena” y/o “mala” y que, por lo mismo, ayuda a determinar un carácter, *grosso modo*, virtuoso o vicioso. Si bien no todo lo voluntario es en sí mismo una acción ética³⁵⁹, toda acción ética debe ser voluntaria, pues para que el agente se vea determinado como bueno o malo a partir de su acción debe *desear* la acción misma. Como se expone a continuación la voluntariedad de la acción establece una relación directa y proporcional entre el que lleva a cabo la acción (el agente) y la acción misma (es decir, la realización en sentido estricto del ejercicio del “obrar” o del “llevar a cabo”). Por ello mismo la acción propia del libre, al permitir la auto-posesión, reclama la voluntariedad como una característica indispensable de la acción ética.

³⁵⁹ Lo voluntario, como se ve a continuación, no parece tener un peso específico para la determinación virtuosa de la acción, pues este elemento, según el estagirita, también se encuentra en los animales y en los niños (cf., EN, 3.1, 1111a 25-27). En consecuencia, aunque lo voluntario es un elemento de la acción, éste no determina a ésta como buena o mala, pues, según Ar. la virtud es meritoria y el vicio es motivo de reproche, porque el hombre ha elegido actuar de un modo específico sobre otros (de ahí que el acto bueno *podría no haber sido tal* en un tiempo pasado, al igual que la acción mala, el carácter virtuoso y el vicioso). Así, puesto que la elección es una característica específicamente humana, el criterio de “lo voluntario” se manifiesta como insuficiente y se hace necesario investigar lo concerniente a un proceso entre lo voluntario y la elección que exige estar relacionado con la razón (pues los principios de la acción son, como se ha dicho, la inteligencia y el deseo —aunado a lo anterior la razón es la potencia característicamente humana porque es la que distingue al hombre de los demás animales. Así puestas las cosas, es claro que para comprender la deliberación es conveniente entender también qué es lo voluntario y la elección, pues aquélla es el origen de la acción y ésta su fin.

2.2.1. *Lo voluntario de la acción se define a partir de sus efectos.*

“Lo voluntario” es una característica de la acción indispensable para determinar qué permite al hombre ser virtuoso o vicioso:

“Dado que la virtud se refiere a pasiones y acciones y que, mientras las voluntarias son objeto de alabanzas o reproches, las involuntarias lo son de indulgencia y, a veces, de compasión, es, quizá, necesario, para los que reflexionan sobre la virtud, definir lo voluntario y lo involuntario, y es también útil para los legisladores, con vistas a los honores y castigos” (EN, 3.1, 1109 b 30-35³⁶⁰ JP)

Lo voluntario permite que la acción sea sujeto de *alabanza* o *reproche*; la alabanza y el reproche son juicios de los demás en relación con el agente de la acción (y, también, pueden venir del agente como juez propio de su acción). La alabanza es el juicio que “avala” la acción buena, y el reproche, por el contrario, es el juicio que rechaza una acción por ser mala o viciosa (es decir, no-buena). El que la acción humana se pueda alabar o reprobar manifiesta que dicho actuar no se puede atribuir simplemente a *phýsis*, y que el hombre rebasa en su acción el modo de actividad propio de los demás animales, pues el hombre sería el único que puede llevar a cabo acciones *voluntarias-reprochables*³⁶¹. La voluntariedad, como contraria a la involuntariedad en la acción, manifiesta cierta “posesión” o “dominio” del agente de la acción en relación con la propia acción; de ahí que la alabanza y el reproche sean de la acción, pero también, y en muchos de los casos, de la persona (en la acción ética el agente es principio, pero también, y quizá, sobre todo, fin de la acción).

La involuntariedad de la acción al producir “indulgencia” y/o “compasión” parece decir que las acciones involuntarias se relacionan con un “mal” que no se puede adjudicar plenamente al agente de la acción (a diferencia de la acción voluntaria). La indulgencia y la compasión, más que ser propiamente juicios, como lo son la alabanza y

³⁶⁰ Para trabajar con EN se trabaja según se considere lo más conveniente con la traducción de Julio Palli (JP) editada por Gredos o con la de Gómez Robledo (GR), debido a ello al final de cada cita pondré las siglas señaladas para que el lector pueda saber qué traducción estoy citando. Las disquisiciones importantes que hay entre las dos traducciones se tratan en nota al pie de página al final de cada cita que, de acuerdo a mi juicio, lo amerita.

³⁶¹ Recuérdese que en *Política* el hombre es el animal que busca en su comunidad ir más allá de la subsistencia para alcanzar el *bien vivir* y, aún más, la *vida excelente*. Por otra parte el hombre es el único animal político en sentido pleno y estricto, pues solamente él puede manifestar con su *palabra* lo bueno, lo malo, lo justo y lo injusto).

el reproche, son “emociones” o “sentimientos” que suscitan las acciones involuntarias en relación con sus agentes; v. g. a cualquiera le daría pena un padre que atropellase a uno de sus hijos pequeños porque no lo veía cuando manejaba en reversa, o que un niño realizara un mal sin conocimiento de causa como se relata en el cuento “La Gallina Degollada” de Horacio Quiroga³⁶², o inclusive que un perro muera de frío al nadar para salvar a alguien.

Ar. al caracterizar la pena y la indulgencia como efectos de la acción involuntaria, restringe lo “involuntario” a acciones que no resultan en bien alguno; esto es bastante curioso pues podría darse el caso de una acción involuntaria que resultara en cierto bien. Sin embargo, una acción involuntaria-afortunada no tendría porque causar indulgencia o compasión, por lo cual dicha involuntariedad, si es que la hubiese, no sería un problema éticamente hablando, es decir, en relación a la bondad o maldad de la acción (al parecer en estos casos sería preferible hablar de “buena suerte” que de involuntariedad; esto porque el resultado bueno de una acción, aunque fuese accidental o no deseada, no causa enojo al agente de la acción que provocó tal bien).

En conclusión lo involuntario es problemático, en términos éticos, porque una acción que en su determinación es “mala” puede *no ser perseguida* por el agente; es por ello que la relación de dicho mal con el agente, aunque cierta, cause “pena”, primero, por el agente, pues hay algo que distancia la determinación de la acción mala involuntaria con el agente de la misma y, segundo, por la acción misma, en la medida en que ésta sea mala.

³⁶² En este cuento cuatro hermanos retrasados matan a su hermana confundiéndola con una gallina; a continuación pongo el final del relato: *Los cuatro idiotas, la mirada indiferente, vieron cómo su hermana lograba pacientemente dominar el equilibrio , y cómo en puntas de pie apoyaba la garganta sobre la cresta del cerco, entre sus manos tirantes. Viéronla mirar a todos lados, y buscar apoyo con el pie para alzarse más. Pero la mirada de los idiotas se había animado; una misma luz insistente estaba fija en sus pupilas. No apartaban los ojos de su hermana, mientras creciente sensación de gula bestial iba cambiando cada línea de sus rostros. Lentamente avanzaron hacia el cerco. La pequeña, que habiendo logrado calzar el pie, iba ya a montar a horcajadas y a caerse del otro lado, seguramente, sintióse cogida de la pierna. Debajo de ella, los ocho ojos clavados en los suyos le dieron miedo.*

—¡Soltáme! ¡Déjame! —gritó sacudiendo la pierna. Pero fue atraída.

—¡Mamá! ¡Ay, mamá! ¡Mamá, papá! —lloró imperiosamente. Trató aún de sujetarse del borde, pero sintióse arrancada y cayó.

—Mamá, ¡ay! Ma... —No pudo gritar más. Uno de ellos le apretó el cuello, apartando los bucles como si fueran plumas, y los otros la arrastraron de una sola pierna hasta la cocina, donde esa mañana se había desangrado a la gallina, bien sujeta, arrancándole la vida segundo por segundo.

Mazzini, en la casa de enfrente, creyó oír la voz de su hija.

—Me parece que te llama—le dijo a Berta.

Es interesante reparar en que mientras lo voluntario permite que se susciten juicios que alaben o reprobren una acción, lo involuntario causa emociones que aunque se expresan públicamente mediante oraciones, éstas no son categóricas en relación con la acción y el agente (en el sentido de que se comunique una reprobación o alabanza). Lo voluntario, por tanto, manifiesta que la determinación obtenida fue intencionalmente buscada (por lo que en lo voluntario se debe entender al agente como un principio activo en relación con la determinación de la acción), mientras que lo involuntario señala que el agente de la acción en cierto modo ha padecido el resultado de ésta (y aquí, lo involuntario manifiesta que el agente de la acción es, al menos en cierto modo, un principio pasivo en relación con la determinación de la acción).

Ar. considera que la voluntariedad e involuntariedad de la acción es importante porque las acciones deben ser juzgadas, y las acciones sólo son bien juzgadas si se tiene en cuenta “lo voluntario” y “lo involuntario” de las mismas. Si bien el estagirita no profundiza aquí propiamente en el juicio, partiendo de que éste es verdadero o falso dependiendo de qué conceptos una y de cuáles separa (cf. PH, 1, 16 a 13-19³⁶³) lo primero que debe tener en cuenta quien juzga una acción en términos morales es *si la acción es verdaderamente voluntaria*, y de ser así, si ésta es *buena* o *mala*. El que las acciones voluntarias deban ser juzgadas mediante la alabanza o el reproche, indica que los juicios sobre las acciones conllevan la manifestación de cierto *deber ser*. El juicio que alaba una acción juzga que ésta es buena, y expresa que las acciones semejantes son *deseadas por la comunidad*; por ello quien ha llevado la acción buena debe ser reconocido frente a los otros (como un modo por el cual se fomenta la mimesis de tal acción).

³⁶³ Para que un enunciado sea juzgado como verdadero o falso es necesario que las palabras se relacionen de manera que se pase del significado a la significación. Mientras que el significado se puede considerar como un mero contenido determinado intelectual, la significación resulta de establecer relaciones entre los significados que expresan las palabras; únicamente si existe una posible significación se puede juzgar un enunciado como verdadero o falso. Esto último depende de si el nexos entre dos palabras expresa correspondencia entre *lo hablado* y *la realidad*: “lo falso y lo verdadero giran en torno a la composición y la división” (PH, 1, 16 a 13), es por esto que la mera palabra es insuficiente para ser enunciado y que el mero sonido sin referencia significativa sea insulso. La palabra que significa asume una afección del alma, pero no es en sí misma verdadera ni falsa; para que se hable de verdad, como se ha mencionado, hace falta la correspondencia con *la realidad*, por ello para el estagirita únicamente hay verdad si se añade “el ser o el no ser sin más o con arreglo al tiempo” (PH, 1, 16 a 19). En este decir algo según *el ser* o *el no ser* o *con arreglo al tiempo* se logra la correspondencia con la *realidad* y, únicamente, ahí hay verdad. Para Aristóteles hablar de la verdad es propio hasta la enunciación que une o separa dos términos, en consecuencia la acción de juzgar un enunciado como verdadero o falso asume, tanto el devenir de lo sensible, como la permanencia del universal (por ello, hay verdad y falsedad, tanto en los juicios universales, como en los juicios particulares).

El juicio que *reprueba* una acción dice de ésta que es mala, manifestando que las acciones semejantes *no deben ocurrir*; de ahí que quien lleve a cabo estas acciones deba ser reprendido públicamente (para que no se realicen más acciones de ese tipo). Como se puede observar el juicio sobre la acción ética está dirigido a manifestar algo intelectual en relación con los deseos, las pasiones, el placer y el dolor, de modo tal que las acciones buenas sean *promovidas* y las acciones malas sean *disminuidas*. Esto último es fundamental para la vida política, la humana, pues el legislador, como encargado de juzgar pública y políticamente las acciones de los hombres, debe conocer qué acciones se deben reconocer con aplauso, y cuáles otras deben ser reprobadas y castigadas, y en qué medida. El gobierno político (propio de *libres e iguales*) exige que las acciones de los libres se juzguen bajo cierto principio equitativo propio de la justicia (cf., EN, 5.3-5.5); por tanto, el determinar la voluntariedad de la acción parece un elemento indispensable del gobernante de la *pólis* quien *es guardián de la justicia y de la igualdad* (EN, 5.6, 1134 a 34-35 sería propio de un espíritu servil el no demandar esto al gobernante).

La cita aristotélica que aquí se analiza parece sostener una relación directa e inmediata entre “lo voluntario” y “la responsabilidad”; hay o habría responsabilidad sobre aquello que es voluntario. La relación entre voluntariedad y responsabilidad parecen fundamentarse en el agente; en la medida en que un agente es principio activo de su acción, ha actuado voluntariamente y, por tanto, puede y debe responder por ella (en el caso de la involuntariedad de la acción no queda clara, al menos por ahora, cuál es la relación entre responsabilidad y acción involuntaria, lo que es manifiesto es que no es una relación directa, inmediata y proporcional).

Ar. comienza el estudio de “lo voluntario” diciendo qué es lo involuntario, este orden nos permite reparar en qué acciones son involuntarias: “cosas involuntarias son las que se hacen por fuerza o por ignorancia” (EN, 3.1, 1110 a 1-2). Esta disquisición, que, por cierto, tiene bastantes matices —como se verá a continuación—, permite indicar qué causas pueden con legitimidad “poner” una cierta distancia entre el agente y su acción. Lo involuntario de la acción, como contrario a lo voluntario, permite decir que el agente de la misma no posee del todo la acción y, por tanto, la proporción de la involuntariedad de una acción impide, al menos en cierto modo, la libertad (tal y como la entiende Ar.).

2.2.2. Las acciones involuntarias.

Indáguese ahora sobre las acciones involuntarias, es decir, las que ocurren por fuerza y/o por ignorancia.

2.2.2.1. Sobre las acciones involuntarias ocasionadas por las fuerza.

Se dice forzoso de “aquello cuyo principio es externo, sin que el hombre forzado intervenga en nada” (EN, 3.1, 1110 b GR). La involuntariedad que tiene por causa la fuerza subraya que el agente *no puede, o no ha podido, actuar de otro modo*. La fuerza parece obligar de tal manera al hombre a actuar o no de un modo determinado, a tal grado, que no es posible que se actúe de otra manera. En este caso la fuerza es “algo” externo que distancia al agente de su acción, por lo cual se entiende que dicho agente es pasivo; es decir, el agente que es movido involuntariamente aunque participa en la acción no constituye propia y/o directamente su causa motora. En consecuencia lo posible «*endejómemon*» en la acción involuntaria causada por la fuerza se restringe considerablemente, pues el agente al ser obligado “padece” la acción sin tener otras opciones, esto porque la fuerza parece “mover” de tal modo al agente que a éste le resulta inevitable la acción.

Esto permite que algunos puedan considerar a la acción involuntaria-por-fuerza como algo que ocurre por necesidad. Inclusive Ar. al considerar el concepto de “lo necesario” en Met, Δ, 5, indica que uno de los sentidos de *necesario* es lo que se realiza con fuerza o violencia:

“Se llama necesario (...) Además, lo forzoso y la violencia «το βίαιον και ἡ βία», es decir lo que contra la tendencia y el designio [la elección] «την προαίρεσιν» estorba e impide; lo forzoso, en efecto, se llama necesario, por lo cual es también aflictivo «λυπηρόν» (como dice Eveno: «Pues toda acción necesaria es molesta por naturaleza»), y la violencia es cierta necesidad (como dice también Sófocles: «Pero la violencia me pone en la necesidad de hacer estas cosas»)". (M, Δ, 5, 1115 a 20-30).

No obstante lo anterior los ejemplos de Ar. sobre el acto involuntario causado por fuerza proponen cierta actividad por parte del agente:

“Puede suscitar dudas si deberán considerarse voluntarios o involuntarios los actos que se ejecutan por miedo de mayores males o por un noble fin, como si, por ejemplo, un tirano nos ordenase hacer algo deshonesto, teniendo él en su poder a nuestros padres o a nuestros hijos, los cuales serían salvos si hacemos lo mandado o morirán si no lo hacemos. Y otro tanto pasa con la carga que arrojamamos al mar en la tempestad. Nadie hay que la eche por un simple querer «ἐκὼν»; pero por su salvación y la de sus compañeros así lo hacen todos los que están en su juicio «ὅτι νοῦν ἔχοντες»” (EN, 3.1, 1110 a 4-11)

En estos ejemplos hay causas de fuerza y violencia exteriores, pero éstas no implican la absoluta pasividad por parte de los agentes de la acción. Es por ello que Ar. denomina con razón a tales acciones *mixtas*; en estos casos las acciones involuntarias causadas por fuerza conllevan cierta actividad por parte de los que realizan dichas acciones:

“Tales actos, aunque podrían decirse mixtos, aseméjense más bien a los voluntarios, puesto que son preferidos a otros en el momento en que se hacen: ahora bien, el fin de la acción es el que se tiene en vista de un momento. Una acción debe llamarse voluntaria o involuntaria según el momento en que se obra. Ahora bien, el que obra «πράττει» lo hace voluntariamente, puesto que en tales acciones, el principio del movimiento de sus miembros – que son como instrumentos- que en él residen, y todo cuyo principio está en él, también estarán en él el hacerlo o no hacerlo. Por consiguiente, tales actos son voluntarios, por más que, absolutamente hablando, podrían decirse involuntarios, pues nadie escogería hacer ninguno de ellos en sí mismo considerado” (EN, 3.1, 1110 a 11-20)

En muchas de las acciones involuntarias-por-fuerza el agente participa directamente de la acción; esto, si quien “padece” dicha fuerza es principio activo de la acción. Es decir, en las acciones mixtas la causa motora es la fuerza exterior al agente y, también, el agente mismo forzado; si bien hay cierta involuntariedad en la acción porque el agente al padecer dicha fuerza es un principio pasivo, el que dicha fuerza lo *impela* a actuar, y dicho agente actúe, hace de él un principio activo en la acción. Así, aunque la fuerza-violenta recibida por el agente cause conmiseración, la elección de la ejecución, y claro, la ejecución misma de la acción determina la voluntariedad de la acción; ahora bien la conmiseración en este tipo de acciones no se da propiamente por la actividad del agente, sino por cierta empatía que puede tener quien juzga, por la cual se reconoce que hubiera sido muy difícil o imposible que el agente en cuestión actuase de otra manera:

“en otras ocasiones no habrá loa, pero sí indulgencia cuando alguno hace lo que no debe por amenaza de males que sobrepasan la naturaleza humana y que nadie soporta. Casos puede haber sin embargo en que no debe cederse a la violencia, sino morir más bien padeciendo las cosas más horribles” EN, 6.1, 1110 a 26 27)³⁶⁴.

Al parecer la fuerza como principio de acciones involuntarias está delimitada por la capacidad de “respuesta-y-ejecución” que tiene el ser humano “forzado”; la mayoría de las acciones éticas que se denominan forzosas serían, según el pensamiento de Ar., en mayor o menor medida más voluntarias que involuntarias (pues siempre que esté la opción de no ceder ante cierta coacción no habría necesidad absoluta, pues *se podría actuar de otra manera*, o bien, no actuar y ser plenamente pasivo –pues aún ante las peores amenazas, como lo dice el propio Ar., se podría optar por *ser asesinado*³⁶⁵). Es verdad que el juicio anterior reduce su validez si se apela a la afirmación textual: *tales acciones consideradas absolutamente son involuntarias*, pero dicha oración, a mi entender, indica que hay cosas que no se podrían desear por sí mismas porque en ellas no hay nada de bondad; apelando a los ejemplos del propio Ar., nadie desearía ser coaccionado por un hombre que tuviera poder sobre nuestras familias, y ninguno quisiera perder los víveres del barco en una tormenta, es decir, en ambos casos las personas actúan *estando en su juicio* porque aceptan dichos males en aras de otros bienes, además de que consideran a éstos superiores en comparación con aquéllos. No obstante lo anterior, la ejecución del agente viene a ser el elemento fundamental por el que tal acción es o no voluntaria. En conclusión, las acciones-involuntarias, más bien, mixtas causadas por la fuerza podrían considerarse en sí mismas como involuntarias, pero en relación con quien ha ejecutado la acción son más bien voluntarias:

“¿Cuáles actos, por tanto, deben decirse forzados? ¿Lo son simplemente aquéllos cuya causa es extraña al agente «ὁ πρᾶττων» al punto de que éste no interviene en absoluto?

³⁶⁴ Puesto que la indagación de lo voluntario se ordena a la mejor comprensión de la deliberación, y se ahonda en ésta para comprender que el concepto de “libertad” en Ar. se refiere a ciertos usos racionales específicos, queda claro que la postura aristotélica apoya la idea de que, en general, los seres humanos somos dueños de nuestras acciones (lo cual es propio del libre, pues libre en sentido estricto sólo es aquel que tiene la capacidad de autoposeerse). Siguiendo con esto, sería interesante indagar en qué medida el amo al ser propietario del siervo es una acción extrínseca que hace que la acción del siervo sea propiamente voluntaria; no obstante lo anterior es claro que el siervo sí realizaría acciones voluntarias, pues Ar. incluye en las acciones voluntarias a los niños y los animales.

³⁶⁵ Aunque aún ahí habría cierta voluntariedad por cuanto se elige no actuar bajo la fuerza o violencia amenazante; de ahí que una acción de ese tipo sería, para quien elige ser asesinado, antes que caer en la coacción, mixta, no propiamente voluntaria (pues no se ha querido por sí misma, ni se ha propuesto como fin). Por esta misma razón, quien amenazado en sus bienes más preciados, no se deja coaccionar, actúa voluntariamente y, en cierto modo, de manera heroica.

(...) A decir verdad, *más se asemejan estos actos a los voluntarios* porque la determinación concreta de la acción es voluntaria, y no hay sino acciones concretas. Ahora, en cuanto a saber qué cosas deben preferirse a otras, no es fácil definirlo, por la razón de que muchas diferencias ocurren en los casos particulares” (EN, 3.1, 1110 b 1-9. Las negrillas son mías)

Como indica la cita anterior la dificultad de establecer con absoluta nitidez hasta qué punto hay voluntariedad o involuntariedad en los actos “mixtos” se debe a todas las particularidades de la acción concreta (y que en definitiva hay cierta “necesidad” en algunas de estas particularidades, especialmente, en la fuerza que alcanza a coaccionar al agente)³⁶⁶. No obstante las vicisitudes que puede haber en una de estas acciones, en la balanza Ar. juzga más importante en última instancia la decisión del agente:

“Tales actos, aunque podrían decirse mixtos, *aseméjanse más bien a los voluntarios, puesto que son preferidos a otros en el momento en que se hacen*: ahora bien, el fin de la acción es el que se tiene en vista de un momento. Una acción debe llamarse voluntaria o involuntaria según el momento en que se obra. Ahora bien, el que obra «*πράττει*» lo hace voluntariamente, puesto que en tales acciones, el principio del movimiento de sus miembros – que son como instrumentos- que en él residen, y todo cuyo principio está en él, también estarán en él el hacerlo o no hacerlo. Por consiguiente, tales actos son voluntarios, por más que, absolutamente hablando, podrían decirse involuntarios, pues nadie escogería hacer ninguno de ellos en sí mismo considerado” (EN, 6.1, 1110 a 11-20)

Si bien el agente de la acción mixta actúa por evitar un mal (y en ese sentido tal persona es un elemento meramente pasivo), al decidir realizar tal acto comienza a ser un principio activo. Así, aunque la fuerza o violencia recibida por el agente causa conmiseración, la elección de la ejecución, y claro, la ejecución misma de la acción determina la voluntariedad de la acción³⁶⁷.

³⁶⁶ Es por ello que en ciertos estoicos lo fundamental es poder determinar qué cosas ocurren por fuerzas exteriores a los seres humanos. Por ello, lo que le ocurre a un ser humano y le es inevitable, debe ser considerado como algo *no digno* de producir pasiones (dado que éstas serían inútiles y, en cierto modo, penosas). No obstante lo anterior, en el estoico, hay cierta actividad que consiste precisamente de “decidirse” como pasivo en esos casos; de ahí que haya la posibilidad de hablar de una virtud estoica (pues toda virtud, implica, en cierto modo actividad).

³⁶⁷ Como observa Kenny (1979) “such action is strictly speaking the result of choice (1225 a 12), a *fortiori*, the, it is voluntary (...) Aristotle is saying that acts under duress are coerced (the agent acts ἀναγκάζομενος) provided that the duress itself involuntary except in the sense of being ‘enforced in a manner’” (p. 44-45).

Ahora bien, si hay o hubiese propiamente acciones involuntarias causadas por fuerza, sólo podrían ser en los casos en los que el “supuesto-agente” fuese meramente “paciente” en relación con el principio motor de la acción: “Forzado «βίαιον» es sólo aquello cuyo principio es extrínseco, y en lo cual, además, en nada participa el sujeto pasivo de la fuerza” (EN, 3.1, 1110 b 16-17). Para ejemplificar esto quizá los casos de violación, robo y asesinato, serían los más evidentes, pues son una especie de actos involuntarios causados por fuerza, no obstante parece que la aporía se mantiene pues en estos casos son, en realidad, malos ejemplos, pues la violada, el asaltado y el asesinado al ser co-principios de la acción enteramente pasivos, no podrían denominarse agentes.

En conclusión, aunque hay acciones más voluntarias que involuntarias a causa de la fuerza, la mayoría de las acciones en las cuales hay elementos coactivos-de-fuerza son en cierto modo voluntarias. El que la acción forzada dependa en cierto modo del agente, para Ar., permite afirmar que el hombre es un principio activo, y como tal agente, de su propia acción. De este modo la acción del libre provocada por fuerza, aunque no es plenamente libre ni voluntaria, tampoco permite afirmar del todo que tal acción no pueda relacionarse de un modo u otro con el agente. Recordando los textos analizados de *Política* se puede considerar que para Ar. un espíritu libre no soporta un *tirano*, precisamente porque éste coacciona e impide la actividad libre y se impone como una especie de fuerza. En última instancia el espíritu paradigmáticamente libre, es decir, aquel que siempre es dueño de su acción, *algunas veces se alabaría por soportar* “la deshonra o el dolor en trueque de grandes y bellas cosas” (EN, 3.1, 1110 a 21-22); de ahí que el que ejerce su libertad con excelencia difícilmente incurre en acciones involuntarias ocasionadas por la fuerza.

2.2.2.2. Sobre las acciones involuntarias ocasionadas por la ignorancia.

La ignorancia es un principio que impide que la acción sea voluntaria. Al considerar la ignorancia como una causa de las acciones opuestas a las voluntarias Ar. establece una nueva distinción; como opuesto a “voluntario” existe (a) lo no-voluntario «οὐχ ἑκούσιον» y (b) lo involuntario «ἀκούσιον»:

“Todo lo que se hace por ignorancia es no-voluntario «οὐχ ἑκούσιον», pero involuntario «ἀκούσιον» es solamente lo que produce pena y arrepentimiento. El que ha hecho algo por ignorancia y no recibe luego desagrado

ninguno por lo que ha hecho, no ha ejecutado voluntariamente lo que no sabía, pero tampoco involuntariamente al no pesarle el haberlo hecho. De los que obran por ignorancia el que se arrepiente, es claro que ha obrado involuntariamente; pero del que no se arrepiente, puesto que su caso es distinto, diremos sólo que no ha obrado voluntariamente, y por eso es mejor darle un nombre especial” (EN, 3.1, 1110 b 18-24 GR).

El acto involuntario-por-ignorancia, igual que el involuntario-por-fuerza, implica la pena por parte del agente, porque éste no desea propiamente la acción. La ignorancia se distingue de la fuerza en que ésta se atribuye directamente al agente y se refiere a algo que es conocido (y es por ello que la fuerza es capaz de coaccionar). El acto no-voluntario causado por la ignorancia parece conllevar una especie de reproche más fuerte que el involuntario-por-ignorancia, porque el agente que actuase así tendría que ser ignorante de la determinación mala que suscita (suscitó o suscitará) una acción y, además, no sentir pena, ni dolor por el mal causado.

Ahora bien, la pregunta que surge inmediatamente, que por cierto Ar. no parece contestar, es si el agente de un acto no-voluntario *debiese o no* sentir pena. Queda claro que la ignorancia no es suficiente para no considerarse apenado y/o arrepentido por un acto malo en el cual no ha concurrido del todo la voluntad. Por tanto, para poder determinar el acto no-voluntario se requiere el juicio posterior del agente en relación con su actuar; a mi parecer, en algunos casos el agente del acto no-voluntario debiese arrepentirse y en otros no³⁶⁸. Me explico, los casos no-voluntarios-por-ignorancia pueden no ser buenos en sí mismos nunca³⁶⁹, pero de suyo parecen no tener que implicar pena o arrepentimiento; por ejemplo, piénsese en una persona que no alcanza a tomar un avión por no saber que están cerradas las vías de acceso usuales, y dicho avión cae trágicamente, si bien en este caso, el sujeto en cuestión sabe que obró mal al no haber sido lo suficientemente precavido para utilizar su boleto de avión, la pérdida de

³⁶⁸ Excluyo aquí la consideración del acto no-voluntario-por-ignorancia que nunca se llega a saber, pues al permanecer la ignorancia es imposible que el agente se aflija.

³⁶⁹ Al parecer el acto no-voluntario, al igual que el involuntario, son un problema para la ética porque carecen de un principio propio o *per se* de la acción (a saber, la voluntad); sin embargo el que sean problemáticos, a mi modo de entender el texto, se debe a que hay algo en ellos que es malo, éticamente hablando. Los casos no-voluntarios que devienen en bienes parecen no ser planteados aquí, y serian, más bien, considerados por Ar. como *afortunados* (cf., F., 2.6, 197 a 35- 197 b 16); Ar. pone el ejemplo de quien cava en la tierra y *accidentalmente se encuentra un tesoro*, también podemos pensar en el caso de que vamos a una fiesta y nos encontramos con una persona que es muy querida, en ambos casos se podría decir que hay cierta ignorancia por parte del agente, sin embargo la respuesta por parte del agente no sólo no es de indiferencia, sino que ambos casos señalan la obtención de cierto placer por parte del agente (en cuanto ha obtenido un bien, aunque haya sido *accidentalmente*). En consecuencia, la involuntariedad del acto proviene de que el resultado de la acción en cuestión sea cierto mal.

éste viene a ser un mal menor en comparación con el bien mayor obtenido. Empero, sin duda alguna, también existen casos donde el agente “debe” sentirse mal, pues el mal que ha generado, a pesar de haber sido causado por ignorancia, es menor al bien obtenido en la acción; estos casos se podrían ejemplificar: (1) con las personas de conciencia laxa o cínicas, v. g. aquel al que le da alegría haber evitado hacer una fila de espera que le correspondía por ignorancia y se siente por ello superior a los que sí la hicieron, y (2) con aquellos que al no tener “principio” de realidad no sienten pena o arrepentimiento, es decir, los locos, v. g. un sicótico que no siente pena alguna al matar accidentalmente manejando a alguien que no ha podido ver (cosa que por cierto no le tiene por qué causar placer).

La diferencia entre lo no-voluntario y lo involuntario se encuentra en la relación que existe entre “el deseo” que conlleva el llevar a cabo una acción y la determinación de ésta, pues el que actúa involuntariamente siente *rechazo* por su actuar y por las consecuencias de dicho acto. Me explico, el carácter de involuntariedad de una acción-por-ignorancia manifiesta que quien llevó a cabo esta acción no-desea el efecto de ésta, el acto efectuado en estos casos y sus efectos no sólo no se desean -ni se deseaban- sino que, más bien, son repudiados por el agente (a diferencia del acto no-voluntario que implica la ausencia del deseo en relación con la determinación de la acción por parte del agente, es por ello que el que actúa así no tiene pena, ni dolor).

El rechazo del efecto de la acción por parte del agente que ha actuado involuntariamente-por-ignorancia viene a ser causa de la pena y el arrepentimiento de dicho agente. La pena y el arrepentimiento están en el ámbito de lo emocional, y surgen porque se ha obtenido una determinación indeseada desconocida (no obstante esto, hay que apreciar que aunque la pena y el arrepentimiento son causadas por las acciones involuntarias, no toda pena y arrepentimiento provienen de éstas). Además puede pensarse en un acto que devenga de no-voluntario en involuntario, v. g. una persona que no va a visitar a un amigo enfermo porque no sabe de su estado, podría actuar no-voluntariamente en un momento dado, pero al saber de la gravedad de la enfermedad del amigo, siente pena por no haberlo visitado. También podría ser que un acto no-voluntario en cierto modo mantuviera su status de no-voluntario, v. g. si en el mismo caso el amigo no siente pena alguna porque él considera que de haberse expuesto al contagio de su amigo podría haber causado daño a otros.

Además, para Ar., las acciones involuntarias-por-ignorancia admiten otra variabilidad:

“Igualmente es distinto obrar por ignorancia y obrar en estado de ignorancia «ἕτερον δ’ ἔοικε καὶ τὸ δι’ ἄγνοιαν πράττειν τοῦ ἀγνοοῦντα.³⁷⁰». *El borracho o colérico no parecen obrar por ignorancia* sino por algunas de las causas expresadas, pero tampoco lo hacen a sabiendas sino en estado de ignorancia” (EN, 3.1, 1110 b 25-27 GR. Las negrillas son mías.)

Ar. distingue entre “ignorancia” y “estado de ignorancia”, el estado de ignorancia parece distinguirse de la simple ignorancia porque se refiere a un “estar” que implica la posibilidad de estar en otro “estado” (valga la redundancia). Nuevamente, la determinación de la voluntariedad en el acto aparece cuando el agente de la acción es principio activo de la misma. El que actúa en estado de ignorancia, siendo ésta atribuible a un vicio o estado que de algún modo ha sido elegido, tiene un grado de voluntariedad que alcanza la responsabilidad y que, inclusive, puede llegar a eliminar la involuntariedad o no-voluntariedad del acto. Esto es importante porque para Ar. la ignorancia que deviene del vicio no elimina el carácter voluntario del acto, pues de algún modo *el agente de la acción ha elegido ese estado de ignorancia*³⁷¹, y por ello mismo, también, dicho agente ha elegido, aunque sea indirectamente, los efectos de tal ignorancia:

“todo malvado desconoce lo que debe hacer y de lo que debe apartarse, y por tal falta son injustos y, en general, malos. 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*. Pues en ellas radica tanto la compasión como el perdón, puesto que el que desconoce alguna de ellas actúa

³⁷⁰ Esta versión del griego es la del TLG, la de GR añade al final «ποιεῖν» (ἕτερον δ’ ἔοικε καὶ τὸ δι’ ἄγνοιαν πράττειν τοῦ ἀγνοοῦντα ποιεῖν), haciendo énfasis en el “estado de ignorancia”; así, el ejemplo del borracho y del colérico parecen referirse a estados involuntarios, o bien, no-voluntarios, que algunas vez fueron “voluntarios” o bien en el cual hay cierto “consentimiento” en el estado de ignorancia propia del agente.

³⁷¹ Esta postura se distancia con claridad del denominado “intelectualismo socrático” en el cual se imputa a la ignorancia como la causa del mal. Como se puede ver en Ar. la ignorancia causada por el vicio es ciertamente *deseada*, y, por tanto, voluntaria.

involuntariamente.” (EN, 3.1, 1110 b 28- 1111 a 2 JP. Las
negrillas son mías)³⁷²

Al parecer cuando hay elección, aunque sea mínima, para Ar., no hay ignorancia suficiente para causar involuntariedad; y, aun más, si la ignorancia en torno a la acción es elegida es, al menos para el estagirita, *maldad* (aunque sea a modo de vicio). Es decir, si alguien ha actuado con maldad por un cierto estado de ignorancia elegido, entonces, es malo y responsable de su acción; en tal caso al ser patente el asentimiento del agente en relación con el objeto y las circunstancias de la acción, ésta sería voluntaria. El que, según Ar., *la ignorancia en la elección no es causa de lo involuntario* subraya el hecho de que el vicio no origina involuntariedad alguna, más bien se debe entender que el vicio mismo es voluntario³⁷³.

Para Ar. *tampoco la ignorancia del universal causa del todo involuntariedad*, y es por ello que las acciones así causadas ocasionan *censura* (o sea, cierto reproche, lo cual es propio de las acciones voluntarias); aunque no se puede juzgar a quien actúa con ignorancia de igual modo como se hace con los que actúan con conocimiento de causa, la ignorancia del universal es fácil de evitar, puesto que es una enunciación (por ejemplo, en muchos casos bastaría con preguntar qué está permitido y qué prohibido). Es decir, aquellos actos donde la ignorancia sea imputable a un vicio o a una ignorancia fácil de vencer son malos y voluntarios en sentido estricto.

La única ignorancia que para Ar. verdaderamente causa involuntariedad es la *ignorancia de las cosas particulares* «τα καθ' ἑκάστα», es decir, la ignorancia de las cuestiones relativas al objeto de la acción y sus circunstancias. Al parecer la ignorancia de la particularidad concreta de la acción es lo que se puede *comprender* que el agente desconozca, porque ciertas circunstancias parecen imposibles de prever (en esto el “realismo” de Ar., a mi juicio, apuesta por la contingencia de la acción³⁷⁴).

³⁷² A esto Ar. añade “No estaría mal, entonces, determinar cuáles y cuántas son, quién actúa y qué y acerca de qué o en qué, a veces también con qué, por ejemplo, con qué instrumento y por qué causa, por ejemplo, de la salvación, y cómo actúa, por ejemplo, serena o violentamente” (EN, 3.1, 1111 a 3-6)

³⁷³ A pesar de que los actos malos y/o viciosos no pueden ser considerados en sí mismos buenos, y de que el bien en sí mismo suele provocar placer, los actos malos pueden producir cierto placer y ser vistos, en cierto modo, como buenos. El que ciertos actos propiamente malos carezcan de bien en sí mismos no quiere decir que no puedan producir cierto placer; en la acción mala y/o viciosa hay deseo y fin, lo que la diferencia de una buena es que el placer que se obtiene no proviene del mejor bien (y, por tanto, una acción de tal tipo tampoco puede alcanzar el máximo placer posible, pues los mejores bienes son los que en sí mismos causan mayor placer).

³⁷⁴ Hanna Arendt designa a esta curiosa situación de la acción, la “fragilidad de la acción” y por ello la filósofa considera que la acción siempre conlleva una cierta “novedad”, cf., Arendt, (1998), p. 200-266. Quizá se deba de mostrar cierto matiz que permita distinguir entre “lo posible” (*endejónenon*) y lo

En consecuencia con lo anterior, los actos involuntarios, sean causados por la fuerza o por la ignorancia, y en cierto aspecto los mixtos, generan sentimientos o emociones que aminoran la responsabilidad del agente; estos sentimientos o emociones pueden ser del agente que lleva a cabo una acción involuntaria, o bien, de quien la juzga. El agente que realiza actos involuntarios (o con elementos involuntarios) tiene pena y arrepentimiento ante lo determinado por su actuar; el juez de las acciones involuntarias (o con elementos de involuntariedad) tiene compasión e indulgencia con el agente que lleva a cabo una acción involuntaria o mixta, pues aquél no buscaba ésta en sí misma (así mismo, en cuanto el agente puede juzgar su propia acción, en la consideración de una acción involuntaria, éste puede “sentir” por sí mismo compasión e indulgencia).

Como se ha observado, la pena y el arrepentimiento manifiestan la actitud del agente en relación con su acción involuntaria (o lo involuntario de la misma); el que realiza la acción involuntaria al “sentir” pena y dolor se distancia de su acción eliminando una relación absolutamente proporcional entre la acción y la responsabilidad de la misma. La compasión y la indulgencia en cierto modo mueven al que juzga a tener una cierta “empatía” con el agente de la acción y, ciertamente, también hace que el juicio reprobatorio sobre tal acción y/o persona se vea disminuido en la medida en que el agente se distancia de su propia acción (como se ha mencionado, las causas de tal distancia serían únicamente la fuerza y la ignorancia).

contingente; aunque Ar. utiliza únicamente los términos “lo posible” (*endejómemon*) y lo “no-necesario” («ὄυκ ἀναγκή» EN, 6.5, 1140 b 1-2), muchas veces se traduce *endejómemon* por “contingente” -como lo hace Gómez Robledo y Julio Pallí es sus traducciones. Algunas interpretaciones deterministas podrían encontrar al término contingente como una traducción demasiado abierta de “endejómemon”, pues dicha interpretación considera que la variabilidad de la acción está más bien dirigida por algo que es necesario (aunque la acción no sea necesaria en sentido absoluto). La consideración de la acción ética como algo frágil se plantea desde el claro rechazo a la idea de bien como “una noción común universal y única” (EN, 1.6, 1096 a 25-30); esta idea ha sido también retomada por Marta Nussbaum (1986) al estudiar la ética de la filosofía antigua y por Carlos Thiebau (1988) quien intenta hacer una reflexión sobre los conceptos éticos de Aristóteles que pueda servir para comprender la acción. Una buena observación al respecto es la que lleva a cabo Kenny (1978) quien analiza que los que defienden la libertad en contra de los deterministas, no se dan cuenta que no todo determinismo proviene de la incapacidad de actuar de otra forma; al mismo tiempo señala que el error del psicologismo determinista es que no comprende la noción de deseo (cf. p. 29); aunque Kenny no señala en este libro a Aristóteles es interesante darnos cuenta que la reflexión del autor permite ver que los elementos de la acción que existen como pre-condiciones no alcanzan a determinar del todo la acción y hace ver, al mismo tiempo, que hay acciones que aún pudiendo depender del hombre ocurren bajo ciertos aspectos que sin duda pueden llevar a juzgar la acción como algo predeterminado (inclusivo se podría decir que en el caso de las acciones involuntarias hay un claro elemento predeterminado que no es controlado por el agente de la acción).

La involuntariedad o los elementos involuntarios permiten pensar que el agente tiene una posición en cierto modo pasiva; además si quien juzga es capaz de empatía, entonces, es posible que quien examine la acción pueda hipotéticamente ponerse en el lugar del agente y sostener que probablemente cualquiera hubiera actuado de esa manera. Algo que se ha de considerar en estos casos es que todas las emociones o sentimientos de los que habla Ar. son causadas por acciones que propiamente son malas (como se ha dicho si es que hay acciones involuntarias que resulten en bien, éstas se consideran más como afortunadas que involuntarias por conllevar placer y bien); por tanto, dichas afecciones del alma no cambian “la maldad” de la acción, pero sí disminuyen la responsabilidad del agente y, por la misma causa, el reproche y el castigo correspondiente a dicho acto³⁷⁵.

En conclusión, y teniendo en cuenta los intereses de la presente investigación, se ha de entender que la ignorancia que no se puede evitar y que causa pena y dolor es la propia de la acción involuntaria del libre. Con respecto a la ignorancia provocada por el vicio cabe señalar que no constituye propiamente un impedimento por el cual el libre no posea su acción, pues la elección del vicio por parte del agente no pone distancia alguna entre éste y su acción, sin embargo la cuestión es aporética si se reflexiona esto en términos de excelencia, porque la auto-posesión característica del libre tiene su mejor logro en la autarquía que es contraria al vicio. A partir de esto se puede considerar que la libertad como la capacidad de la auto-posesión en el hombre (gracias a la deliberación), puede ser principio de la virtud o del vicio, sin resquicio alguno; empero se ha de admitir que la plenitud de la libertad sólo es posible de realizarse con el acompañamiento de la acción virtuosa (que manifiesta la excelencia de la auto-posesión como autarquía).

2.3. *Algunas aristas de lo voluntario.*

Aristóteles concluye EN 3.1 con una serie de preguntas y oraciones hipotéticas que, finalmente, vienen a aclarar las características de “lo voluntario”:

³⁷⁵ Es decir, si dicho acto fuese voluntario, su responsabilidad sería mayor. Así por ejemplo en la tragedia de *Edipo Rey* de Sófocles, Edipo es culpable de matar al Rey Layo, sin embargo *asesinar a su padre* ha sido un acto involuntario, pues Edipo ignoraba por completo que tal hombre fuese su padre. De ahí que al juzgar a Edipo como asesino de su padre (y, también por cometer incesto con su madre) no se considere a éste como enteramente responsable de su acción, aunque, tampoco, se le pueda juzgar como si no tuviera responsabilidad alguna (las acciones de Edipo son, ciertamente, mixtas, es decir, tienen elementos involuntarios, sin ser del todo involuntarias; pues Edipo es en relación a éstas principio activo).

“Siendo, pues, lo involuntario producto de la fuerza y la ignorancia, lo voluntario se muestra ser, por contraste, aquello cuyo principio está en el agente que conoce las circunstancias particulares de la acción. Y así, lo más probable es que no se puedan llamar involuntarios los actos ejecutados por apetito irascible <afán> o apetito concupiscible <impulso> (igualmente pues no sería bueno decir que es involuntario lo que está hecho mediante el deseo irascible o concupiscible). Si así fuese, tendríamos, en primer término, que ninguno de los demás vivientes obraría voluntariamente, ni siquiera los niños. Y además en tal hipótesis ¿vamos a decir que no hacemos voluntariamente nada de cuanto hacemos por moción del apetito concupiscible e irascible o bien que hacemos voluntariamente las buenas acciones e involuntariamente las malas? ¿No sería ridícula esta proposición, siendo uno y el mismo el que es causa de unas u otras? Absurdo³⁷⁶ sería, llamar por lo demás involuntarios a los actos a que debemos aspirar con anhelo (sería igualmente absurdo llamar involuntariamente las cosas que deben desearse). Con respecto a ciertas cosas, en efecto, debemos concitar el *afán* irascible, y hay otras que debemos desear, como la salud y el saber. Por otra parte, a lo que puede verse, los actos involuntarios son penosos, al paso que los ejecutados con deseo son agradables. Y finalmente ¿qué diferencia hay con respecto a su carácter de involuntariedad entre los errores de cálculo y los debidos al apetito irascible? Lo cierto es que ambos deben evitarse, y que las pasiones tienen la apariencia de ser no menos humanas que la razón y por tanto, las acciones que proceden del apetito concupiscible o irascible son acciones del hombre. Sería, pues, fuera de razón, tenerlas por involuntarias” (EN, 3.1, 1111 a 22- 1111 b 3 GR)

En este pasaje Ar., finalmente, enuncia lo propio al acto voluntario. Para el mejor análisis del texto descompondré el mismo en sus oraciones. Para el estagirita: (1) Lo voluntario tiene por principio el agente que conoce las circunstancias particulares de la acción. (2) Hay actos voluntarios que proceden del impulso y del *afán*. (3) Los animales y los niños actúan voluntariamente. (4) Lo voluntario es algo propio de las acciones buenas y de las acciones malas. (5) Hay diversos tipos de deseo, algunos de ellos deben ser contenidos y otros no. (6) Los actos involuntarios son penosos, pero lo que se hace en conformidad con el deseo causa placer. (7) Las fallas de lo voluntario pueden

³⁷⁶ La traducción de GR utilizada en esta investigación (1954) pone “Absoluto” en vez de “Absurdo”, pero es un error de imprenta, o bien, de traducción. La palabra griega del texto «ἄτοπον» se puede traducir como absurdo, extravagante, raro, etc., en ninguna de sus acepciones se encuentra como absoluto (cf., Pabón, 1999, p. 94). Aunado a lo anterior el término “absoluto” no parece convenir con el significado de lo que Ar. denomina como voluntario.

proceder tanto de la razón, como del *afán* irascible. (8) Los deseos, tanto concupiscibles, como irascibles, son humanos, y, por tanto, también son causa de los actos voluntarios.

Entre estas ocho oraciones la más clara es la primera, que afirma que las acciones voluntarias *tienen principio en el agente que conoce las circunstancias particulares de la acción*, pues esto se infiere después de haber analizado las acciones involuntarias y no-voluntarias (y las mixtas) que son causadas por la ignorancia. A lo anterior parece importante considerar que el agente que actúa con plena voluntad no sólo conoce las circunstancias particulares, sino, también, en general, lo universal en torno a la acción³⁷⁷; recuérdese que apenas antes se indicaba que para Ar. la única ignorancia suficiente para originar involuntariedad es la de las circunstancias concretas, no la del universal. Esta característica viene a determinar que el conocimiento es fundamental para la voluntariedad de la acción; el que el conocimiento sea sobre las cosas particulares permite ver que los hábitos, sean éstos virtudes o vicios, no pueden asegurar el devenir de la acción porque las circunstancias de ésta siempre son únicas (a pesar de que puedan ser semejantes), aunque también hay que decir que gracias al hábito es posible prever cómo alguien va a actuar en determinadas situaciones. En este sentido el libre ha de ser capaz de conocer bien ciertos juicios universales y las circunstancias en las cuales se va a llevar a cabo la acción; asimismo se ha de tener en cuenta que el conocimiento verdadero en torno a la acción y los hábitos del agente aumentan la voluntariedad de la acción y por tanto la libertad de la misma.

La segunda afirmación, *hay actos voluntarios que proceden del impulso y del afán*, parece insistir que lo voluntario conlleva el deseo³⁷⁸. Lo propio de lo voluntario es actuar con *conocimiento de causa y deseándolo*³⁷⁹; estas características son

³⁷⁷ Claro que en este caso propiamente estaría el adulto; en relación con el niño es posible decir que en la medida en que éste tiene mayor o menor capacidad intelectual para ejercer, y un mejor conocimiento sobre el universal, puede llevar a cabo un mejor razonamiento en orden a su acción.

³⁷⁸ Esta afirmación será analizada con más detenimiento en el siguiente punto, pues es asumida en la afirmación “problemática” de que los animales y los niños actúan voluntariamente.

³⁷⁹ Por ello lo involuntario causa pena, arrepentimiento, compasión e indulgencia (es decir, queda claro que lo involuntario *no se desea*, sino que, como he dicho, más bien, se repudia). Al respecto hay algunas versiones más moderadas del sentimiento de “pena”, v. g. Gottlieb (2009) indica que hay dos diferencias en la “pena” haciendo hincapié en la no-culpabilidad del que lleva a cabo una acción involuntaria: “Therefore, there are two important differences between the regret Aristotle describes here. And the special type of regret required for cases of dirty hands. First, the regret is “for the action”, and so the agent has no need to blame herself. Second, the regret reflects something good about the agent’s character no anything bad” (p. 122). Al respecto, como se puede observar en el texto, aunque queda claro que la involuntariedad de la acción no determina al agente como “malo”, este puede sentir un verdadero remordimiento únicamente porque el efecto de su acción es mala; en ese sentido el hombre virtuoso no

contrarias a las dos causas de la involuntariedad, a saber, la ignorancia y la fuerza. Por tanto, en el acto voluntario el agente es principio activo de la acción, es decir, no hay nada que distancie a quien lleva la acción con la determinación de esta última (es por ello que en los actos voluntarios se imputa la acción al agente de manera directa y proporcional y, por tanto, el agente es *plenamente* responsable de su acción). Al igual que la oración anterior, el deseo como elemento constitutivo de la acción no solo no elimina el aspecto voluntario de la acción sino que lo explica. El acto voluntario se define especialmente por ser algo que tiene su inicio en el deseo y en el conocimiento (sensible en el caso de los animales y sensible-intelectual en el caso de los seres humanos). El ir hacia el bien como deseado permite que la acción del libre sea poseída por él porque dicha acción es para él *deseada*; el carácter de la acción deseada, como ya he precisado, manifiesta que no hay distancia alguna entre el agente y la determinación propia de la acción, por tanto el libre que actúa de este modo es dueño de su acción, de su carácter (de sí mismo) y en cierta medida, de la determinación cualitativa de la *pólis* que conforma.

No obstante la claridad de las afirmaciones anteriores, las siguientes parecen no constituir un argumento muy claro e inclusive es posible decir que el mismo texto conduce hacia algunas paradojas (estas afirmaciones vinculan el deseo, el conocimiento, el placer y lo voluntario). Por lo anterior, y con la finalidad de comprender bien lo voluntario, me parece indispensable profundizar en las tres afirmaciones que juzgo más problemáticas, a saber, (a) lo voluntario como algo común entre los hombres y los animales, (b) en la relación entre lo voluntario y el placer y lo involuntario y el dolor, cosa que hago en el punto siguiente y (c) en el error de lo voluntario (que puede ser producido o por una deficiencia lógica, o bien, por el *afán* o apetito irascible).

(a) Sobre lo voluntario como algo común entre los niños, los animales y los hombres.

El argumento más evidente que Ar. tiene al afirmar que lo voluntario es una característica de la acción compartida entre los animales, los niños y los hombres, es que en todos éstos hay acciones que proceden de los deseos, específica y

sólo no desea el mal voluntariamente, sino que el mal como efecto de su acción es en cuanto “no-deseado” algo doloroso (y es por ello, juzgo, que aún en una acción involuntaria el agente de la acción se puede mostrar arrepentido).

particularmente del *impulso -epithymía-* y del *afán -thymós-*. Puesto que todo lo que se realiza conforme con el deseo es causa del placer, y todo lo que causa dolor, en cierto modo, es contrario a algún deseo, los actos voluntarios se suelen acompañar del placer³⁸⁰ en los niños, los animales y los hombres. Lo extraño es que a pesar de esto último, hay acciones que aunque procedan del deseo, y que por ello generalmente causen placer, son *malas*, siendo la maldad una característica atribuible únicamente al hombre (no al animal, y, en general, parcialmente al infante). Conviene indicar que esto último es importante porque Ar. al comienzo de EN 3.1 indica que los actos voluntarios causan reproche y alabanza, y así aunque las acciones de los niños y de los animales sean por algún motivo “voluntarias” no vienen a ser, en sentido estricto, causa de censura y aplauso (especialmente la de los animales); de ahí que pueda ser extraño que Ar. afirme que los niños y los animales actúan voluntariamente.

Ahora bien, intentando pensar que en el texto la voluntariedad de los actos de los niños y de los animales se debe a la presencia del impulso «*epithymía*» y del *afán* «*thymós*», considero que la intención del texto es señalar que “lo voluntario” conlleva el deseo del resultado de la acción (o sea, los niños, los animales y los hombres actúan voluntariamente porque *sí desean* los objetos en aras de los cuales actúan). Si bien es cierto que en los niños, y más en los animales, no hay una acción voluntaria donde el agente tenga un conocimiento tal que llegue a considerarse como “plena inteligencia”, tampoco hay propiamente involuntariedad; recuérdese que ésta para Ar. se caracteriza por la pena y el arrepentimiento que suscitan ante la determinación de la acción llevada a cabo, y estas reacciones no parecen ser propias de los animales, y suelen aparecer en los niños de manera más ingenua en comparación con el adulto.

Por tanto, lo que se podría admitir, siguiendo el propio texto de Ar., es la voluntariedad de las acciones de los animales y de los niños en la medida en que éstas tienen por principio el deseo –y, también, el placer–; pero únicamente *en la medida*, pues al no haber pleno conocimiento de causa por parte de los niños o de los animales, las acciones de estos últimos no pueden en sentido absoluto censurarse o alabarse (sin embargo hay voluntariedad pues al haber deseo en las acciones de los niños y de los animales no hay propiamente una “distancia” entre el agente de la acción y lo deseado, como ocurre, según se ha visto, en las acciones involuntarias, no-voluntarias y

³⁸⁰ Dicho placer puede ser directo si se refiere a la obtención de un objeto hacia el cual se tiende, aunque también puede darse el placer por el poder evadir o alejarse de lo no-deseado (esto también en el caso de los animales).

“mixtas”). No obstante lo anterior, hay que distinguir la capacidad de voluntad entre los animales y los niños, pues estos últimos deben ser censurados y alabados en la medida en que sus acciones pueden y deben irse acompañando del conocimiento intelectual; así es claro que aunque un niño de un año no tiene capacidad para ser alabado o censurado públicamente por acción alguna, un niño de diez años puede ser, y en algunos casos debe ser, objeto de censura y alabanza con sensatez.

Es interesante que aunque en Ar. se encuentran tres tipos de deseo que mueven a la acción, el impulso *-epithymía-* y el *afán -thymós-* que son deseos que le corresponden a la parte “arracional” del alma, y el querer *-boulēsis-* que es el deseo propio de la parte intelectual³⁸¹, los únicos deseos que se menciona en EN 3.1 al hablar de la voluntariedad de los actos de los animales y de los niños son los que corresponden a la parte “arracional” del alma. El deseo que corresponde a la parte racional, el querer o *boulēsis*, no es mencionado por Ar. en EN, 3.1. El término *boulēsis* o querer aparece hasta EN, 3.2, donde se habla de la elección y es abordado después de la elección (EN, 3.2) y de la deliberación (EN, 3.3) como un tópico en sí mismo en EN, 3.4.

Hasta cierto punto la “falta” del término *boulēsis* en EN 3.1 nos plantea aporías entre el concepto de “lo voluntario” «ἐκούσιον» y el deseo intelectual «βούλησις»; la falta de esta última en el texto de EN 3.1 permitiría establecer una interpretación según la cual lo voluntario sólo procede de los *afanes* de la parte *arracional*; sin embargo, a mi juicio, dicha interpretación no sería del todo factible porque Ar. indica que una de las causas de la involuntariedad es la ignorancia, de ahí que la voluntariedad plena parece implicar el mayor conocimiento posible (es decir, el del universal y el de las circunstancias concretas). Otra interpretación, quizá más simple, pero con más concordancia con los pasajes aristotélicos, es que lo voluntario es asumido por el deseo intelectual, de modo que las acciones en las cuales está la presencia de la *boulēsis* son con más razón *voluntarias*; tómese en cuenta que la *boulēsis*, la cual se estudia a continuación, aparece en el estudio de la acción humana en EN 3.4, después de lo voluntario, la elección y la deliberación porque la acción se refiere a algo “deseado intelectualmente” (de hecho, la definición de *boulēsis* es el deseo que tiene por objeto

³⁸¹ “el querer se origina en la parte racional, así como el *afán* y los impulsos se originan en la irracional; luego si el alma está constituida por estas tres partes, en cada una de ellas tendrá lugar el deseo” (DA, 3.10, 432 b 5-8).

“el bien”, sea éste verdadero o aparente -lo importante es que la *boulēsis* se refiere a un deseo que es juzgado racionalmente-³⁸²).

Si bien los tres tipos de deseo se dirigen al placer, parece ser que únicamente para el ser humano el preferir unos bienes (o cosas deseadas) a otros es *malo*, de ahí que aunque “lo voluntario” sea compartido por los animales, los niños y los hombres, es particularmente en estos últimos donde lo voluntario es causa de aplauso o de censura en sentido estricto (por lo mismo el libre sería más dueño de sus acciones en comparación de aquellos que no lo son). Mientras Ar., en EN 3.1, nunca señala que debe haber orden alguno entre los deseos de los animales y/o de los niños, sí indica que dentro de los deseos que tiene el hombre unos deben ser contenidos y/o evitados, y otros no, como el conocimiento o la salud (al parecer el deseo del conocimiento procede del querer -*boulēsis*-, pues aprender, ciertamente, es un bien que le corresponde sobre todo a la parte intelectual del alma humana).

En conclusión, se podría decir que puesto que el deseo del objeto obtenido en la acción permite determinar que hay voluntariedad, los animales, los niños y los seres humanos actúan voluntariamente; pero que por ser lo voluntario también aquello que además de ser deseado se hace *con conocimiento de causa* (pues en caso contrario parece haber elementos de involuntariedad en la acción), se puede distinguir entre (1) la voluntariedad de los niños y los animales, y (2) la de los hombres. Esto al grado que la primera voluntariedad es tal sin requerir conocimiento intelectual de causa (como si para dicha voluntariedad fuera suficiente el deseo y la percepción de lo deseado), mientras que la segunda es una voluntariedad con conocimiento de causa (y a dicha voluntariedad se le podría denominar voluntariedad-consciente, por cuanto conoce el

³⁸² Kenny (1975) señala bien que lo *hekoúision* en Aristóteles tiene que ver con aquello que es principio de movimiento, explicando que es por ello que los animales y los niños, según el estagirita actúan voluntariamente (cf., p. 15). Sin embargo observa que para que exista voluntad, tal y como se entiende comúnmente, o sea como algo exclusivo del ser humano, el término que utiliza Ar. es *boulēsis* (cf. p. 16). No obstante, Kenny (1975) afirma que “*Boulesis*, unlike *epithumia*, is clearly something which is peculiar to humans, since it can concern remote and universal objects (...) But it seems to be too remote from action to be, by itself, the type of wanting that we are interested in when discussing human freedom of the will. Its effects on action is via deliberation (*bouleusis*) and choice (*prohairesis*): these are the crucial concepts in Aristotle’s account of human agency” (p. 16). Al respecto el presente trabajo enfatiza que el concepto de *boulēsis* implica la racionalidad, y en cuanto *deseo racional*, es algo que parece proceder directamente de la inteligencia y por ello implica aparecer como “lo” deliberado; de hecho sin objeto que causara *boulēsis* no se podría hablar de deliberación y de elección –es por ello que que *hekoúision*, *boulēsis*, *boulē* y *prohairēsis* son los temas que aparecen en el libro III de EN. Aunado a lo anterior es de tomar en cuenta que Kenny no subraya la relación entre la noción del hombre como agente de la acción, tema de EN, con la libertad, tópico de *Política*, por no tener a ésta en mente; no obstante su estudio permite comprender la diferencia entre “lo deseado-voluntario-querido” en Ar. de “lo voluntario” tal y como es entendido a partir de la edad media (cf. p. 15-25).

universal y las circunstancias³⁸³). En consecuencia, la acción del libre, no sólo es la del adulto, sino la propia de aquel que tiene capacidad intelectual de manera excelente, es la *más* voluntaria (pues es quién más puede discernir en torno al deseo que suscita la acción; así, una acción será más voluntaria en la medida en que sea más deliberada³⁸⁴).

(b) Sobre la relación entre lo voluntario y el placer y lo involuntario y el dolor.

Al parecer la relación básica entre el desear y lo voluntario está sostenida por el placer (en ese sentido se entiende que la voluntariedad de los actos de los niños y de los animales proceden del deseo y están relacionados con el placer):

“si alguien dijera que las cosas agradables y hermosas son forzosas (pues siendo externas nos compelen), todo será forzoso para él, ya que por esta causa todos hacen todas las cosas. Y aquellos que actúan por la fuerza y contra su voluntad lo hacen dolorosamente, y los que actúan a causa de lo agradable y hermoso, lo hacen con placer; y es ridículo culpar a la causa externa, y no a nosotros mismos, cuando hemos sido tan fácilmente cazados por estas cosas, y atribuirnos las acciones hermosas, pero imputar las vergonzosas al placer” (EN, 3.1, 1110 b 10-14 JP)

La idea principal del texto en cuestión es que la acción que se realiza por alcanzar algo agradable y/o placentero no hay principio que “fuerce” al agente; por tanto éste viene a ser el principio del acto en cuestión, y actúa voluntariamente. Ar. aclara que cualquier acción que se haga con deseo es voluntaria, insinuando que por más que algunos desistan de la voluntariedad apelando a que “lo deseado”, en cuanto origen de la acción, les ha “forzado” a actuar de un modo u otro, si hay deseo por parte

³⁸³ En realidad había pensado utilizar el término “voluntariedad-plena”, pero puesto que la voluntariedad de los animales y de los niños no sería carente de voluntad, sino ciertamente voluntaria (según el texto de Ar.), he preferido usar el término voluntariedad consciente apelando, sobre todo, a que en el acto voluntario conveniente al hombre además de deseo hay conocimiento, y es por ello que en el ser humano *lo voluntario es causa de censura y alabanza*, y lo involuntario de compasión e indulgencia.

³⁸⁴ Es claro que es posible afirmar que Aristóteles tiene un claro concepto de responsabilidad moral al indagar sobre la acción. Ahora bien, me parece pertinente tener en cuenta que como aclara Meyer (1993) la responsabilidad de la acción moral aristotélica deriva de que la acción sea *voluntaria, deliberada y elegida*, y, por tanto, no es igual que la acción moral moderna. Pues la responsabilidad tal y como la maneja el estagirita tendría que ver directamente con el hombre como principio de determinación de su carácter (p. 42). Esta reflexión me lleva a pensar que la diferencia radical entre una teoría de la responsabilidad contemporánea es la universalidad; pues para el estagirita la responsabilidad del agente depende también de las capacidades concretas del ser humano específico. Es interesante que Meyer (1993) aunque aborda materialmente todos los temas relevantes para la responsabilidad de la acción moral, no repare en el concepto de *libertad* (además de que esta categoría está esencialmente relacionada con la responsabilidad moral); la causa de esto, supongo, es que la autora apenas y considera el texto de *Política* (la autora únicamente aborda cinco textos, dentro de los cuales no se habla del término libertad – cf. p. 209).

del agente, éste ha actuado voluntariamente. Por tanto, las acciones voluntarias pueden ser buenas o malas, e independientemente de la cualidad moral de la acción es claro que cuando se obra con deseo hay cierta voluntariedad. Las acciones voluntarias al poder ser buenas o malas implican que el deseo obtenido por la determinación puede o no ser *el mejor bien* (es decir, un verdadero bien por oposición a un “bien aparente”, es decir, es indistinto para la voluntariedad de la acción haber elegido un bien menor renunciando a un bien mayor), pero que no por ello no hay algo agradable, placentero y bello que se obtenga de la acción.

En este mismo texto el término “forzoso” se opone a “voluntario”, así se ratifica que lo voluntario es algo que tiene que ver con el deseo y con el placer; es manifiesto que Ar. hace hincapié en que la acción es voluntaria si es deseada, independientemente de si el agente siente orgullo o vergüenza por su acción (el objeto de deseo parece ser lo que impele hacia el objeto y la obtención del objeto mismo es la causa del placer, también puede darse que el deseo sea el evitar el objeto y el placer proceda de dicho alejamiento).

Ahora bien, que aquello que cause placer sea deseable no determina propiamente la acción como buena o mala, hay cosas que se alcanzan buscando el placer y son “hermosas” (*aquellas que los seres humanos nos atribuimos fácilmente*), y hay otras placenteras que más bien son vergonzosas (así, del hombre que se deja llevar por el placer Ar. dice que es un hombre “cazado fácilmente por cosas vergonzosas”). Aunque lo propio de las acciones involuntarias sea que el agente sienta pena y arrepentimiento, es posible que una acción voluntaria conlleve los mismos sentimientos por parte del agente que deseó voluntariamente tal acción; por tanto, aunque es cierto que dichos sentimientos son ocasionados por la involuntariedad de la acción, éstos no se deben considerar como exclusivos de los agentes que obran involuntariamente. No obstante lo anterior, me parece, que se puede distinguir entre la pena y el arrepentimiento del agente que hay en un acto involuntario o mixto, y el que puede tener quien lleva a cabo una acción voluntaria. El sentimiento de pena y dolor en la acción involuntaria es concomitante con el rechazo a la determinación-obtenida no-deseada. En los casos donde la fuerza coacciona al agente, si ésta es contundente o parcial (originando en este caso una acción mixta), el que realiza la acción *desearía no hacerla o no haberla hecho* por tanto en el momento de la acción misma el agente actúa o actuaba *contra su deseo*.

En la involuntariedad de los actos que proceden por ignorancia³⁸⁵, en el momento que ésta desaparece el agente se percata de su acción y encuentra que la determinación obtenida es no-deseada y siente pena y arrepentimiento por su actuar. En cambio, el sentimiento de pena y/o dolor y arrepentimiento por parte de un agente que ha actuado voluntariamente prefiriendo lo “ignominioso” a lo “bello”, es posible con el transcurrir del tiempo, pero no precisamente en el momento propio de la acción; de hecho, es por ello que Ar. al decir que *sería ridículo decir que no actuábamos voluntariamente cuanto deseábamos algún placer porque ésta acción es vergonzosa*, manifiesta que en no pocas ocasiones el agente se avergüenza de su acción voluntaria, no obstante dicho sentimiento (que también puede venir acompañado de arrepentimiento y dolor) la acción sigue considerándose como voluntaria, y por ello el agente es responsable de ella.

De lo anterior se sigue que todo lo deseado se acompaña de cierto placer, pero que no por ello todo lo que cause placer es lo mejor y, quizás también, que lo mejor no siempre es lo que causa más placer (en sentido cuantitativo y, también, en la inmediatez del tiempo). La diversidad de los deseos y, en consecuencia de los placeres, es una causa de que el hombre sea capaz de plantearse diversos modos de actuar, o bien, acciones alternativas. Al parecer la razón como una facultad de contrarios (cf., Met., Θ, .2) en el ámbito de la acción puede dirigirse tanto hacia la acción buena, como hacia la acción mala, hacia la virtud o hacia el vicio³⁸⁶, y, además puede alcanzarlos de

³⁸⁵ Recuérdese que la acción no-voluntaria causada por ignorancia no es propiamente involuntaria y se distingue porque aunque el agente ignora ciertas circunstancias vinculadas al deseo de la acción, la determinación de ésta no le causa ni pena, ni arrepentimiento.

³⁸⁶ En este sentido el vicio no es menos racional que la virtud, pues ambos proceden del hombre, de su deseo de bien, y de su acción deliberativa. La oposición que existe entre vicio y virtud no surge con propiedad desde las partes del alma, como lo manejan Gauthier y Jolif (1970) en *La introducción, comentario y traducción de la Ética nicomaquea*, p. 95, sino de la elección que realiza el hombre. En verdad se puede observar en Aristóteles que ciertos deseos surgen desde la parte arracional, mientras que otros desde la parte racional, sin embargo en el momento de juicio y elección, siempre, cualquier deseo se presenta racionalmente, y en cuanto tal, se encuentra sometido a juicio y elección. Si no fuera de este modo también Aristóteles debería afirmar que el mal es fruto de la ignorancia, afirmación que el estagirita siempre rechaza: “tanto la virtud como el vicio están en nuestro poder [...] la perversidad es algo voluntario” (EN, III, 5, 1113 b 7-17). La cita de Aristóteles parece contradecir, también, la opinión dada por Aubenque (1999): “En la perspectiva de Aristóteles y de los griegos, la voluntad no es responsable del mal, sino, al contrario, el mal es responsable de la mala calidad de la voluntad” (p. 158); aunque la discusión de Aubenque acepta que Aristóteles admite en cierto sentido el mal (como elección de medios) me parece que no es atento a considerar que Aristóteles, a diferencia de la mayoría de los griegos, rechazaba la idea del principio del *mal* en el universo (como lo muestra la disputa sobre la naturaleza del *bien* en el libro A de *La metafísica*, c. 3-9, y en el libro Λ, 10, 1075 a 11-1076 a 3). En mi opinión el minucioso estudio de Aubenque pretende reconciliar la *phrónēsis* con la perspectiva *epistémica* de la *Metafísica* (aunque, a mi juicio, los distinga con claridad).

diferentes modos³⁸⁷. La razón enfrenta posibilidades contrarias, que son placenteras y, puesto que ni el deseo ni el placer son definitorios de la acción buena o de la mala, parece que se requiere que la razón jerarquice o calcule adecuadamente entre los diversos tipos de deseos y placeres y elija entre ellos para que se dé la virtud; por ello la reflexión de “lo voluntario” de Ar. no alcanza a definir el proceso de la acción moral y únicamente es una indagación importante anterior a “la elección” y a “la deliberación”. Si bien el hombre, como todo animal, tiene deseos a partir de los cuales actúa, únicamente el ser humano con su razón debe sopesar entre los diversos deseos (es decir deliberar) y elegir.

Así, aunque los tres tipos de deseo y la facultad de la razón le correspondan al ser humano *por naturaleza*, la virtud y el vicio no se producen *por naturaleza* (cf. EN, 2.1, 1103 a 20-27). Por ello el actuar virtuosamente parece implicar elegir el mejor bien, es decir, el hombre se hace virtuoso cuando opta por aquello deseado que de modo *más*

³⁸⁷Reitero parte de EN 3.1: “No es fácil, sin embargo, establecer cuál de las alternativas ha de elegirse, porque se dan muchas diferencias en los casos particulares” (EN, 3.1, 1110 b 8-10). Meyer (1993) hace una aguda reflexión al hablar de la postura “determinista”. La pensadora apunta que la postura de esta interpretación aristotélica de la acción descansa en la firmeza de la determinación del carácter del agente de la acción, admirándose del papel con-causal que tiene *el deseo* en la acción moral. Meyer apunta que se puede hablar con consecuencia de una variabilidad del deseo al reconocer si hay o no causas accidentales de la acción; obviamente en caso de haber causa accidental no se puede decir que la firmeza del carácter sea la consecuencia, v. g. como el curandero puede curar sin saber con precisión cómo sana (p. 156-158). No obstante que lo anterior es verdadero, es decir, puede haber resultados de la acción que sean ocasionados accidentalmente por el agente, a mi juicio no hay propiamente un “determinismo” al hablar de la firmeza del carácter de la acción, pues aunque el carácter es un elemento “predeterminado” *a priori* ante las nuevas acciones, Aristóteles sostiene que el agente ha generado por sí mismo su carácter, de ahí que aunque el agente *no pueda ser de diferente modo de cómo es, pudo haber sido de otra manera*. En consecuencia el carácter de un hombre específico, al ser una realidad que ha devenido de la “no-determinación” a la determinación, es una “creación” del agente y, por tanto, el que el carácter del agente sea un elemento condicionado de la acción, insisto, no se puede pre-decir del todo la acción, *ergo*, no sería apropiado hablar de un determinismo absoluto en la acción moral (pues el agente sigue siendo *responsable* por su quien en el ámbito de *lo que puede ser de otra manera y está bajo el poder del ser humano ser de ese modo u otro*).

No obstante lo anterior hay una serie de posturas deterministas las cuales afianzan que hay cierta noción “predeterminada” de la verdad (y, por tanto, de “lo falso”), pues lo futuro contingente puede ser formulado como *posiblemente verdadero*, y posteriormente, una vez que el contenido del juicio ha devenido presente, entonces, se puede ver si lo que juzgaba verdadero *era* verdadero desde entonces (es decir, desde que se formulaba en futuro); para ahondar en las posturas “deterministas” de PH 9, se puede confrontar el texto de Crivelli (2004), especialmente el capítulo de “Truth and Determinism in de Interpretatione 9” (p. 198-233) el cual tiende a apoyar más una lectura apegada a un “determinismo” que a la contingencia de los futuros, cf. p. 232-233. No obstante la innegable cuestión de que el juicio sobre lo contingente-futuro, una vez advenido el tiempo, se determina ya, de manera definitiva, como verdadero o falso, el que la deliberación sea la actividad dedicada a pensar en este tipo de juicio, el futuro-contingente, me parece que mantiene la idea de que todo juicio sobre lo futuro contingente que esté en las manos del deliberante llevar a cabo o no, mantiene un valor simultáneo como *posiblemente verdadero* o *posiblemente falso*. Esto parece ser una *conditio sine qua non* para el deliberante efectivamente elija un modo de ser posible (v. g. el deliberante puede sopesar en preparar o no un examen, y, en el momento que comienza a estudiar, el no preparar el examen *comienza* a ser falso; de tal modo que cuando acaba de estudiar es *verdadero* que *ya ha preparado el examen*, y que su contrario, a saber *no preparé el examen*, sea falso).

verdadero (o, también se podría decir, más duradero) es placentero, menos doloroso o auténticamente mejor³⁸⁸; si bien, no todo lo voluntario es virtuoso, todo lo virtuoso es voluntario (aunque para comprender esto es indispensable ahondar en la elección y la deliberación). A partir de lo estudiado en *Política* en relación con la categoría de “libre”, es claro que la relación entre bien y placer es compleja, por ello la educación de los libres se ha de ordenar a “dirigir” al sujeto a tener *un buen uso del placer y el dolor*, de modo tal que se desee elegir el bien mayor³⁸⁹. De acuerdo con esta idea, que implica la cuestión de la excelencia del hombre, el ser humano libre no tiene un comportamiento servil ante los placeres y bienes inmediatos³⁹⁰, sino que, si ha sido bien educado elegirá los mejores bienes y se complacerá en ellos.

(c) Sobre el error de lo voluntario (que puede ser producido por una deficiencia lógica, o bien, por el *afán* o apetito irascible).

Otra variedad que Ar. contempla en 3.1 son los actos que son involuntarios, o que tienen elementos involuntarios, pero que no provienen ni de la fuerza ni de la mera ignorancia, sino del error. El error apenas es mencionado en 3.1: “Y finalmente ¿qué

³⁸⁸ En las palabras del estagirita: “Quede sentado, por tanto que es propio de la virtud poner en obra los goces o sufrimientos moralmente más valiosos, y propio del vicio hacer lo contrario. Lo que vamos a decir ahora nos hará ver más claramente la misma materia. Tres cosas hay en cuanto a nuestras preferencias: lo bueno, lo útil y lo placentero, y otras tres contrarias de aquéllas en cuanto a nuestras aversiones: lo malo, lo nocivo y lo desagradable. Tocante a todas ellas acierta el hombre bueno «ὁ ἄγαθος» y falla el hombre malo” (EN, 2.3, 1104 b 27-33 GR). Al final de 2.3 Ar. refuerza esta idea afirmando que: “Desde la primera infancia se desarrolla en todos nosotros el sentimiento del placer; por lo cual es difícil desembarazarnos de una afición que colorea nuestra vida. Unos más, otros menos, todos medimos nuestras acciones por el placer y el dolor. Por todo esto es preciso que a lo largo de todo estudio tengamos en cuenta ambos estados, como quiera que no es de poco momento para nuestros actos afligirnos bien o torpemente. En fin, más dificultoso es combatir el placer que la ira, como dice Heráclito.* Mas para lo que es más difícil están el arte y la virtud, pues aun el bien es mejor en lo áspero. Por esta razón aun, los placeres y dolores son materia de preocupación para la virtud y la ciencia política. Quien sepa usar de ellos rectamente, será bueno, y quien mal, malo.” (EN, 2.3, 1105 a 1-10)

Para Ar. el virtuoso se complace con lo verdaderamente más bueno, y esto es a su vez lo más placentero, por ello aunque la virtud puede, y generalmente debe, sobrepasar los límites del mero placer, las acciones virtuosas, en general, son causa de placer (y, además, del *mejor placer*): “Y si en la mayoría de los hombres los placeres se combaten entre sí, es porque no son placeres por su naturaleza, mas para los amantes de la belleza moral son placenteras las cosas por naturaleza placenteras; y tales son siempre las acciones ajustadas a la virtud, de modo que ellas son deleitosas para los virtuosos y deleitosas en sí mismas.” (EN, 1.8, 1099 a 12-18). Es claro, también en Ar. (sin que por ello éste renuncie a la felicidad o *eudaimonía* como fin último de la acción ética) que no toda acción virtuosa es en sí misma placentera: “No en todos los casos en las virtudes existe una actividad agradable, sino en la medida en que se alcance el fin” (EN, 3.9, 1117 b 15-20). En esta reflexión el estagirita parece estar pensando sobre todo en la virtud propia del soldado).

³⁸⁹ “La virtud moral, por tanto, está en relación con los placeres y los dolores. Por obtener el placer cometemos actos ruines, y por evitar penas nos apartamos de las bellas acciones. Por lo cual, como dice Platón, es preciso que luego desde la infancia se nos guíe de tal que gocemos nos contristemos como es menester, y en esto conduce la recta educación” (EN, 2.3, 1104 b 9-14).

³⁹⁰ Por ello la felicidad se puede entender como autarquía (cf., EN, 1.10, 1100 b 10-20).

diferencia hay con respecto a su carácter de involuntariedad entre los errores de cálculo y los debidos al *afán* irascible? «τὰ κατὰ λογισμὸν ἢ θυμὸν» (EN, 3.1, 1111 a 35-b 1). Aquí, Ar. no ahonda propiamente qué es lo que quiere decir *por error de la parte razonadora o por parte del afán* «*thymós*», por tanto, para poder entender dicha afirmación, parece ser necesario remitirse a otros textos que paradigmáticamente expliquen cómo la acción del hombre procede de cierto tipo de deseo y del razonamiento, a saber, DA, 3.11 (434 a 16-21) y EN, 6.2 (1139 a 30-b 5), pues esto permitirá comprender cómo puede haber error en el deseo, o bien, en el razonamiento que le compete a la acción.

Ahora bien, antes de precisar en cada uno de estos errores es conveniente tener en cuenta que Ar. dice que las acciones que son mixtas *en cierto modo son elegidas* (EN, 1110 b 4) y que las acciones voluntarias radican en *acciones particulares* (EN, 1110 b 10). Por consiguiente, el error en la acción ética, que puede disminuir la voluntariedad de ésta, parece tener que ver con lo particular de la acción, ya sea que el error proceda del razonamiento, o bien, del *afán* «*thymós*» (o de ambos). Analícese ahora por separado los dos tipos de errores.

(c.1) En el caso del razonamiento.

El error de la acción que procede del raciocinio se refiere a una falla del proceso racional en el cual está siendo sopesada la acción y su objeto de deseo (es decir, como se verá a continuación, es un error que ocurre propiamente en la deliberación). El error del razonamiento puede ser de tipo formal o material, o bien material-formal. El formal tiene lugar cuando el procedimiento racional incurre en algún tipo de incorrección, y el material ocurre cuando alguna de las premisas que constituyen el razonamiento es falsa (cf. RF, 4, 165 b 24-31; 7, 169 a 20-35); el error material-formal conlleva ambas características.

Quizá la exigencia formal más importante para que exista un razonamiento correcto sea que *debe haber, al menos, una premisa o juicio universal*³⁹¹; de ahí que, en general, se puede decir que en todos los silogismos se encuentra un juicio universal. Ahora bien, siendo la acción ética, como se acaba de exponer, algo particular, el procedimiento racional prototípico que le corresponde a ésta tiene una premisa universal y otra particular y, por tanto, su conclusión correcta es un juicio particular (pues la

³⁹¹ Cf. PrAn, cap. 24, 41 b 6-36

conclusión no puede tener mayor extensión que sus premisas, es decir, habiendo una premisa particular no se debe concluir con una universal). En consecuencia, se puede decir que en la deliberación, como proceso racional, se tiene por conclusión un juicio particular que es el que en última instancia antecede y es con-causal a la acción ética; por ello, según Ar., *un juicio particular* “sí produce un movimiento, pero no la <premisa> de carácter universal; o quizás las dos, pero permaneciendo en reposo aquella no” (DA, 3.11, 434 a 18-21). Por tanto, el error del raciocinio que aparece como un elemento de la involuntariedad en la acción, *se encuentra forzosamente en la conclusión*³⁹², pues es ésta la que causa el movimiento de una acción que conlleva pena e indulgencia. Ahora bien se ha de entender que aunque el error del razonamiento del deliberar correspondiente a la acción sea de la conclusión éste puede provenir de (a) un procedimiento incorrecto, (b) una premisa universal falsa y/o (c) una premisa particular falsa, o de la reunión de dos o tres de estos elementos. Otro caso que se puede dar, pero que no es causa de involuntariedad, es que el deliberante llegue a una conclusión verdadera en su deliberar, a pesar de que su razonamiento sea incorrecto y/o falso; sin embargo en un caso como éste la acción producida no será propiamente involuntaria por esto, pues si la conclusión es verdadera (buena) y mueve al agente, diremos que éste, *por suerte*, llegó a una buena elección *accidentalmente*, y por ello tal acción no será propiamente involuntaria (a menos que el sujeto en cuestión esté a tal grado envenado que el fruto bueno de una acción le produzca pena).

El error del razonamiento, como una característica que disminuye el carácter de lo voluntario, siempre es posible, pero dada la excelencia de la capacidad deliberativa del libre este error debería ser “raro”. Lo interesante en este punto es sopesar qué es menos malo, un error de raciocinio en la acción, o bien, la incontinencia de carácter. Si bien es cierto que la incontinencia del carácter es más difícil de corregir que el error correspondiente al raciocinio en torno a la acción ética, la carencia *por naturaleza* de la capacidad deliberativa parece irremplazable para Ar. (como en el caso de aquellos que son esclavos con justicia por naturaleza). En consecuencia, un error constante en el raciocinio vendría a ser también una cierta disposición ante la acción que incapacita para la virtud, al igual que la incontinencia; otra posibilidad que se puede considerar

³⁹² Aunque el error en su origen provenga de una de las premisas; esto se entiende mejor si se piensa en un silogismo práctico incorrecto donde no obstante la conclusión sea verdadera y el agente de la acción actúe en conformidad con ella, en este caso quien actuara bien lo haría accidentalmente, porque *por error* llegó a dicha conclusión (pues es la conclusión la que propiamente *mueve a la acción*; *grosso modo*, se podría decir que la conclusión del silogismo práctico es la elección).

aquí es pensar si el incontinente puede llegar a tener tal vicio que sea capaz de enunciar juicios falsos creyendo que son verdaderos, con tal de brindar un discurso que respalde sus acciones viciosas y cumpla con las exigencias de corrección lógica. En cualquier caso la libertad se ve limitada siempre que existe un error de razonamiento en torno a lo voluntario, pues impide la posesión de la acción en términos intelectuales (pues el error intelectual impide el conocimiento de la propia acción).

(c.2) El error producido por el *afán* «*thymós*».

El error producido por el *afán* puede ser de diversos modos (al igual que el del raciocinio). Debido a que el *afán* se refiere al deseo de un *animado* en relación con un objeto, el error se refiere a una “falsa” o “inconsistente” relación entre el animado deseoso y lo deseado. En el caso del animal, al actuar instintivamente y sin deliberación, el error del *afán* parece referirse a una falsa “percepción” del objeto deseado (como el de la fábula de Esopo “El perro y su reflejo”³⁹³). En el caso del hombre el error también podría ser el anterior, pero, además, el error en torno al objeto deseado puede ser causado también por la parte racional (es decir, en cuanto el hombre puede discurrir en torno al “bien” correspondiente al objeto deseado). Ar. profundiza esto un poco más en EN, 3.4 cuando dice que el objeto de la *boúlēsis* puede ser el “bien verdadero” o el “bien aparente”; lo interesante es que en este caso, el error de deseo concupiscible “calculado”, el hombre puede:

(i) Juzgar como bueno algo que en realidad no lo es (ya sea en sí mismo, ya sea en comparación con otro “bien”); y en este caso el error del *afán* se vincula con el error del raciocinio (pues dicho juicio es parte del proceso de deliberación racional).

o

(ii) A pesar de deliberar bien, actuar mal por mera incontinencia, es decir, por no poder contener su deseo a pesar de saber que el objeto de éste no es un bien *verdadero*. En este último caso el error en lo voluntario se debe a un vicio (y por lo tanto es, más bien, voluntario).

Ar., en EN 3.1, habla de que el error viene del *afán* ligado al apetito concupiscible o impulso «*epithymía*» y al apetito irascible o *afán* «*thymós*» (sin mencionar el *afán* intelectual o querer «*boúlēsis*»); por tanto los errores en torno al

³⁹³ En esta fábula un perro trae un trozo de carne prensado en su hocico, al ver su reflejo, el perro “suelta” el trozo de carne al tratar de tomar el que se ve en el reflejo; de este modo el perro pierde ambos trozos. Esta fábula en México se simplifica con el famoso refrán “se quedo como el perro de las dos tortas”.

deseo que provocan el error suelen provenir del aspecto sensible o sensual del viviente, o bien, en torno a los bienes que causan pasiones por ser “bienes difíciles”. No obstante lo anterior, parece que el error relativo al *afán* también se puede vincular con la razón, pues ésta siempre tiene cierto dominio sobre los deseos, no en tanto el acto de “desear” mismo como en el de preferir ese deseo sobre otros y de dirigirse hacia él. Así, aunque el error venga del *afán*, eso no causa que dicha acción se considere como *fuera de lo propiamente humano, es decir, de lo racional*:

“Lo cierto es que ambos <errores> deben evitarse y que las pasiones irracionales tienen la apariencia de ser no menos humanas que la razón; y por tanto las acciones proceden del apetito concupiscible o irascible son acciones del hombre. Sería pues, cosa fuera de razón tenerlas por involuntarias” (EN, 3.1, 1111 b 30-35)

Sin embargo, en el hombre, puesto que los tres tipos de deseo pueden ser sopesados intelectualmente, siempre puede haber un error en torno a los deseos. De esta manera, si seguimos el texto de manera muy estricta cabría pensar que uno es el error de la razón (en el cual se contemplan los errores posibles al deseo deliberado, incluyendo los tres tipos de deseo), o bien que el error atribuido al impulso únicamente podría referirse a una percepción “errónea” del objeto deseado. Si se admite una interpretación más flexible se podría entender que ambos errores en el ser humano pueden acompañarse. En cualquier caso, el error en la acción moral debe evitarse, pues resta voluntariedad.

Finalmente la conclusión de EN, 3.1. ratifica el carácter voluntario-consciente de la acción a partir del deseo. Si bien, como se ha señalado, en el caso del hombre la acción se explica a partir de la inteligencia y el deseo, los deseos son indispensables para explicar el movimiento y todos los tipos de deseo pueden ser sopesados por la razón. La voluntariedad humana como la más completa manifiesta que la acción del hombre es la más compleja pues es en la que más concurren diversos factores. La inteligencia y el deseo como principios de la acción permiten explicar que **“lo libre” en el hombre llegue a ser**, pues la libertad es la capacidad que se obtiene de *desear ser de sí mismo y no de otro* y, también, de *desear ser el principio de determinación de la acción, del carácter y de la organización política a la que se pertenece de manera consciente*. En conclusión la medida de la voluntariedad de la acción es análoga con la apropiación que tiene el hombre libre sobre sí mismo. Ahora, una vez aclaradas las cuestiones propias de “lo voluntario” en la acción, pasaré al siguiente tema del libro III de EN, la elección.

3. La elección.

Ar., en EN 3.2, aborda la elección a partir de lo voluntario, si bien toda elección es voluntaria, no todo acto voluntario es elegido, pues de lo voluntario participan los niños, los animales, y también las acciones impulsivas (EN, 3.2, 1111 b 8-10). Es conveniente indicar que el tema de la elección aparece también el lo que se podría denominar como el *Tratado de las virtudes intelectuales* (EN, VI) donde se afirma que la elección «ἡ προαίρεσις» es un *deseo* deliberado «ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτική» (EN, 6.2, 1139 a 23); como se puede observar tal definición de elección ratifica lo que se afirma en EN 3.1, donde se implica que los principios de la acción humana son la inteligencia y el deseo; el que la acción humana siempre implique estos dos principios lleva a afirmar a Aristóteles que: “la elección es inteligencia deseosa «ορεκτικός νους» o deseo inteligente «ορεξις διανοητική», y tal principio es el hombre” (EN, 6.2, 1139 b 5-7)³⁹⁴. Curiosamente, Ar. define la elección como deliberación hasta el libro VI de EN, en el libro III la elección aparece como el segundo tema, aunque, cronológicamente hablando la deliberación sea anterior, pues la elección es el fin de ésta. En esta indagación, por fidelidad al texto aristotélico, se ha preferido seguir el orden temático de Ar.

Para Ar. la elección, a diferencia de la voluntariedad, es una actividad que le compete únicamente al ser humano porque implica el uso de la razón:

“Los que dicen que la elección es un impulso, o *afán*, o deseo, o una cierta opinión, no parecen hablar rectamente. En efecto, la elección no es común también a los irracionales, pero sí el impulso «ἐπιθυμία» y el *afán* «θυμός»; y el hombre incontinente actúa por impulso «ἐπιθυμία», pero no por elección; el continente, al contrario, actúa eligiendo, y no por impulso «ἐπιθυμία».

³⁹⁴ Es precisamente la actividad práctica del entendimiento la que revela al deseo como un principio indispensable para la comprensión de la acción (pues la razón discurre en torno a los deseos, eligiendo finalmente). El deseo, como se ha visto al tratar lo voluntario, tiene carácter de fin y por eso concuerda con Sorabji (1993) en que el deseo tiene que ver con el *objeto no poseído* que en cuanto tal es un fin (cf., p. 180); consecuentemente no se sigue que el *deseo* se desprenda de la inteligencia, aunque tampoco se puede negar esto del todo –particularmente porque hay deseos que provienen precisamente del intelecto, como el de saber- sino que más bien el *deseo* es principio de una actividad de la inteligencia que delibera y elige para finalmente actuar. Nos queda claro que el problema no es resuelto del todo pues la pregunta fundamental es ¿por qué el hombre está ante el *deseo, a diferencia del animal*, en estado de “libre apertura”?; para profundizar en este tema se puede consultar el trabajo de Sorabji (1993) p. 162-196.

Además, el impulso es contrario a la elección, pero no el impulso al impulso. Y el impulso es de lo agradable o doloroso; la elección, ni de lo uno ni de lo otro” (EN, 3.2, 1111 b 12-18 JP)

Aunque la elección conlleve ciertas cosas que comparte el hombre con los demás animales, como, por ejemplo, el placer y el dolor, únicamente cuando se emite un juicio sobre “la bondad” y/o “la maldad” de *lo deseado* puede haber elección (es por ello que el impulso es contrario a la elección, pues mientras el impulso es algo inmediato temporalmente, la elección implica la no inmediatez del hombre frente a lo deseado). Habría que averiguar con mayor detenimiento en qué consiste propiamente la contrariedad entre impulso y elección; en una rápida consideración pienso que dicha contrariedad se podría establecer porque (1) el impulso se da por una cierta potencia pasiva, mientras que la elección es una potencia activa y (2) porque los seres humanos no son “dueños” de sus *afanes* (digamos que al ser humano es posible que “le vengan” ciertos *afanes*), mientras que los seres humanos sí son “dueños” (*amos y señores*) de sus elecciones. Así la elección rebasa el nivel del placer y el dolor, pero no los elimina, pues los deseos siempre están presentes en la acción.

Además, la elección es la actividad que distingue la virtud y el vicio al juzgar los deseos de la parte concupiscible del alma; mientras la acción del incontinente se deja gobernar por la inmediatez del deseo, la del continente, aun teniendo deseo y placer, tiene por característica propia la elección. Es decir, el continente opta por *lo mejor* de acuerdo con un fin; el incontinente parece *dirigirse inmediatamente hacia lo que proporciona placer, simplemente porque se lo proporciona*. El incontinente al poner como fin lo meramente placentero, debilita y obstaculiza la elección y, por tanto, también la virtud³⁹⁵:

“La elección menos aún es un impulso, pues lo que se hace por impulso en modo alguno parece hecho por elección. Tampoco, ciertamente, es un deseo, a pesar de su manifiesta proximidad; pues no hay elección de lo imposible, y si alguien dijera elegirlo, parecería un necio, mientras que el deseo puede ser de cosas imposibles, por ejemplo, de la inmortalidad. Además, el deseo puede ser también de cosas que no podrían ser realizadas de ningún

³⁹⁵ Por ello, a propósito, se explica en DA que el principio del movimiento de los animales racionales (los que deliberan) se encuentra en el deseo y en la βουλή; y que a veces una gobierna a la otra y viceversa (DA, 3.11, 434 a 10-15). La elección es el deseo deliberado.

modo por uno mismo, por ejemplo, el deseo de que un cierto actor o atleta sean los vencedores; pero nadie elige estas cosas, sino las que uno cree poder realizar por sí mismo. Por otra parte, el deseo se refiere más bien al fin, la elección a los medios conducentes al fin: así deseamos estar sanos, pero elegimos los medios mediante los cuales podemos alcanzar la salud, y deseamos ser felices y así lo decimos, pero no podemos decir que elegimos (serlo), porque la elección, en general, parece referirse a cosas que dependen de nosotros.” (EN, 3.2, 1111 b 18-31)

Si bien, se elige a partir de “lo” que se desea, la elección no se puede reducir al deseo, esto porque aunque toda elección conlleve deseo, no todo deseo implica elección (por ello la elección se pone por encima del placer y el dolor). Como Ar. señala hay cosas que se pueden desear y sobre las que no se elige porque son imposibles, como volar. Esta última característica indica que únicamente hay elección sobre aquellas cosas que son *posibles para el agente de la acción* (y que están bajo el poder de nosotros, es decir, del hombre). La elección viene a ser sobre sucesos posibles futuros que se propone un agente en su pensar para, finalmente, llevar a cabo una acción a partir de la elección.

Ar. considera *necio* elegir y, por tanto, también deliberar, sobre todo lo que puede desear el individuo. Inclusive siendo la felicidad algo a lo que el hombre tiende naturalmente, ésta no depende simplemente de que el hombre la desee, es más, ni siquiera de que elija la virtud³⁹⁶. Lo electivo, por tanto, se constriñe a las cosas que *dependen del ser humano*, y aún se podría decir con más precisión, de *este ser humano*. La elección implica un uso racional en el cual se piensan las acciones alternativas posibles y futuras para el agente de la acción.

³⁹⁶ Como Ar. señala, aunque la virtud es característica indispensable de la felicidad, ésta requiere de otros bienes además de la virtud. Esto se afirma en los libros en los que trata la felicidad, a saber el I y el X. “Con todo, es manifiesto que la felicidad reclama además los bienes exteriores, según dijimos. Es imposible, en efecto, o por lo menos difícil, que haga bellas acciones el que esté desprovisto de recursos. Hay muchos actos que se ejecutan, como por medio de instrumentos, por los amigos, la riqueza y la influencia política. Y hay bienes de los cuales quienes están privados ven deslucirse su dicha, como son, por ejemplo, el nacimiento ilustre, la descendencia feliz y la hermosura. No sería precisamente feliz quien tuviese un aspecto repugnante, o fuese de linaje vil, o solitario y sin hijos; y menos aún aquel cuyos hijos o amigos fuesen del todo perversos, o que siendo buenos viniesen a fallecer” (EN, 1.8, 1099 a 30-1099 b 9 GR). “El hombre contemplativo, con todo, tendrá necesidad, a fuer de hombre, de cierto bienestar exterior, como quiera que la naturaleza humana no se basta a sí misma para contemplar, sino que es preciso además que el cuerpo esté sano y que se le dé alimentos y otros cuidados” (EN, 10.8, 1178 b 34-1179 a 3). Kraut (1989) hace ver que la vida teórica, como la ética, requiere de ciertos bienes exteriores; y por ello concluye que la vida teórica logra todos los bienes anteriores y jerarquiza "A life devoted to theorizing will not abandon these other goods, but will include them all. It is "choiceworthy and in need of nothing" (1097 b 15), and contemplation is what makes it some by being the ultimate end around which all other goods are organized" (p. 353)

Para Ar., tampoco se debe identificar la elección con la opinión (cf. EN, 3.2 1111 b 31- 1112 a 13), pues además de que ésta puede establecerse sobre cosas deseadas imposibles (sobre las que no se puede elegir), la opinión tiene por pretensión expresar que “algo” es de un modo u otro³⁹⁷, en cambio la elección, más bien, se dirige a determinar de un modo u otro una acción ética. La elección es una determinación en torno a “lo bueno” y “lo malo”, y por ello “se alaba la elección más por referirse al objeto debido, que por hacerlo rectamente” (EN, 3.2, 1112 a 5-6). En consecuencia es claro que hay un proceso racional entre *lo deseado* y *la elección*; los deseos son múltiples, más o menos contrarios y en ocasiones imposibles, en cambio, lo elegido es algo por lo que el agente de una acción ha optado entre varias posibilidades por considerarla, por algún motivo o razón, mejor o más conveniente que otras (por tanto, la elección siempre se refiere a algo posible y concreto y así es el principio por el cual es posible comenzar a llevar a cabo una acción -previamente deliberada y elegida).

Por ello Ar. afirma que la elección: “va acompañada argumento y de pensamiento «μετὰ λόγου καὶ διανοίας» y la palabra misma parece sugerir que la elección es tal porque en ella escogemos una cosa en preferencia a otras³⁹⁸” (EN, 3.2, 1112 a 15-18). Así, mientras “lo voluntario” se fundaba sobre todo en el deseo la elección implica la inteligencia; de este modo se ratifica que la acción humana tiene por principios el deseo y la inteligencia. Lo voluntario es causa del movimiento del animado -por ello hay acciones voluntarias en los animales y en los niños-, pero la elección se refiere únicamente a la acción humana. Lo voluntario se desarrolla en una esfera más amplia que lo electivo; lo voluntario sería, por decirlo de algún modo, el ámbito de lo *kynético-animado*, mientras que lo electivo se reduciría a ser *práxis*.

Ahora bien, entre lo voluntario y la elección, es decir, entre la explicación del principio de la *kýnesis* de los animados y la especificidad racional de la elección como principio de *práxis*, la *diánoia* juega un papel importante que permite distinguir con mayor precisión “lo voluntario” de “lo electivo”. La *diánoia* propia de la elección

³⁹⁷ Lo propio de la opinión es expresar algo que puede ser considerado como verdadero, aunque puede ser falso. La “debilidad” de la mera opinión frente al argumento, es que mientras éste esgrime el porqué de sí, la mera opinión no alcanza a explicar su por qué.

³⁹⁸³⁹⁸ El término de elección «προαίρεσις» es un aglutinante con el adverbio “pro” «πρό» que significa delante o adelante y la palabra “plan” «ἄρσις»; el sentido de *proairesis* es aquello que está antes del plan, la elección es así el momento anterior-inmediato a la ejecución de la elección (se podría decir que es el “último momento” de la razón antes de que está se inserte en la compleja dinámica de “estar llevando a cabo una acción”).

parece implicar un proceso racional capaz de brindar motivos suficientes para que se pueda generar una elección³⁹⁹ a partir de un deseo sopesado por el pensamiento, a este proceso se le denomina deliberación, y es a ésta a la que el estagirita dedica el capítulo tercero del libro tres de EN.

Todo lo anterior muestra que la acción del libre será más que voluntaria, elegida, pues la elección manifiesta la posesión de la acción por cuanto ésta se ha escogido, preferido o seleccionado en razón de un fin mediante un proceso racional. Por tanto, si el libre se definía por tener de manera excelente *diánoia*, él es el que tiene la capacidad para tomar mejores elecciones (pues sería el más capaz de sopesar las posibilidades de acción que tiene mediante un proceso racional “selectivo”), mediante la *deliberación*. De hecho, la deliberación, según lo argumentado en las otras partes del presente trabajo viene a ser la capacidad que *funda* el “ser libre” o “la libertad” misma, primero, de manera negativa, porque el esclavo es aquel que *no tiene capacidad deliberativa alguna*, y, después, de modo positivo, porque el libre es *el que tiene la capacidad deliberativa de manera suficiente y completa*. Ahóndese ahora en qué es la deliberación para seguir investigando qué se puede entender por *libre y libertad* en Aristóteles.⁴⁰⁰

³⁹⁹ Como bien anota Meyer (1993) únicamente hay responsabilidad cuando hay deliberación y decisión (p. 23). En sus propias palabras: “Es porque los niños y los animales-no-humanos carecen de razón, que ellos no actúan en sentido estricto [lo cual es propio] únicamente de agentes actuando conforme con la razón” (p. 23).

⁴⁰⁰ Esto permitirá, con mayor nitidez, manifestar que los contenidos de EN referentes a la acción humana conllevan la categoría de “libertad”, aunque sea de manera “velada”, “latente” o “negativa”.

Capítulo III

La deliberación como elemento fundamental de la acción ética

1. *La deliberación en sus textos fundamentales.*

1.1. *La deliberación en el libro III de ‘Ética nicomaquea’.*

Como se ha venido diciendo en el capítulo anterior la deliberación es el proceso racional que se encuentra entre el deseo que origina la acción⁴⁰¹ y la elección pues ésta, como se ha definido, es *deseo deliberado*. Inclusive el capítulo dedicado a la deliberación en lo que se puede denominar como un tratado sobre *los elementos de la acción ética*⁴⁰² concluye con una reflexión sobre la elección, pues al parecer lo que se obtiene al final de la deliberación es una elección: “Y como el objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es deliberadamente deseado, la elección será un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance, porque cuando decidimos después de deliberar, deseamos de acuerdo con la deliberación” (EN, 3.3, 1113 a 10-13). Además, inmediatamente después, Ar. concluye EN, 3.3 como si en verdad el tema fuera la elección: “Esquemáticamente, entonces, hemos descrito la elección, sobre qué objetos versa y que éstos son los medios relativos a los fines” (EN, 3.3, 1113 a 13-14). La deliberación como un proceso racional entre “el desear” y “el elegir” conlleva *tiempo*⁴⁰³ para sopesar intelectualmente la cualidad de bien de aquello que es deseado y cómo alcanzarlo. Lo deseado posible al ser deliberado es juzgado, particularmente como medio; así, la deliberación permite dar explicación del porqué de la elección⁴⁰⁴.

Aunque las anteriores referencias se encuentran al final de EN 3.3 son importantes porque evidencian que la deliberación se dirige desde el deseo hacia la elección, siendo ésta misma un deseo deliberado (y por lo mismo, vienen a explicar el porqué se ha indagado previamente sobre “lo voluntario” –EN, 3.1- y “la elección” –EN, 3.2). La elección aunque es el momento que quizá de manera más nítida muestra la

⁴⁰¹ Que al parecer, es el elemento hegemoníicamente voluntario de la acción.

⁴⁰² Esta parte que va de EN 3.1 a 3.5 (1109 b 30-1115 a 1) es la parte final de lo que Marco Zingano (2008) denomina “El tratado de la virtud” en su comentario a *Ética Nicomaquea I, 13- III, 8* (1102 a 5 - 1115 a 1), y quizá, en conformidad con esta idea, tal parte podría recibir el nombre de “tratado sobre la acción humana”.

⁴⁰³ Este tiempo se relaciona también con la libertad, porque se refiere al ocio. Recuérdese que el hombre libre es aquel que tiene ocio para poderse dedicar a la determinación cualitativa de sí mismo y de la ciudad que conforma, de ahí que tiempo y auto-posesión estén estrechamente vinculadas.

⁴⁰⁴ Pues la deliberación es el porqué mismo de la acción y que, además, indica el cómo (ya que sopesa el deseo de la acción y los medios para alcanzarlo).

racionalidad de la *práxis*, es la deliberación donde el proceso racional desarrolla su tarea más ardua en el ámbito de la acción ética y política (pues la deliberación sopesa entre las diversas alternativas de acción que tiene un ser humano; así la elección es fruto de la deliberación)⁴⁰⁵. Ahora bien, ¿qué es la deliberación? es una pregunta que Ar. comienza a responder analizando el ejercicio mismo de la deliberación:

“¿Deliberamos sobre todas las cosas y todo es objeto de deliberación, o sobre algunas cosas no es posible la deliberación? Quizá deba llamarse objeto de deliberación no aquello sobre lo cual podría deliberar un necio o un loco, sino aquello sobre lo que deliberaría un hombre de sano juicio. En efecto, nadie delibera sobre las cosas y verdades eternas. Como sobre el mundo o la inconmensurabilidad de la diagonal de un cuadrado. Ni tampoco sobre las cosas en movimiento cuando se realizan según las mismas leyes, sea por necesidad, sea por su naturaleza o por otra causa, como los solsticios y los equinoccios. Ni sobre las cosas que son tan pronto de una manera como de otra, como las sequías y las lluvias. Ni sobre las que dependen del azar, como el hallazgo de un tesoro. Tampoco deliberamos sobre *todos los asuntos humanos*, por ejemplo, ningún lacedemonio delibera sobre cómo los escitas estarán mejor gobernados, pues ninguna de estas cosas podrían ocurrir por nuestra intervención. Deliberamos entonces *sobre lo que está en nuestro poder y es realizable*⁴⁰⁶, y eso es lo que resta por mencionar” (EN, 3.3, 1112 a 18-30. Las cursivas son mías)

En este texto Ar. menciona al final que sobre lo único que se delibera sensatamente es sobre aquello que está *bajo el poder de nosotros* «ἐφ’ ἡμῖν», es decir en torno aquello a lo que efectivamente depende de la persona determinada que delibera y que, por lo mismo, puede llevar a la acción⁴⁰⁷. Antes de reducir la deliberación a esto último Ar. indica que *NO* se delibera sobre:

⁴⁰⁵ El deseo, como se ha venido indicando, se postula en el hombre *ya* desde la inteligencia; independientemente de si es un deseo que le compete directamente a la inteligencia –como el saber-, o si es un deseo que le corresponde a una de las partes irracionales del hombre que comparte con otros animales –como el hambre-; prueba de ello es que el hombre satisface dichos deseos *a modo de razón* y no como los demás animales, como lo muestran las actividades culturales que están a cargo de cubrir dicho tipo de deseos. Se podría decir como afirma Lear (1988) “Aristotle’s theory of deliberation (*bouleusis*) is a theory of the transmission of desire. The agent begins with a desire or wish (*boulēsis*) for an object. The object of wish appears helps to constitute the wish itself. So a wish is something which both has motivating force –an agent is motivated to obtain an object of wish –and is a part of consciousness.” (p. 143)

⁴⁰⁶ «βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ’ ἡμῖν καὶ πρακτῶν»

⁴⁰⁷ Estas acciones al “depender de nosotros” se refieren a cosas que pueden ser de *diverso modo* y que, por lo mismo, pueden, inclusive, *no ser*. Las acciones que dependen de nosotros y que admiten el ser de

(a) Aquellas cosas que son eternas. En este caso los objetos del cosmos (sean estos los astros, que son eternos en sí mismos o los propios de las matemáticas (en estos casos Ar. se refiere a seres que en sí mismos o en sus conceptos son inmutables).

(b) El movimiento de los seres que ocurre de la misma manera por necesidad o por naturaleza o por otra causa. Aquí Ar. estaría hablando objetos que de suyo operan bajo principios necesarios o naturales que, por lo mismo, admiten, en general, ser anticipados por el conocimiento causal de los mismos (en este caso estarían los seres característicos del mundo sublunar que se mueven bajo los mismos principios de manera necesaria, el comportamiento de los astros e, inclusive, ciertos fenómenos naturales como las lluvias y las sequías).

(c) Las cosas que ocurren por azar. Es decir, sobre aquellas cosas que ocurren por la mera casualidad (pues al no poder ser indagados causalmente no se puede prever o determinar cómo son o serán estos sucesos, el ejemplo que elige Ar. es emblemático, el encontrar un tesoro).

(d) Los asuntos humanos que NO *dependen de nosotros*; dentro de este grupo estarían los antes mencionados, es decir, los seres eternos, las cosas que ocurren por necesidad y las cosas azarosas. Si bien la acción humana será aquello que es posible y que puede llevarse a cabo, las acciones están constreñidas a una serie de circunstancias concretas bajo las cuales Ar. afirma que no se delibera sobre cosas humanas que no nos competen o que no están en las manos del deliberante. Puesto que la deliberación es un proceso que está entre el deseo y la elección sería inviable que alguien sensato deliberara en torno a cosas que no le atañen, pues éstas no dependerían de él, aunque fuesen asuntos humanos respecto de los cuales es viable que *otros seres humanos deliberen* (pues la deliberación parte de un apetito específico -sea éste, impulso, afán o querer- y se dirige a una elección para llevar a cabo una acción). Me explico, si un ámbito de acción específica no le atañe en nada a una persona, ésta difícilmente se vería en un estado de “deseo”; ahora bien, aún deseándolo sería absurdo que alguien deliberara con seriedad sobre lo que no tiene poder de elección, pues sería una pérdida de tiempo. Ar. ejemplifica esto afirmando que no tendría sentido que un lacedemonio deliberara sobre el gobierno de los escitas (pues una ciudad es Lacedemonia y otra es Escitia). Este ejemplo, por cierto, es particularmente conveniente a esta investigación

una manera u otra se encuentran en un espectro cósmico *no-necesario* y *no-azaroso*; algunos han optado por denominar a este tipo de acción “alternativa”, pues el sujeto deliberante puede decidirse

pues la deliberación es el uso racional propio del libre que tiene una injerencia importante en el ámbito de *lo político*, recuérdese que el ejercicio de la libertad se manifiesta en la capacidad que tiene un hombre de determinarse a sí mismo y a la comunidad en la que vive de un modo u otro. Así, según el ejemplo únicamente tiene sentido que los *lacedemonios deliberan sobre lo que ocurre en Lacedemonia* y por ello son libres precisamente ahí, es decir, en su *pólis*. Hasta cierto punto es un elemento recurrente en filosofía antigua poder discernir con precisión sobre qué tiene el hombre poder y cómo debe hacerse cargo de ello; para los griegos, *grosso modo*, sería un error intentar deliberar algo sobre lo que no se tiene poder, es decir, que no depende del hombre o de los hombres que deliberan, pues sería una mera pérdida de tiempo que, además, obstruiría la virtud⁴⁰⁸.

Después de mencionar estas razones Ar. afirma que se delibera sobre las cosas que dependen del hombre que las puede llevar a cabo. Ahora bien, antes de abordar esto detenidamente Ar. repara en una serie de actividades humanas que conllevan más o menos deliberación (o bien, nada):

“Todos los hombres deliberan sobre lo que ellos mismos pueden hacer «τῶν δ' ἀνθρώπων ἕκαστοι βουλευόνται περὶ τῶν δι' αὐτῶν πρακτῶν». Sobre los conocimientos exactos y suficientes no hay deliberación, por ejemplo sobre las letras (pues no vacilamos cómo hay que escribirlas); pero, en cambio, deliberamos sobre lo que se hace por nuestra intervención, aunque no siempre de la misma manera; por ejemplo sobre las cuestiones médicas o de negocios, y sobre la navegación más que sobre la gimnasia, en la medida en que la primera es menos precisa y sobre el resto de la misma manera, pero sobre las artes, más que sobre las ciencias, porque vacilamos más sobre aquéllas” (EN, 3.3, 1112 a 33-1112 b 8)

Nuevamente, aquellos conocimientos que se tienen de manera suficiente y son necesarios no son objeto de deliberación alguna⁴⁰⁹. La deliberación se lleva a cabo sobre

⁴⁰⁸ Inclusive la “revolución” es un fenómeno político que lleva a cabo una facción dentro de una ciudad para obtener el poder suficiente y así tomar partido en el modo de ser de la ciudad, mediante la deliberación.

⁴⁰⁹ Es interesante el ejemplo que propone el estagirita porque si bien cuando se sabe escribir del todo no se delibera en torno a cómo se escribe una letra, un niño aprendiendo a escribir, inclusive un adulto, puede titubear sobre cómo se escribe una letra. Lo curioso es que eso no se debe a que la letra en cuestión efectivamente *pueda* ser de diversas formas (aunque algunas letras sí lo admitan como la “sigma”), sino a que el hombre no tiene dicho conocimiento de manera suficiente; en estos casos se delibera porque el resultado de la acción no se tiene *por cierta y clara* (como es propio de la deliberación). En consecuencia algunas deliberaciones parecen ser por una especie de falta cognitiva por parte del agente de la acción,

aquellas cosas que tiene por principio al hombre que *no son siempre de la misma manera* «μη ὡσαύτως δ' αἰ». De hecho en la medida en que las cosas sobre las que delibera el hombre no son de la misma manera se lleva a cabo mayor o menor deliberación; es decir, si algo sobre lo que se delibera es “menos general” conllevará mayor deliberación, pues el discurrir sobre los medios exige al deliberante pensar por primera vez algo. Por esto mismo el estagirita afirma que se delibera más aquello que es menos preciso y que causa más dudas. Así, Ar. indica que se delibera más sobre la navegación que sobre la gimnasia y, también, más en torno a las artes que a las ciencias⁴¹⁰.

Es interesante considerar que Ar. afirma que las cosas sobre las que sí se deliberan son sobre las acciones que dependen del deliberante que *no son siempre de la misma manera* «μη ὡσαύτως δ' αἰ», empero que *suceden la mayoría de las veces* «δὲ ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ». Aunque parece que esta afirmación se opone a aquella, se debe tener en cuenta que a estas afirmaciones el estagirita inmediatamente añade: “pero cuyo desenlace no es claro y de que aquellas en que es indeterminado” «ἀδήλοις δὲ πῶς ἀποβήσεται, καὶ ἐν οἷς ἀδιόριστον». Por tanto la deliberación en torno a la acción humana puede ser tanto sobre cosas que se hacen cotidianamente y que de suyo acaban implicando una cierta generalidad, como sobre ciertos fines inusuales, novedosos, o en referencia a acciones que pueden tener un carácter único; v. g. entre las cosas *que suelen ocurrir de la misma manera*, están los hábitos y preferencias alimenticias que desarrollan los seres humanos, entre las que más bien no ocurren generalmente, se podría pensar en la deliberación de aquel que desea casarse, o bien, el deliberar propio del enfermo que delibera qué médico le debe operar.

más que por que el objeto de deseo de la acción se encuentre entre lo que *puede ser de diverso modo* (es decir, de aquello que está en el ámbito de “lo posible”).

⁴¹⁰ Esto es importante porque si bien no se delibera sobre las cosas que son necesarias, parece que sí se puede hacer deliberación sobre el conocimiento propio de ciencia. Esto es importante porque estrictamente hablando para Ar. la ciencia «*epistēmē*» es el conocimiento necesario sobre cosas necesarias, pero aunque el objeto específico de ciencia sea “lo necesario” no se sigue que nuestro conocimiento sobre estos seres o en este ámbito sea un conocimiento “exacto y suficiente”. En consecuencia sí se podría hablar de una cierta deliberación competente a la ciencia, pero *no* en razón de su objeto específico (que es necesario), sino por la deficiencia que puede haber en nuestro conocimiento pues al parecer el hombre puede sostener explicaciones insuficientes o, inclusive, conocimientos falsos sobre los objetos de ciencia (así, por ejemplo, Ar. parece deliberar ante algunas de las formulaciones que hacen los platónicos frente a las cuales, termina desarrollando una refutación y cuestionándose, al mismo tiempo, con qué categorías o cómo podría responder frente a ciertos problemas, v. g. la existencia de las ideas, y la existencia de Dios o lo eterno).

Si bien la deliberación de una persona casi siempre es en torno a las mismas cosas « ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ», la deliberación admite también el sopesar situaciones que por su poca frecuencia no caen dentro del ámbito de lo que *suele suceder*. Aún así en ambos casos la concreción de cada acción implica una serie de circunstancias *siempre* únicas, que hacen que nunca se puede anticipar de manera absoluta y certera el proceder de la *práxis* (y por tanto, aquí se implica el proceso propio de la deliberación). Si la acción humana en su devenir, es decir, desde el deseo que la suscita hasta su ejercicio, fuese completamente previsible o estuviera en verdad pre-determinada de manera absoluta no tendría sentido la deliberación (de hecho, es por ello que la deliberación, como se verá a continuación es una de las actividades bajo las cuales Ar. argumenta, en PH, 9, que hay cosas *futuras posibles*, o bien, cosas sobre lo *futuro no-necesario*). Lo que sí es verdad es que la virtud, y por consiguiente también el vicio, como hábitos relativos a la acción humana vendrían a ser una cierta disposición conforme la cual el humano que quiere llevar a cabo una acción delibera de un modo u otro (como lo señala Ar. la deliberación se puede dar en mayor o menor medida, dependiendo de aquello de lo que se delibera⁴¹¹). En este sentido el propio hábito viene a ser un cierto «ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ», pues éste implica una cierta *generalidad* en torno al actuar; así *en la mayoría de los casos* un valiente sabrá sobrellevar el miedo y un cobarde huirá del mismo. *Lo que ocurre la mayoría de las veces* ha de referirse tanto al ser humano que delibera, como a las circunstancias dentro de las cuáles se discierne cómo alcanzar un fin; debido a esto es posible preguntar si verdaderamente la acción es indeterminada. Esto es sugerente porque el fin de la deliberación es la elección que lleva a la acción; por ello, en cierto modo, tanto el hábito como las circunstancias condicionan la determinación de la acción.

Por consiguiente, parece ser fundado preguntar ¿si el hábito ya está determinado y las circunstancias bajo las que se persigue la acción, la condicionan, entonces la acción por qué está indeterminada? La respuesta con más capacidad argumentativa, a mi juicio, están en el propio ejercicio del deliberar; al parecer por lo único que se puede sostener que no hay predeterminación absoluta, a pesar de que generalmente se delibere sobre lo que ocurre la mayoría de las veces, es porque los resultados de la acción ética *no son absolutamente claros*. Es decir, si en efecto la acción pudiese estar predeterminada, no tendría caso la deliberación y lo normal sería que la acción se

⁴¹¹ El tema de la deliberación en relación a la virtud y el vicio es analizado en EN 3.5

llevara a cabo de manera inmediata⁴¹². No obstante lo anterior, es posible decir que los hábitos del agente y la probable similitud de las circunstancias en las que se actúa, permiten encontrar elementos que *condicionan* la acción y que parecen perfilarla hacia un lado u otro en las diversas posibilidades que tiene el hombre para actuar (por ello se delibera más sobre lo que se sabe menos). Aunado a lo anterior esto implicaría, en el caso del hábito, una cierta continuidad en la preferencia de ciertos deseos sobre otros y la manera en que la inteligencia los juzga y, si se toman en cuenta las circunstancias, la posibilidad propia de ser consideradas ciertamente como generales (lo cual además propiamente posibilita el hábito por cuanto se entiende a éste como cierta disposición para actuar que se ha conformado a partir de acciones similares cf., EN, 2.1, 1103 a 15 – b 20⁴¹³).

Ahora bien, puesto que la deliberación se encuentra entre el deseo que “mueve” hacia la acción, y la elección que es el deseo deliberado, el deliberar será sobre *lo* deseado que se busca alcanzar mediante los *mejores medios*:

“No deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines. Pues, ni el médico delibera sobre si curará, ni el orador sobre si persuadirá, ni el político sobre si legislará bien, ni ninguno de los demás sobre el fin, sino que, puesto el fin, consideran cómo y por qué medios pueden alcanzarlo; y si parece que el fin puede ser alcanzado por varios medios, examinan cuál es el más fácil y mejor, y si no hay más que uno para lograrlo, cómo se logrará a través de éste” (EN, 3.3, 1112 b 11-18)

La deliberación al tener por objetivo el determinar cómo llevar a cabo aquello que es deseado de la mejor manera, ya implica el fin; por tanto su tarea, *sensu estricto*, es buscar los medios para alcanzar lo deseado (que es el fin⁴¹⁴). Si bien es cierto que en un momento dado se puede deliberar sobre lo que es susceptible de ser considerado como un fin en sí mismo, la deliberación tiene carácter de medio y no de fin. Piénsese, por ejemplo, en un político que debe elegir entre llevar a cabo al mismo tiempo un acto de magnificencia o uno de justicia, aunque su deliberación es entre dos actos virtuosos

⁴¹² Tal y como Ar. argumenta en PH, 9. Esto se verá a continuación.

⁴¹³ “En una palabra, de los actos semejantes nacen los hábitos” (EN, 2.1, 1103 b 22-23)

⁴¹⁴ Esto es analizado con más detenimiento en EN 3.4, cuando Ar. afirma que el objeto del querer es un fin bueno (ya sea verdaderamente o en apariencia):

“Hemos dicho que el querer tiene por objeto un fin, pero unos piensan que su objeto es el bien, y otros que es el bien aparente”
 « Η δὲ βούλησις ὅτι μὲν τοῦ τέλους ἐστὶν εἶρηται, δοκεῖ δὲ τοῖς μὲν τὰ γαθοῦ εἶναι, τοῖς δὲ τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ » (EN, 3.4, 1113 a 15-17).

(que como tales se pueden considerar fines) se ha de decidir por uno u otro buscando un fin determinado; así aunque el político no supiese si prefiere “ser popular” o “ser bueno”, dicho político, antes de hacer otra cosa, debe elegir qué desea más, entre ser popular y ser bueno, al deliberar. Es decir, es imposible deliberar sin tener un fin determinado, pues la razón no es capaz de proponer y sopesar medios sin saber cuál es el fin al que se aspira⁴¹⁵.

Según Ar.: “El que delibera parece que investiga y analiza de manera que hemos dicho (...) y lo último en el análisis es lo primero en la génesis. Y si tropieza con algo imposible, abandona toda investigación, por ejemplo, si necesita dinero y no puede procurárselo; pero si parece posible, intenta llevarlo a cabo” (EN, 3.3, 1112 b 20-15). La deliberación es el momento anterior a la elección que consiste en juzgar la viabilidad del deseo (y al deseo mismo), que es el fin de la acción; la deliberación como un discurrir sobre el cómo de las acciones humanas implica el análisis de lo deseado y las vías para alcanzarlo (por ello cuando lo deseado es imposible, se deja del todo la deliberación, pues, como Ar. precisa, únicamente viene bien deliberar sobre las cosas que están en el poder de quien desea llevar a cabo la acción).

Así, el deseo posible determina el fin, el elegir determina la acción, y el deliberar juzga sobre cuál es el mejor modo (el más bueno, el más conveniente o, inclusive el más grato) para alcanzar el fin deseado. Ar. afirma que:

“El hombre es principio de las acciones, y la deliberación versa sobre lo que él mismo puede hacer, y las acciones se hacen a causa de otras cosas. El objeto de deliberación, entonces, no es el fin sino los datos que conducen al fin. Por otra parte, tampoco se delibera sobre los datos concretos que son del dominio de la sensación, como si esto que tenemos delante es pan o si está bien cocido; si *para todo hubiera de deliberarse, sería cosa de llegar al infinito*” (EN, 3.3, 1112 b 34 -1113 a 2 GR)

El que la deliberación deba tener determinado el fin para sopesar cómo alcanzar éste obedece a razones epistémicas que se refieren al papel que juega la razón en la deliberación; la razón delibera sobre los deseos que es posible alcanzar y que son conocidos como tales.

⁴¹⁵ La deliberación al estar, como se ha dicho, entre “el desear” y “el elegir”, no podría llevarse a cabo sin un fin, porque es imposible indagar sobre cómo obtener algo en razón de bien, sin tener presente qué es éste algo.

Las nociones epistémicas que Ar. menciona en EN 3 en torno al deliberar son: (1) que quien delibera posee razón «ὁ νοῦν ἔχων» (EN, 3.1., 1112 a 22). (2) que la deliberación es una investigación «ἡ δε βούλευσις πᾶσα ζήτησις»⁴¹⁶ (EN, 3.3, 1112 b 23) y (3) que la parte del alma que realiza la deliberación y la consecuente elección es la directiva en el ser humano (cf., EN, 3.3, 1113 a 4-7)⁴¹⁷. El ser dueño de la razón, el poder realizar investigación y análisis, y el poder ser conducido por el pensamiento como la parte directiva del ser humano, se relacionan con el “hombre libre” en cuanto que éste se definía por poderse determinar a sí mismo debido a que tenía *diánoia* y .

La deliberación permite que el hombre mediante su elección, como fruto de la deliberación, determine lo indeterminado, pues la deliberación es un ejercicio racional capaz de juzgar cómo alcanzar lo deseado que exige la posesión de una capacidad discursiva racional (se delibera sobre algo indeterminado, algo futuro y contingente, que puede ser realizado por quien delibera, y que se desea determinar; en ese sentido lo deseado que mueve a la acción es algo que no se tiene y hacia lo cual se tiende, de ahí que una vez ocurrido el proceso de “deseo”-“deliberación”-“elección”-“acción” lo deseado deja de ser tal en cuanto se ha obtenido en la acción –siempre y cuando ésta haya sucedido favorablemente-). En consecuencia, se entiende que el hombre libre es dueño de sí en la medida en que elige mediante la deliberación la determinación de su acción, de su carácter y de su *pólis*. En consecuencia, no puede haber elección sin explicación y pensamiento «ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας» (EN, 3.2, 1112 a 15)”. El papel de la explicación y del pensamiento discursivo es especialmente importante para la deliberación, pues únicamente el hombre que es capaz de realizar juicios verdaderos en torno a lo bueno y lo malo puede deliberar, y más aún, puede llegar a ser virtuoso o bien, vicioso.

Al final de EN 3.3, Ar. indica que “el objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es deliberadamente deseado; *la elección será también un deseo*

⁴¹⁶ A lo cual Ar. añade “Y lo último en el análisis es lo primero en la ejecución”, así la elección que es lo primero en la ejecución es el logro, lo último, de la deliberación.

⁴¹⁷ “Todo el que indaga cómo ha de obrar, cesa en esta operación cuando refiere a sí mismo el principio de la acción y más concretamente a la parte gubernativa del alma, que es la que elige. Esto se ve con toda claridad en los antiguos gobiernos que Homero nos ha representado: en ellos los reyes promulgan para el pueblo medidas que han elegido adoptar” Nuevamente es interesante el ejemplo, pues la referencia a Homero manifiesta el importante papel de la deliberación para la determinación de aquello que se domina y que se posee; pues el rasgo característico del libre, y de los gobiernos libres, es que proceden del uso racional propio de la deliberación.

deliberado de cosas a nuestro alcance, porque, cuando decidimos después de deliberar, deseamos de acuerdo con la deliberación” (EN, 3.3, 1113 a 10-13). La deliberación, aunque implica el poder juzgar sobre el bien y el mal en torno a los medios para alcanzar un fin, no asegura la virtud, de hecho puede haber hombres viciosos que deliberen y elijan (aunque no incontinentes que propiamente deliberen y elijan, al menos en los actos en torno al apetito concupiscible). Por ello aún se ha de profundizar entre la relación de la deliberación con la virtud y, también de ésta con la libertad, para lo cual habrá que entrar a la excelencia de la deliberación que es *la prudencia*.

Lo que hasta aquí ha quedado claro es que el hombre libre es aquel a quien más le corresponde el carácter ético de la acción, por ser sus características propias la *diánoia* y la *praxis* (en contraposición al esclavo). *Diánoia* y *praxis* son las capacidades intelectuales que permiten que el hombre al elegir su acción y su carácter se determine como libre y, por tanto, se auto-posea en cuanto que su carácter tiene por principio a sí mismo; de igual modo, las capacidades intelectuales antes mencionadas son las que permiten que los hombres determinen sus ciudades cualitativamente, y es por ello que *la pólis* no es cualquier organización de gobierno, sino, en sentido estricto, el modo de gobierno deliberado y elegido por la reunión de *los libres*.

Antes de avanzar en la relación de la deliberación con la virtud y el vicio, para, finalmente, comprender que la prudencia es la excelencia de la deliberación es conveniente reparar en qué dice Ar. sobre la deliberación en PH, 9, pues éste es considerado como un texto fundamental para precisar qué entiende el estagirita por deliberación.

1.2. *La deliberación en PH, 9.*

En PH 9 la deliberación aparece como un acto constatable (o quizá para Ar. evidente) que manifiesta que es falso decir que todo es necesario y que toda afirmación y negación, incluyendo los futuros singulares, son o bien verdaderos o bien falsos. El estagirita parece decir que sólo hay razón para deliberar si aquello que va a pasar es susceptible de ser de varios modos y que, además, dentro de estos posibles modos diversos de ser, se puede determinar uno en específico mediante la deliberación y la acción humana.

El término “deliberación” aparece en PH 9 dos veces. La primera vez, después de enunciar los efectos absurdos que se seguirían de afirmar que todo es necesario:

“En consecuencia, no habría necesidad de deliberar ni de preocuparse, que, si hacemos tal cosa, se dará tal cosa y, si no, no se dará «ἀλλὰ πάντα εἶναι καὶ γίνεσθαι ἐξ ἀνάγκης. ὥστε οὔτε βουλευέσθαι δεοί ἄν οὔτε πραγματεύεσθαι, ὡς εἰ μὲν τοδί ποιήσωμεν, ἔσται τοδί, εἰ μὲν δὲ μὴ τοδί, οὐκ ἔσται.»” (PH, 9, 18 b 30-35)⁴¹⁸

En la segunda, la deliberación aparece como un principio mediante el cual se puede determinar aquello indeterminado que puede ser de diverso modo y que depende de lo que el hombre puede hacer, es decir, de aquello que *aún no ha sido, cuya determinación o no depende de lo que el hombre delibere, elija y actúe*. El ámbito de la deliberación se delimita en lo que es futuro y contingente y que depende del ser humano:

“nosotros vemos en efecto que hay un principio de las cosas futuras en nuestra deliberación y en nuestra acción «τῶν ἐσομένων καὶ ἀπὸ τοῦ βουλευέσθαι καὶ ἀπὸ τοῦ πράξαι τι» y que, en general, hay [existe] la posibilidad «τὸ δυνατὸν» de que las cosas sean o no sean siempre en acto, y que es susceptible a la vez de ser o de no ser «ἐν οἷς ἄμφω ἐνδέχεται καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι» y por consecuencia, también, de devenir o de no devenir” (PH 9, 19 a 7-11)

Como se puede observar en ambas citas, Ar. niega la necesidad absoluta de toda afirmación o negación futura utilizando la deliberación. La deliberación se convierte en la argumentación aristotélica como el ejercicio racional que manifiesta que *no todo* es necesario. Además, la deliberación, a diferencia de lo azaroso, no es obra de la mera casualidad, sino que el hombre delibera siempre con vistas a un fin (como se ha visto en el punto anterior al analizar EN, 3.3.).

La deliberación, de acuerdo con la primera cita, es un uso de la razón mediante el cual el hombre puede realizar planteamientos hipotéticos en relación con lo que elige

⁴¹⁸ La traducción francesa dice así: “En conséquence, on n’aurait pas besoin de délibérer ni de se donner du mal, une fois admis que si nous faisons telle chose, telle autre arrivera, et que si nous ne faisons pas telle chose, telle autre n’arrivera pas” p. 289 “En consecuencia, no habría necesidad de deliberar ni de que [sostener] que se puede dar el mal, una vez admitido que si nosotros hacemos tal cosa, arribará tal cosa, y que si no hacemos tal cosa, no llegará a ser tal cosa «ἀλλὰ πάντα εἶναι καὶ γίνεσθαι ἐξ ἀνάγκης. ὥστε οὔτε βουλευέσθαι δεοί ἄν οὔτε πραγματεύεσθαι, ὡς εἰ μὲν τοδί ποιήσωμεν, ἔσται τοδί, εἰ μὲν δὲ μὴ τοδί, οὐκ ἔσται.»” (PH, 9, 18 b 30-35)

o no hacer, y sobre cómo lo decide hacer. La concatenación del acto de deliberar con la acción permite entender que la razón, como facultad abierta a los contrarios, se plantea la posibilidad de efectos distintos a partir de acciones diversas *antes* de la acción. Es importante el hecho de que mediante la deliberación se establece que *al actuar de un modo se producen ciertos efectos* y que *al actuar de otro modo se producen otros efectos*⁴¹⁹.

En el segundo texto, Ar. argumenta que los seres humanos se reconocen como principios de una acción, que es de un modo de ser, que alguna vez *podría haber sido de otro modo*. Así, cuando se delibera se tiene en mente algo que *podría ser o no ser*, o bien, que puede ser de un modo u otro. La cuestión es interesante porque mientras de cara al pasado se observa el resultado de una deliberación, es decir se reflexiona sobre algo *ya determinado*, la deliberación cuando se está efectuando se dirige hacia el futuro, y así sobre lo que se delibera es algo propiamente *no-determinado*, pero que es posible que llegue a ser determinado; por ejemplo un médico puede reflexionar por qué un paciente suyo falleció, pero ya no delibera cómo podría sanar a dicho paciente, en dado caso la reflexión sobre cómo éste podría haber sido sanado sólo tiene sentido si dicho conocimiento se dirige a la posibilidad futura de sanar a otros pacientes. Así, la deliberación sensata del médico es sobre cómo sanará a un paciente que está enfermo; el hecho de que en este caso el *paciente pueda ser sanado* implica que la sanación *no ha sido aún*, y por ello lo indeterminado que se desea determinar es “la salud”. En consecuencia, tenemos noticia de *lo posible «endejónenon»*, es decir de aquello que puede *de ser de diversos modos*; aquello que ha devenido de indeterminado a determinado, ya sea presente o pasado, se considera como algo que ha sido sopesado por la deliberación que, finalmente, se ha alcanzado a elegir y se ha llevado a cabo (por ello, lo indeterminado es una característica de las posibilidades futuras que tiene un hombre). De este modo, a pesar de que el fin de la deliberación sea elegir para determinar una acción, el porqué de la deliberación es (1) la capacidad del hombre para determinar su acción (misma que está abierta a los contrarios, así como su facultad racional lo está -cf., Met., Θ, 2, 1046 a 36- b 7- y (2) lo indeterminado de cierta “realidad” que depende del hombre (o si se prefiere, lo indeterminado de la realidad humana).

⁴¹⁹ La deliberación, en el primer texto parece conducir inevitablemente al tema de las acciones alternativas, pues éstas se refieren a que hay varias posibilidades de actuar y que en la medida en que éstas son diversas son alternativas.

Piénsese en este ejemplo: El hombre “x” se propone llegar a “z” o a “no-z”, finalmente elige “z”, dado que “y”; ahora bien, para alcanzar “z” existen los medios “a”, “b” y “c”, “x” indagando sobre los medios analiza las consecuencias de cada uno de éstos. Así, piensa que «dado que “a” entonces e», «si “b” entonces e» ó «si “c” entonces f». Supóngase ahora que “x”, en el transcurso de su reflexión, piensa “e” o “f” y prefiere “f” en razón de “w”, así “x” deseando “f” como consecuencia para alcanzar “z”, elige “c” y lleva a cabo esta decisión. De este modo “x” entre “a”, “b” y “c” ha elegido “c” y por tanto “no-a” y “no-b”, dado que “w” y que “y”⁴²⁰.

Llévese ahora el anterior ejemplo formal a un nivel material meramente ficticio, tomando en cuenta la afirmación “Aquiles mató a Héctor”. En este caso se puede sostener que Aquiles (“x”) no sabía si debía combatir con Héctor (“z”) o no (“no-z”), pero dado que Héctor mata a Patroclo (“y”) decide pelear y matar a Héctor. Supóngase que Aquiles piensa: para matar a Héctor (a) puedo ir al lugar donde está ahora mismo y matarlo, (b) puedo asesinar a Héctor en una batalla y abandonar la guerra o (c) puedo matar a Héctor en una batalla y continuar en la guerra. Supóngase ahora que dadas las anteriores posibilidades, Aquiles reflexiona en torno a ellas, si (a) entonces no actuaría en conformidad con el honor que me corresponde (“e”), si (b) entonces no actuaría en conformidad con el honor que me corresponde (“e”) y si (c) pasaría a la inmortalidad. Finalmente Aquiles debe elegir entre no actuar en conformidad con el honor que le corresponde o pasar a la inmortalidad; supóngase que puesto que Aquiles elige pasar a la inmortalidad porque considera que su madre Tetis así lo desea (“w”). Ahora bien, puesto que Aquiles se decide por “f”, lleva a cabo “c”, matar a Héctor y no abandonar la guerra; la concreción de “c” conlleva finalmente “no-e”, Aquiles actúa en conformidad con su honor; “no-b”, Aquiles no mata a Héctor y abandona la guerra; “no-c”, Aquiles no se dirige a matar a Héctor al enterarse de la muerte de Patroclo; y “no-z” Aquiles combate de manera personal con Héctor. Ahora bien, la determinación de “z”, “c” y “f”, responden a las razones “y” Héctor asesinó a Patroclo y “w” Aquiles desea complacer a su madre optando por la inmortalidad. Aquí aún se podría especular qué razón fue más

⁴²⁰En este ejemplo se pone tanto la deliberación *antes* del actuar, como el resultado de la deliberación; es decir, se muestra el paso de lo indeterminado a lo determinado mediante la reflexión de “x”. Como se puede observar, la contrariedad aparece en tres momentos de la deliberación; la más clara, la de “z” en relación con “no-z”, la contrariedad entre “a”, “b” y “c” y, finalmente, la contrariedad entre “e” y “f” (he elegido repetir “e” como consecuencia posible de “a” y de “b” con el propósito de mostrar que se puede dar un número no-determinado de posibilidades a considerar con sus respectivas consecuencias), y la determinación de lo indeterminado, a saber la elección de “c”, la cual implica que las otras posibilidades, “b” y “c” *no sean llevadas a cabo*.

importante para Aquiles “y” o “w”, pero, para saber la respuesta, tendríamos que ser el mismo Aquiles, o bien, preguntarle a Aquiles cosa que nos es imposible; lo que queda claro es que cualquier elección que provenga de una deliberación implica razones⁴²¹ y tiempo. En consecuencia, la deliberación explica el porqué de su acción y, de hecho, constituye el argumento de ésta.

Pensando en este mismo ejemplo se entiende que en todo proceso deliberativo (1) se incluyen juicios en torno a lo posible futuro y (2) se hace una comparación sobre lo deseado y sus efectos para elegir un modo de ser de todos los modos posibles. Ahora bien, parece ser que en PH 9 lo importante sobre la deliberación es que ella es un uso racional, es decir, un discurrir sobre juicios acerca de aquello que es *posible, futuro* y singular, que permite afirmar que es falso que *toda afirmación y negación futuras sean necesariamente verdaderas o falsas*. De hecho, se puede y debe, en mi opinión, sostener, que son las razones futuras, es decir, los juicios⁴²² en torno a las diversas posibilidades que pueden llegar a ser en el tiempo y que dependen del ser humano, las que permiten distinguir entre la deliberación y la elección como usos estrictamente racionales, a diferencia del mero preferir (pues este último puede llevarse a cabo en un nivel meramente sensible y no-reflexivo, como hacen los animales al preferir una comida en comparación con otra).

El capítulo 9 de PH se relaciona con acciones propias de la deliberación y, por tanto, de los libres; además la reflexión Ar. en PH 9 se puede relaciona con la razón como una facultad abierta a los contrarios. Esto porque los juicios contingentes sobre lo futuro singular, permiten pensar en torno a un mismo evento como que *será* o que *no será*, o, también, sobre *de qué modo será entre tantos que pueden ser*. No obstante lo anterior, la deliberación propiamente hablando es abordada por Ar. en la *Ética*, particularmente en *Ética nicomaquea*, que tiene por tema las acciones de los seres humanos en relación con el bien y el mal.

⁴²¹ Son precisamente las razones, como ciertos juicios concausales, las que permiten pensar con propiedad en torno a las diversas posibilidades. En última instancia no puede haber usos de la razón sin juicios, ni juicios sin un discurrir racional (quizá es pensando en esto que el estudio del juicio lleva por título “Acerca de la interpretación”, es decir, aunque no se considera que Ar. haya dado el título a su obra, Ar. define en *Refutaciones sofísticas* 3, 166 b 10, 15-16, a «ἐρμηνεύω» como *el indicar mediante la expresión*.

⁴²² Y también la jerarquización de los juicios. Sin embargo esto último, me parece debe ser abordado en el punto 3 del presente trabajo, pues para hablar de jerarquización es necesario recurrir a la noción de lo bueno y de lo malo, tema que no aparece en PH 9 (aunque sí se enuncia en *La metafísica*, cf., Met., Θ, 2, 1046 b 24-29, esto se puede constatar en el primer capítulo de esta segunda parte)

Así, puesto que la razón es una facultad abierta a los contrarios, y dado que el hombre puede llegar a ser virtuoso o vicioso (como futuro a partir de su nacimiento), las acciones buenas y malas, así como el vicio y la virtud, parecen ser determinaciones alternativas, posibles, contrarias y concretas para el ser humano, a partir de la deliberación y de la elección. Todo esto, a su vez, es importante para comprender que la libertad del hombre consiste en la determinación de sí mismo de un modo u otro, haciendo que tal determinación de carácter sea el rasgo más propio de su auto-posesión. Por ello el tema de la deliberación, como proceso intelectual para alcanzar una elección se vincula esencialmente con el tema de la acción buena y mala, y, por tanto, con el vicio y la virtud.

2. La deliberación en relación con la virtud y el vicio en el “Tratado sobre los elementos de la acción ética”.

En EN 3.4 y 3.5 Ar. continúa hablando de la acción ética, ésta, como se ha venido diciendo, es el resultado de la coyuntura entre el deseo y la razón propia del actuar del hombre; haciendo un análisis cronológico el principio de la acción es su fin, el cual se entiende como “deseo”. Sin embargo cómo alcanzar este deseo es una respuesta que encuentra el hombre en la deliberación, pues ésta es el proceso racional donde se sopesan las circunstancias y los medios necesarios para alcanzar una elección que conduzcan al fin deseado. En consecuencia la ejecución de la acción es alcanzar el deseo que se ha propuesto como fin; alcanzar este fin en la acción implica que ésta es poseída por el agente, y que éste posee tanto la acción, como los hábitos que ésta genera o ratifica (o bien, que está generando o ratificando).

Los últimos capítulos en el estudio de la acción humana relacionan a ésta con “el bien”, “el mal”, “la verdad”, “la falsedad”, “la virtud” y “el vicio”. Estas cuestiones parecen ser fundamentales al considerar la acción humana, porque el hombre puede actuar *bien* o *mal*, y hacerse a sí mismo virtuoso o vicioso. Asimismo, la deliberación parece tener un papel fundamental en esto último porque, como se estudia más adelante, la excelencia de la deliberación es la prudencia, y ésta acompaña siempre a las acciones buenas y a la virtud. La deliberación, por tanto, es el uso de la razón que “empodera” al hombre en relación con su acción, por ello es propio del libre autopoerse, pues su acción “no le es dada” desde un principio extrínseco (v. g. como se ordena al esclavo)

sino que surge de sí mismo (esta idea es fundamental pues la deliberación viene a dar el porqué de la acción, y así ratifica al hombre como agente y dueño de su acción, como es propio del libre).

La deliberación como el proceso racional entre el deseo y la elección es un momento fundamental en orden a la acción, pues en ella se sopesa los medios para la acción y, en cierto modo, también, los fines, me explico, si fuese el caso de que una persona tuviese un deseo, pero en la deliberación éste es juzgado verdaderamente como malo el individuo en cuestión podría abandonar la búsqueda de dicho deseo o, inclusive, poner los medios para evitarlo (renunciando así a dicho fin, v. g. si a un diabético se le antojase comer un postre). Para el estagirita es claro que al proceder la acción propiamente ética del deseo y de la razón, el hombre no sucumbe inmediatamente a sus deseos, sino que éstos se le presentan a la razón como apetecibles y, por tanto, como cierto bien que debe ser *juzgado* por la razón. La distancia entre lo deseado y el juicio ético sobre esto, permite afirmar que hay una posesión propia de la acción por parte del hombre, en contraposición al animal (o, también, al hombre que no tiene la capacidad de pensar plenamente, sea éste el niño, o para Ar., el esclavo).

La constante aristotélica en torno a la acción humana, es que ésta es responsabilidad de quien la ejecuta (recuérdese este énfasis al hablar de lo voluntario, de lo involuntario e, inclusive, de la acción mixta). Para ahondar en esto Ar. introduce en EN, 3.4 un tercer tipo de deseo, la *boúlēsis*. Si bien, como ya he mencionado, resulta curioso que la *boúlēsis* no se mencione al hablar de lo voluntario en EN 3.1, es importante considerar que es introducido una vez que se ha hablado de la elección (EN, 3.2) y la deliberación (EN, 3.3). Teniendo esto en cuenta es posible argüir que el estagirita considera propicio hablar de la *boúlēsis* o del *querer* después de haber establecido que la elección es un deseo deliberado, y que la deliberación se acompaña de investigación y pensamiento. Establézcase ahora qué es la *boúlēsis* para, posteriormente, afianzar el carácter de voluntariedad de la acción ética (y, también, la capacidad de autoposición del libre).

2.1. El querer o la «*boúlēsis*» (la coyuntura entre del deseo y el intelecto en la acción).

El tema de la *boúlēsis* es fundamental, y está estrechamente vinculado con el carácter deliberativo de la acción, porque (1) es el deseo de la parte intelectual del alma⁴²³ y (2) se define en relación con el bien y la verdad:

“Hemos dicho que el querer⁴²⁴ tiene por objeto un fin, pero unos piensan que su objeto es el bien, y otros que es el bien aparente” « Η δὲ βούλησις ὅτι μὲν τοῦ τέλους ἐστὶν εἴρηται, δοκεῖ δὲ τοῖς μὲν τὰ γὰ θοῦ εἶναι, τοῖς δὲ τὸ ὄφαινομένου ἀγαθοῦ » Si se dice que el objeto del *querer* es el bien, se sigue que el objeto deseado por un hombre que no elige bien no es objeto del *querer* (ya que, si es objeto del *querer*, será también un bien; pero así sucederá que sería un mal); en cambio para los que dicen que el objeto del *querer* es un bien aparente, no hay nada deseable por naturaleza, sino lo que a cada uno le parece: a unos una cosa y a otros otra, y si fuera sí, cosas contrarias. Es preciso afirmar que en absoluto y con arreglo a la verdad, el objeto del *querer* es el bien, pero que para cada uno en concreto, es el bien tal y como se le aparece. Así, para el hombre *serio*, el objeto de la voluntad es el verdadero bien, para el *frívolo* cualquier cosa (...) El hombre *serio*, en efecto, juzga bien todas las cosas, y en todas ellas se le muestra la verdad en todas las cosas, siendo el canon y la medida de ellas” (EN, 3.4, 1113 a 15-33)

Como se puede observar en el texto, Ar. al introducir *boúlēsis* enfatiza (1) el indisoluble vínculo deseo-razón propio de la acción y (2) en la relación entre el “deseo intelectual” «*boúlēsis*» y la virtud-y-el-vicio. Analícese ahora con detenimiento el texto para poder comprender en qué consisten estas últimas afirmaciones y cuáles son sus implicaciones.

⁴²³ El que la *boúlēsis* sea el apetito intelectual del alma (cf., DA, 3.10, 432 b 5-8), hasta cierto punto, permite indicar que la *boúlēsis* es el punto de partida de la deliberación porque es un deseo que se le presenta al intelecto; pues ante “lo deseado” el discurso intelectual se propone averiguar cuál es el mejor modo para lograrlo.

⁴²⁴ Las traducciones de GR y de JP traducen *boúlēsis* por voluntad; sin embargo dada la cercanía del término con “lo voluntario” «ἐκούσιον» he preferido traducirlo como “querer” por parecerme este término el más cercano en castellano para indicar el deseo que le corresponde a la parte intelectual del alma. Por otra parte, en este párrafo cambio el término de bueno por “serio” para el término *σπουδαῖος*, y el de *phaílos* lo traduzco como “frívolo”, primero para evitar la homologación entre *σπουδαῖος* y *agathós*, y, segundo, porque en *Política*, Ar. distingue con claridad estos dos términos para precisar diferencias entre dos tipos de hombre, a saber: (a) el “serio” sería el que actúa en conformidad con los principios de su ciudad; (b) y el “bueno” el que responde a los parámetros de la virtud. Esta diferencia, muy clara en *Política*, ya ha sido analizada previamente (cf. PI, cap. III, 2.2.2).

Al comienzo Ar. define el *querer* «*boúlēsis*» como aquello que tiene un fin, siendo este fin “el bien”; sin embargo, puesto que según el estagirita todo lo que se mueve lo hace en razón de un fin que es el bien (cf., Met., A, 983 a 30) y el bien a su vez es comprendido como aquello a lo que “todas las cosas tienden” (cf. EN, 1.1, 1094 a 1-3), los primeros renglones no parecen definir con precisión qué es la *boúlēsis*. La afirmación más importante para comprender qué es el querer o *boúlēsis* es subrayar que es el deseo del bien pero en cuanto juicio de “lo bueno”; en seguida me explico.

El que Ar. afirme que las opiniones se dividen en torno a determinar a qué tiende la *boúlēsis*, si al bien en sí mismo o al bien aparente, ya deja ver que en la acción humana el deseo intelectual o *boúlēsis* se relaciona con la noción de verdad y, por tanto, de juicio. El primer argumento que esgrime nuestro autor para esclarecer esto es afirmar que el querer no se puede reducir a ninguna de las dos posturas, pues en ambas se caería en una consideración ingenua de la acción.

Si se sostiene que el *querer* es el deseo del bien “en sí mismo”, se implicaría que toda *boúlēsis* se refiere al bien, lo que para Ar. llevaría a concluir que los que actúan mal -sean o no los viciosos- lo hace en conformidad con el bien en sí mismo (en este caso el razonamiento es: si hay deseo intelectual, y éste es del bien en sí mismo, todo *querer* es *per se verdadero bien*). Otra posible consecuencia al seguir esta postura sería admitir que los que *quieren* el bien aparente no han sido movidos por la *boúlēsis*; sin embargo esto no sería aceptable, primero porque entonces dicho *querer* no sería *querer*, empero, también, porque, como he advertido, para el estagirita si el agente *desea* y es principio de la acción su acción sería voluntaria (de ahí que si el agente actúa en conformidad con el *querer*, no deja de haber éste, independientemente de si la acción es buena o mala).

Ahora bien, si se sostiene que el *querer* es el deseo del bien aparente, *ergo*, sería imposible discernir entre acciones buenas o malas, pues el mero *aparecer* del bien explicaría y justificaría toda acción como buena, inclusive los querereros contrarios o las acciones contrarias, v. g. en relación con dos médicos, se juzgaría igualmente bueno al que está curando a un enfermo porque cumple con su vocación como al que está matando a un hombre porque le pagarán por ello (quizá, la consecuencia más radical al sostener esto, es que, en sentido estricto, no habría posibilidad de tener noción alguna de “mal”).

Finalmente Ar. subsume ambas posturas en una sola sosteniendo que el *querer* se refiere *al bien que se aparece como bien en sí mismo a cada uno* (cf., EN, 3.4, 1113 a 24-26⁴²⁵). Es decir, el bien que especifica la *boúlēsis*⁴²⁶ tiene que ver con el juicio de un hombre singular que califica qué tan bueno y/o malo es *lo querido*, pues únicamente la capacidad de juicio determina si esto es o no un bien. Por lo tanto, la *boúlēsis* o “querer” se refiere al juicio de bien, o al juicio *de valor* -si se prefiere-, sobre “lo deseado”; por lo mismo, la *boúlēsis* es un querer que conlleva un juicio particular sobre “algo deseado” de un ser humano singular en circunstancias concretas. El que para el hombre serio, a diferencia del *frívolo*, el bien que se le aparece sea conforme con la verdad, indica que “la aparición” del “bien en sí mismo” se refiere exclusivamente al ámbito de la acción humana. Ar. lejos de contraponer como excluyentes el “bien en sí mismo” y el “aparecer del bien” (al modo del intelectualismo socrático), argumenta que *el bien en sí mismo es su aparecer circunstancial en el ámbito de la acción humana*⁴²⁷; el estagirita aquí, a mi juicio, rechaza que la ignorancia es la causa principal del mal y mantiene firmemente que, a diferencia de los platónicos, *no puede haber una noción de bien*

⁴²⁵ El texto griego aparece de la siguiente manera:

ἄρα φατέον ἀπλῶς μὲν καὶ κατ' ἀλήθειαν βουλητὸν εἶναι τὰ γὰρ ἀθὼν, ἐκάστῳ δὲ τὸ φαινόμενον

Las traducciones que se revisan en este trabajo, la de Gómez Robledo (UNAM) y la de Julio Pallí (Gredos) difieren. La de GR asume el «ἄρα» como el mero inicio de una oración y no lo traduce como pregunta: “Es preciso afirmar que en absoluto y con arreglo a la verdad, el objeto de la voluntad [el querer] es el bien, pero que para cada uno en concreto, es el bien tal y como se le aparece” (GR); en cambio Pallí propone en su traducción la enunciación de una pregunta: “¿Deberíamos, entonces, decir que el objeto de la voluntad [querer] es el bien, tomado de un modo absoluto y de acuerdo con la verdad, mientras que para cada persona es lo que aparece como tal?”. Por su parte, la traducción de Oxford de Ross (revisada por J. O. Urmson) mantiene el significado de «ἄρα» como pregunta: “are we to say that absolutely and in truth the good is the object of wish [*boúlēsis*], but for each person the apparent good?”

Independientemente del sentido que se le dé al término «ἄρα», a mi juicio el significado que le daría Ar. a tal afirmación es el que se corresponde con la traducción de GR, de hecho mi versión sería: “debemos decir, simplemente y conforme con la verdad, que *lo querible* es lo bueno en sí mismo, para cada uno lo <el bien> que se aparece”. A mi juicio es necesario comparar las diversas traducciones, pero, en última instancia el pensamiento de Ar. únicamente queda claro si se tiene en cuenta la siguiente afirmación «Τῷ μὲν οὖν σπουδαίῳ τὸ κατ' ἀλήθειαν εἶναι, τῷ δὲ φαύλῳ τὸ τυχόν», es decir, “*para el recto <serio> lo es <el bien propio del querer> conforme con la verdad, y para el frívolo la suerte*”. A diferencia de las otras traducciones he preferido el término “recto” o “serio” para , y el de *frívolo* para *phaulos*, pues me parece conveniente restringir el término de “bien” para señalar el objeto del querer (que se corresponde con *agathós*).

⁴²⁶ Entendiendo aquí la propia *boúlēsis* como una capacidad plena para desear intelectualmente, en contraposición con cierta *boúlēsis* que aunque mueve hacia la acción es, en cierto modo, incompleta y sería predicable de los niños y/o de aquellos impedidos o afectados mentalmente (de igual modo Ar. juzga la capacidad deliberativa del niño como incompleta, cf., Pol., 1.5).

⁴²⁷ Y de hecho es por ello que el bien del hombre no se puede identificar de manera absoluta con “El Bien”. En Aristóteles el único ser en cuya actividad estaría el Bien, en sentido absoluto, sería Dios (cf., Met., A, 10)

universal y única (cf., EN, 1.6, 1096 a 24-35). Considero que retomando el ejemplo de los médicos se clarifica esto, pues en ambos casos hay propiamente *querer*:

En el querer del médico que *está curando* se identifica el aparecer del bien concreto con el *verdadero bien*; es decir quiere llevar a cabo una acción que se corresponde con el bien propio de su conocimiento y profesión.

En el querer del médico que *está matando* por obtener dinero, el bien que se aparece es el del dinero como bien en sí mismo; de tal modo que en este caso (a) el bien del dinero *aparece* como mayor al bien de la vida y (b) el propósito propio de su conocimiento y profesión, a saber, sanar o mantener en la salud, es contrario a la acción de matar, aunque esto no elimina el hecho de que dicho médico *quiera* el dinero.

El querer, por tanto, no se distingue por dirigirse o no hacia el mejor bien, sino que se refiere, insisto, al juicio de bondad o maldad que se realiza sobre el objeto deseado por el intelecto. Ar. es claro: “*el serio juzga rectamente todas las cosas, y en todas ellas la verdad se le aparece, pues según su particular disposición [habito] de verlo bello [noble] y placentero*”. Como se puede observar el querer o la *boúlēsis* por sí misma no produce virtud o vicio, sino más bien, el hábito de juzgar. *El juzgar verdadero sobre lo deseado* es lo que garantiza que el *querer* se dirija hacia el *mejor bien*⁴²⁸.

No obstante lo anterior, es ciertamente problemático que la *boúlēsis* dependa a tal grado de la disposición de juzgar con verdad qué es lo bueno en el ámbito de lo humano; pues aunque la *boúlēsis* es un tipo de deseo, se acompaña del juicio, que depende de cierto hábito que, de suyo, exige tiempo. La cuestión es que el *querer*, y sus preferencias, parecen conformarse como parte del carácter desde los primeros años de formación, perpetuándose en la edad adulta; por ello cuando nuestro autor dice que *al frívolo le aparece lo bueno por suerte*, indica que el *frívolo* halla cualquier cosa como buena, es decir, para éste el bien es “tal” de manera arbitraria, es decir, no parece tener suficientes razones de juicio para poder indicar por qué es un bien el objeto de su querer

⁴²⁸ El que el hombre sea capaz de esto, es lo que permite afirmar que la virtud implica cierto dominio sobre los deseos; sin que esto implique la ausencia de los mismos. El que Aristóteles, siguiendo a Platón, considere que los seres humanos podemos ser educados para *complacernos y condolernos bien* (cf., EN, 2.3, 1104 b 9-29), implica que la virtud puede ejercer un dominio de los deseos de modo que sea más placentero el “mejor bien” en comparación con el “bien menor”. En consecuencia, se podría decir que la educación fomenta tener *mejores o peores deseos*; de ahí que se pueda decir que el hombre que es recto tiene un “*buen querer*”, en comparación de aquel que mal educado parece tener una tendencia al “*mal querer*”.

(de ahí que se puede decir, para que se comprenda mejor, que el *frívolo* tiene una disposición según la cual difícilmente encontrará que algo es o pueda ser malo).

Otra cuestión interesante que se ofrece aquí es considerar que Ar. en EN 3.4 no utiliza los términos de “bondad”, “maldad”, “virtud” y “vicio”, empero, al mismo tiempo, habla de verdad, rectitud y de “serio”. Al parecer, aunque el hombre serio *quiera el mejor bien* (en cuanto identifica el bien que se le presenta, lo que le atrae, *verdaderamente* con el mejor bien), no se sigue por ello que *pueda alcanzar el mejor bien*; v. g., se puede dar el caso de que alguien teniendo juicio verdadero no actúe en conformidad con él (como sería típico del acrático; por ejemplo el diabético que aún *queriendo más la salud que el postre*, sucumbe ante éste). Además, también sería posible que el *frívolo*, cuyo querer es, en general arbitrario, por *suerte* eligiera el mejor bien, como, por ejemplo, un diabético que siempre come postres, pero en el momento no hay alguno que le guste (aquí estaría actuando como si quisiera más la salud que el goce que brinda el postre, pero en realidad no lo hace por virtud, sino por *suerte*).

En este sentido la *boúlēsis* o el querer no puede ser en sí mismo la causa de la virtud o el vicio (aunque estos hábitos sean capaces de predisponer en cierto modo *el querer*). Nuevamente las categorías de EN remiten constantemente a la libertad, literalmente ausente, pues parece ser una inquietud constante en Ar. determinar que el hombre es dueño de sí y de su acción en la medida en que al deliberar lo hace sobre cosas que están *en las manos de quien delibera: el deliberante es aquel que pensando en torno a su acción y su carácter se posee* (por ello el tema de la *boúlēsis* como el apetito intelectual o querer se entiende únicamente asumiendo la deliberación y la elección propias de la *práxis* e implica una tarea intelectual verdadera por parte del hombre “serio” y “libre”).

Recuérdese que lo más importante del libre es *ser para sí mismo*, cosa que sólo es posible porque éste piensa y delibera, lo cual no parece excluir que el libre *pueda ser bueno o malo*; no obstante y en última instancia el libre será tal *verdaderamente* sí alcanza ser para sí mismo fin, es decir, sí y sólo sí es virtuoso. Al parecer el *querer la felicidad verdadera y querer ser un hombre bueno* motiva al hombre a determinar qué es lo *verdaderamente* bueno, a quererlo y a alcanzarlo (para lo cual el libre, en comparación con el esclavo por naturaleza, está más capacitado).

2.2. *La virtud y el vicio como voluntarios (los hábitos están en el poder del hombre, EN 3.5).*

2.2.1.

a o 'phýsis'.

EN, 3.5 es fundamental para comprender lo que quiere decir Ar. por *lo que depende de nosotros, o bien, lo que está bajo el poder de nosotros*, pues en este capítulo afirma que tanto el bien, el mal, el vicio y la virtud son propiamente algo voluntario «ἐκούσιον». Si bien el hombre, como toda naturaleza, tiende al bien, y su bien propio es la felicidad, la naturaleza del ser humano no se dirige irrestrictamente al mejor bien. La cuestión es un tanto aporética por dos motivos: Primero, a pesar de que la tendencia natural del hombre hacia la felicidad es *necesaria*, es decir, no está en las manos del ser humano el poder prescindir del deseo de ser feliz, éste al llevar a cabo actos malos determinándose como vicioso es capaz de obstruir e inclusive impedir su auténtica felicidad. Segundo, porque la maldad humana y el vicio que pueden acompañar a un ser humano no anulan el deseo de felicidad. Debido a esto es posible afirmar que existe una tensión en Ar. entre *phýsis* y porque la virtud y el vicio no provienen de naturaleza, aunque, en cierto modo, dependan de ella:

“la <virtud> ética «ἠθικη», en cambio, procede de la costumbre «ἔθος», como lo indica el nombre que varía ligeramente que el de «costumbre». De este hecho resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se producen en nosotros por naturaleza, puesto *que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre*. Así la piedra al moverse por naturaleza hacia abajo, no podría ser acostumbrada a moverse hacia arriba, aunque se intentará acostumbrarla lanzándola hacia arriba innumerables veces; ni el fuego, hacia abajo; ni ninguna otra cosa, de cierta naturaleza, podría acostumbrarse *a ser* de otra manera. *De ahí que las virtudes no se produzcan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que nuestro natural puede recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre*” (EN, 2.1, 1103 a 16-27. Las cursivas son mías)

El principal argumento que da Ar. para afirmar que la virtud es algo que existe en el hombre *ni por naturaleza ni contra naturaleza*, es que la virtud proviene de la costumbre, misma que es capaz de determinar algo indeterminado *susceptible* de ser de diversos modos. Esta última idea se implica al comparar la actividad ética humana con la actividad propia de seres naturales inanimados. El estagirita subraya cómo mientras

las acciones del hombre van determinado hábitos éticos, las actividades del fuego y de la piedra son invariables, es decir, nada se puede hacer para que las piedras floten en el aire o el fuego vaya para abajo. Según este último argumento mientras hay naturalezas que de suyo agotan su determinación de manera necesaria y absoluta, como la del fuego y la de la piedra, la naturaleza humana no se encuentra clausurada y de suyo éticamente hablando está abierta a los contrarios, por ello la virtud *no es conforme con la naturaleza ni en contra de la naturaleza*⁴²⁹.

La naturaleza humana en Ar. viene a ser un “sustrato”, es decir, algo “no determinado éticamente hablando”, capaz de adquirir o no las virtudes. El que sea fruto de un *modo electivo*, y por tanto *no natural*, implica que el conocimiento de lo que *el hombre es* debe estar por encima de naturaleza en su significación radical; esto es, que no buscamos en qué sentido naturaleza guía al carácter⁴³⁰, sino que intentamos establecer qué es el carácter a partir de la afirmación de que *no es naturaleza*. Sin embargo, el problema no parece del todo resuelto porque Aristóteles considera que es a partir de *naturaleza*, es decir, de lo *que es* el hombre, que podemos considerar la acción humana. Aunque el hábito no es naturaleza, el primero sí se constituye a partir de ésta; pero si el hombre no es virtuoso o vicioso por naturaleza, entonces debemos indicar en qué sentido la naturaleza soporta el hábito, hasta cierto punto parece ser sostenible según analogía que *phýsis es* el sustrato de (si se me permite, como «υποκειμενον» en cuanto *phýsis* algo subyacente a la acción y al carácter).

La inteligencia, como la facultad específica de lo humano *desde naturaleza*, no sólo no explica con propiedad la complejidad de la acción humana (recuérdese que para el estagirita la inteligencia por sí misma nada mueve, cf., EN, 6.2); además, la actividad de la inteligencia como lenguaje se manifiesta como una conformación cultural también supeditada a *modos electivos* de ser, por ello es que *lo político del hombre es definido*

⁴²⁹ Nuevamente viene la idea de que la *potencia racional es la única susceptible de contrarios* (cf., Met., Θ, 2; PII, cap. 1, 2.2)

⁴³⁰ Si no se comprende bien esto, se puede pensar que cuando el hombre actúa en términos de virtud lo hace *conforme con su naturaleza*, y que cuando realiza algo vicioso, lo hace *en contra de su naturaleza*. El punto decisivo de la acción no es su conformación con la naturaleza, o el hecho de que se pueda admitir que surge desde naturaleza, sino que es *electivo*, es decir, voluntario. Si pensamos desde la correspondencia o no correspondencia con la naturaleza podríamos caer en dos errores, primero, en conceder ante una interpretación “esencialista” de lo que el hombre es, o bien, segundo, tener que admitir que el mal, como no correspondencia con lo que el hombre por naturaleza es, es ignorancia. Dado que el pensamiento de Aristóteles se afirma como contrario a la comprensión del mal como ignorancia, en cuanto considera a la acción mala como voluntaria (cf., EN, III, 5, 1113 b 1- 1115 a), se entiende que para el estagirita el juicio sobre lo bueno y lo malo en el orden de lo moral no se pueden comprender desde *naturaleza* (comprendiendo a ésta como cierto principio determinante).

como *lógos* según el cual se determina lo bueno, lo malo, lo justo y lo injusto (cf., Pol., 1.1). El carácter, aunque no se contrapone a naturaleza, no se puede definir a partir de ella; consecuentemente, la *inteligencia* se relaciona con toda acción cuyo principio es el hombre como *principio* potencial, que no define teleológicamente lo que el hombre *es* o *hace* (pues esto es resultado del proceso *voluntario-deliberativo-electivo* de los seres humanos que llevan a cabo la acción).

El que, para Ar., la naturaleza humana, *per se*, no se dirige a la virtud no se debe interpretar como una antropología-negativa, sino, con cierta contrariedad, como una perspectiva *cuidadosa* del carácter humano: Puesto que por naturaleza no somos virtuosos, pero debemos serlo, para alcanzar la *verdadera felicidad*, se ha de procurar con sumo cuidado la conformación del carácter virtuoso en el ser humano, promoviendo acciones virtuosas. El ejemplo que utiliza aquí no podría venir mejor a esta investigación, pues se refiere a la condición de las ciudades:

“nos hacemos justos practicando actos de justicia (...) en testimonio está lo que pasa en las ciudades, en las cuales los legisladores hacen contraer hábitos a los ciudadanos para hacerlos buenos, y en esto consiste *el querer* «βούλημα» de todo legislador. Los que no hacen bien esto yerran el blanco, pues en ello difiere el buen gobierno del malo” (EN, 3.1, 1103 b 3-7)

El que las ciudades tengan leyes muestran que las acciones buenas deben ser promovidas, porque éstas no se dan espontáneamente por naturaleza, sino mediante la práctica de las acciones buenas. Aunado a lo anterior, hay que precisar que la importancia del ambiente político que rodea al individuo es una causa importantísima para las prácticas virtuosas o viciosas que tenga éste; en este mismo sentido, retomando la idea del *hombre como animal político*, el estagirita indica que “por la conducta que observamos en las convenciones que tienen lugar entre los hombres seremos justos e injustos” (EN, 2.1, 1103 b 14-17). Estas citas ratifican que la acción ética procede a determinar lo indeterminado del carácter del hombre⁴³¹; por lo anterior es sostenible pensar que, según el estagirita, la naturaleza del hombre determina su capacidad, pero no su carácter, y que éste depende de las acciones que los hombres llevan a cabo *dentro de sus comunidades* (la acción ética del hombre ocurre específicamente en medio de una

⁴³¹“Tenemos un cierto carácter por elegir lo bueno o lo malo” EN, 3, 2, 1112 a 3.

comunidad humana, preferentemente de carácter *político*, pues en este tipo de gobierno la determinación surge a partir de los individuos libres e iguales que lo conforman).

Teniendo en cuenta lo anterior es fundado decir que el hombre *es creador de su carácter y de su comunidad*, pues la determinación o modo de ser de éstos no procede de la naturaleza. En este mismo contexto es posible afirmar que la libertad como característica antropológica está implícita en las reflexiones éticas de Aristóteles, porque al pensar las comunidades humanas como propiamente *políticas*, las piensa como de *libres e iguales*. Es por ello que la posesión de la acción y del carácter, como la característica primigenia del libre (en contraposición al esclavo), se ratifican en la concepción de la acción humana como *querida y voluntaria* (en cuanto producto de la coyuntura entre el deseo y la razón).

2.2.2. *La virtud y el vicio le pertenecen al agente de la acción (EN, 3.5).*

Para el estagirita, en conformidad con lo que éste ya advertía en EN, 2.1, *tanto la virtud como el vicio están en nuestro poder* «ἐφ' ἡμῖν»:

“Siendo el fin el objeto del querer y materia de deliberación y de la elección los medios para alcanzar el fin, síguese que los actos, por los que, de acuerdo con la elección, disponemos de tales medios son voluntarios. Ahora bien, el ejercicio de las virtudes atañe a los medios. Por tanto, tanto la virtud como el vicio están en nuestro poder [...] Si en nosotros está el hacer actos nobles o ruines, e igualmente el no hacerlos, y en eso radica esencialmente la diferencia entre los buenos y los malos, en nosotros ser hombres de bien o perversos (...) la maldad sí es algo voluntario (EN, 3.5, 1113 b 1-17).

Como se observa es la correspondencia entre el agente y el resultado de la acción lo que determina que la acción sea voluntaria. La categoría de “voluntariedad” de EN 3.5, en comparación con EN 3.1., amplía el rango de lo voluntario; si en EN, 3.1. Ar. hablaba de lo voluntario como algo común entre los hombres adultos, los niños y los animales teniendo en cuenta los deseos correspondientes a *thymós* y *epithymía*, la voluntariedad en EN 3.5. se relaciona sobre todo con la *boúlēsis*, en cuanto este deseo le corresponde a la parte con *lógos* del alma. Como se ha dicho, la noción de querer o *boúlēsis* permite comprender que uno será el orden de lo voluntario referido a lo *kinético*, es decir aquello que es capaz de explicar el movimiento del cualquier animado,

y que otro será el orden de lo voluntario predicado de lo *práxico*, porque esto únicamente le atañe al hombre.

Según la cita anterior, en lo voluntario «ἔΚΟΥΣΙΟΝ» predicado del hombre se implican más elementos que en lo que se aplica a cualquier movimiento de lo animados; específicamente en la *práxis* se implica (a) el querer o la *boulēsis*, (b) la deliberación, es decir el silogismo práctico en el cual se indaga cómo alcanzar lo deseado y, también, en cierto modo, sobre lo deseado mismo⁴³²; esto para determinar cómo se logrará lo deseado y (c) la elección⁴³³. Estos elementos de la acción, mencionados desde EN 3.1 hasta EN 3.4 son subsumidos en 3.5, indican que la labor racional del ser humano en torno a su acción permite definir la elección como *deseo deliberado*. El ejercicio racional implícito en la *práxis* remite al deseo como principio de movimiento, pero rebasa a éste en cuanto la acción dependerá de cómo sea enjuiciado *lo deseado* y los medios para alcanzar esto.

Aristóteles, nuevamente, para explicar la posesión de la acción por parte del agente, elige ejemplos de índole política en la cual se refrenda que la acción humana se realiza dentro de una comunidad, y que es precisamente gracias a ésta a que las acciones son propiamente juzgadas como buenas o malas. Por ello, repite, es propio del político y de sus miembros alabar al virtuoso y vituperar o reprender al vicioso:

Nadie, en efecto, es feliz involuntariamente, pero la maldad sí es algo voluntario. Si así no fuese habría que poner en duda las precedentes afirmaciones, y no decir entonces que el hombre es el principio y el progenitor de sus actos, como lo es de sus hijos. Pero si todo esto parece con evidencia, y si no podemos referir nuestros actos a otros principios fuera de los que tienen su asiento en nosotros, *habrá que radicar en nosotros el tener por voluntarios los actos cuyos principios están en nosotros*. A favor de lo dicho parece estar, a modo de testimonio, lo que en particular hace cada uno y lo que hacen los legisladores. *Estos, en efecto, castigan y toman venganza de los que hacen el mal, a no ser que obren por fuerza o por ignorancia que no les sea imputable [es decir, en*

⁴³² Excepto claro, la felicidad. La felicidad como fin de fines, como se ha afirmado anteriormente, no puede ser no deseada. Sin embargo, los fines específicos de cada una de las acciones, en la misma medida en que se ordenan a este fin como deseo natural para todos los hombres, tienen cierto carácter mediático. Así aunque el fin propio del médico sea sanar, y de hecho por ello se desarrolla el conocimiento médico, éste también puede usar su conocimiento en contra del propósito mismo del conocimiento eligiendo matar a una persona (y llevando a cabo esto a partir de los conocimientos que posee sobre medicina).

⁴³³ Para profundizar en el silogismo práctico se puede consultar el apartado sobre razonamiento práctico y apetito racional de Kenny (1975), cf. p. 70-96; y el artículo de Vigo (2010).

aquella en que es imposible que sea de otra manera, ya que cuando una acción no está bajo nuestro poder no es voluntaria]; y al contrario honran a quienes hacen el bien, cual si quisieren estimular a éstos y refrenar a aquellos. Pero todas las cosas que ni están en nuestro poder, ni están en nosotros, nadie nos impulsa a ponerlas por obra, puesto que nada aprovecha persuadirnos a no tener calor, frío, hambre o cualquiera de semejantes cosas, porque no menos las padeceremos. Y ni siquiera dejan de sancionar los legisladores la ignorancia si parece que el delincuente es responsable de su ignorancia; y así a los ebrios se les inflige doble castigo por estar en ellos el principio de sus actos, puesto que en su poder estaba el no embriagarse, y esta acción fue la causa de su ignorancia. Igualmente castigan a los delincuentes que ignoran algún precepto contenido en las leyes, si era obligatorio y no difícil conocerlo; y así en las demás cosas que parece que por negligencia se ignoran, puesto que de los culpables dependía no ignorarlas y eran dueños de haber puesto diligencia en saberlas (EN, 3.5, 1113 b 16-1114 a 3. Las cursivas y el paréntesis es mío)

En este texto las ideas anteriores se reiteran señalando que lo propiamente voluntario en el hombre adulto tiene que ver con (1) ser principio o agente de la acción, (2) tener conocimiento de causa y (3) actuar sin coacción exterior; es decir, *lo voluntario en sentido pleno para el hombre es la “praxis” que resulta de lo deseado deliberado elegido*⁴³⁴. Propio es de considerarse el caso del ebrio para mostrar cómo el estagirita suele inclinarse hacia la voluntariedad del acto toda vez que el agente es principio activo de la acción; al ebrio se le reprende tanto por su estado de ebriedad, como por las acciones que lleva a cabo estando ebrio, pues éstas se derivan de un *estado* que ha sido *elegido* (por tanto, en el caso del ebrio no hay distancia alguna entre el agente como inicio de la acción y el fin de ésta; de ahí que su acción no pueda ser involuntaria, cf. PII, cap. II, 2, p. 203-243).

Ar. es categórico en esto: “sólo un hombre del todo falto de sentido podría desconocer que de la actividad desplegada con relación a cada clase de objetos se originan los hábitos” (EN, 3.5, 1114 a 10-11). De hecho, a partir de esta afirmación que pronuncia a mitad de EN, 3.5, el estagirita enumera varios motivos bajo los cuales la

⁴³⁴ Si bien no toda actividad animada voluntaria es deliberada, puesto que hay acciones voluntarias en los animales y en los infantes; las acciones voluntarias de los hombres parecen implicar la deliberación porque lo involuntario tiene por causas la fuerza y/o la ignorancia, de ahí que una de las condiciones de la voluntariedad en la acción es actuar con conocimiento de causa, y únicamente quien delibera, o tiene la capacidad de deliberar en sentido estricto, puede ser plenamente responsable de su acción y, también, dueño de su carácter.

“mala acción” y el “vicio” deben ser juzgados como queridos y, por tanto, como voluntarios. Las razones primordiales por las que Ar. juzga que *los hombres viciosos o malos* actúan voluntariamente son dos, primera, porque actúan con conocimiento de causa (pues *quieren el objeto que causa el vicio*) y, segunda, porque *hubo un tiempo en el que estuvo en su poder no serlo ya que en el principio de la acción en él estaba* (cf., 3.5, 1114 a 15-20). Como se puede observar estas razones son precisamente contrarias a los motivos por los cuales una acción podía considerarse involuntaria; el vicioso al actuar con conocimiento de causa no actúa involuntariamente por ignorancia, además al haber estado en sus manos el *poder no haber sido virtuoso* hace que en el vicioso su mal no pueda ser atribuible a la fuerza.

Los hombres que han elegido el vicio y, en consecuencia, actúan mal, realizan acciones voluntarias. Ar. considera que disculpar a los viciosos es *irracional* porque al parecer en las acciones malas y/o frutos del vicio también encontramos *un deseo deliberado querido* (de hecho, en los animales el movimiento es *arracional* o *sin-razón*, y en ellos no hay “mal” o “vicio” en sentido estricto). Ahora bien, aunque el vicio es un hábito adquirido que predispone a un ser humano a actuar mal, no por ello se puede decir que en el vicio sea un condicionamiento que inflija una fuerza diferente del agente, por cuanto el vicio procede de éste mismo; así, a pesar de que en el vicioso *deje de estar el poder cambiar hacia la virtud*, él sigue actuando de manera voluntaria (pues *alguna vez pudo haber sido de otro modo*).

Para Ar. en el vicioso permanece la naturaleza humana, y sus capacidades correspondientes, por tanto, “lo vicioso” viene a ser determinado por el agente (no por naturaleza). Conforme con lo anterior la tensión - en Ar. se inclina hacia :

“Para ambos igualmente, para el bueno y para el malo, el fin es mostrado y establecido por la naturaleza, de otro modo cualquiera, y uno y otro, de cualquier modo que obren, refieren todo lo demás al fin. Sea, pues, que el fin, cualquiera que éste sea, no se les representa naturalmente a cada uno, sino que algo quede a la determinación del agente, sea que se trate de un fin natural, por el solo hecho de que el hombre bueno pone en obra voluntariamente los medios, la virtud es algo voluntario. Y el vicio, por consiguiente no será menos voluntario, ya que para el malo igualmente hay en los actos una parte reservada a su iniciativa, aun dado que en ninguna hubiera fin en sí misma. Si, por tanto, según se afirma las virtudes son

voluntarias, puesto que compartimos de algún modo la responsabilidad de nuestros hábitos, y según lo que somos tal es el fin que nos proponemos, voluntarios serán también los vicios, pues lo mismo pasa con respecto a ellos” (EN, 3.5, 1114 b 14-25).

En este texto se puede ver que la naturaleza determina el que el hombre se dirija a un fin, e inclusive, aunque sea en sentido amplio, determina este fin al que se denomina felicidad; sin embargo bajo este mismo fin el hombre puede constituirse como un hombre *bueno o malo, virtuoso o vicioso*. El porqué de esto estriba en que es el agente de la acción el que determina los medios para alcanzar el fin, y que la finalidad de la acción, aunque aspira a la felicidad, no tiene a ésta *siempre* como fin próximo e inmediato: V. g. cuando el hombre tiene hambre se dirige a comer, y a preguntarse qué es lo que quiere y puede comer, más bien parece estar preocupado por quitarse el hambre que por la felicidad; del mismo modo cuando alguien cuestiona si estudia algo o no, se pregunta si dicho saber en verdad es querido por él y cómo puede alcanzarlo, más que cuestionarse si dicho conocimiento lo hará feliz; al parecer en este tipo de deliberaciones y elecciones sería más bien por excepción aquel que discerniera teniendo como prioridad absoluta el *ser feliz verdaderamente*. Teniendo esto en cuenta es claro, al menos según el texto aristotélico anteriormente citado, que no se debe afirmar que para Ar. el hombre malo actúa en *contra de su naturaleza* y que el virtuoso *conforme con ésta*, a los más se ha de decir que *ambos actúan conforme con su naturaleza* (pues al parecer la propia naturaleza humana implicaría un “espacio indeterminado” entre ella y el que se debe determinar a partir de la acción del sujeto).

La razón fundamental por la que Ar. le da más importancia al que a *phýsis* al estudiar al hombre en *filosofía política* es precisamente porque se parte, se da por hecho, que en algunas ocasiones el ser humano es virtuoso y en otras es vicioso. La *phýsis humana* como tal únicamente determina que las acciones del hombre buscan un fin, y que éste es felicidad, sin embargo, aún el contenido de “felicidad” no está determinado de manera inmediata por la *phýsis*, antes bien, el ser humano debe preguntarse y determinar en qué consiste la verdadera felicidad⁴³⁵. La deliberación que

⁴³⁵ Curiosamente es por esto que puede haber un punto de encuentro entre la ética aristotélica y la kantiana; si bien Kant sostiene que la moral o la acción buena en el hombre no pueden obedecer al criterio de felicidad, Aristóteles admite que el deseo de ser feliz es insuficiente para que la acción se determine como buena. En consecuencia, ambos autores opinan que la acción buena no es tal porque el hombre desee ser feliz. La gran diferencia es que para Kant “lo bueno” en su comprensión verdadera exige ser “moral” y no estar supeditada a otro contenido que no sea el deber mismo, de ahí que rechace la “felicidad” como el parámetro de lo *bueno* en sentido *moral*, cf. Kant (1999), p. 393-394. Ahora bien ante

se lleva a cabo sobre qué vida es la más feliz y en qué consiste la auténtica felicidad, tanto en EN como en Pol., hace esto patente; así no porque el hombre busque la felicidad, *inmediatamente busca la virtud*, es por ello que el estagirita distingue entre diversos *tipos de felicidad*, aunque únicamente una sea la que permita vivir con mayor felicidad de manera continua o auténtica (o verdadera, si se prefiere). Así, aún la felicidad, requiere ser *deliberada* en torno a cómo debe ser alcanzada y es por ello que *naturaleza* no conforma *per se* carácter; la naturaleza humana implica de principio una indeterminación en el carácter que *forzosamente* deviene en determinación de un *abierto a los contrarios en el ámbito de lo moral*.

Al parecer la virtud, el vicio, y la acción están fundados sobre la *phýsis*, pero en cierto modo la superan, ¿por qué se puede decir esto? porque el hombre utiliza su *phýsis* para determinar su carácter y, también, el modo de ser de la comunidad en la que vive. Para el estagirita parece ser fundamental el considerar que *algo le queda a la determinación del agente porque éste decide sobre los medios para llegar al fin*. La *phýsis* no parece gobernar el reino de lo humano porque de ser así, o bien, todos serían buenos, o todos malos, o más lógico aún, no habría distinción entre las acciones buenas, las malas, la virtud y el vicio. Por lo mismo, la virtud implica *merito* para el virtuoso, y el vicio *reproche para el vicioso*.

La determinación del carácter como voluntario, es decir, como fruto de las acciones que proceden de ser *deseo deliberado elegido*, permite comprender que en la *phýsis* humana se encuentra una *teleología abierta*. Ahora bien, esta teleología abierta es novedosa en la comprensión metafísica aristotélica, cuestión que se señala propiamente en *Metafísica* al señalar que únicamente la potencia racional está abierta a

esto debemos considerar que la “moralidad” tal y como la propone Kant es imposible en su ejecución, pues es imposible que una acción buena se identifique de manera perfecta con el imperativo categórico (téngase presente que éste es el principio universal incondicionado de la razón práctica, y que toda acción moral es condicionada). Ahora bien, Kant no ignora del todo el tema de la felicidad, pues él afirma que la virtud es la única capaz de dar “dignidad” al ser humano y hacerlo merecedor de la felicidad (es decir, únicamente el virtuoso “se merece” ser feliz, sin embargo ya que “la virtud” no es garantía de la felicidad, Kant juzga que no puede postular a esta última como el *fin* de lo moral).

No obstante lo anterior, Aristóteles no estaría del todo en desacuerdo con el argumento anteriormente expuesto, pues considera que se debe discernir entre los diversos tipos de felicidad, concluyendo que la virtud es condición de la “verdadera felicidad” (en cuanto es el único *bien* que alcanzo a *ser*), pero que no es suficiente (al afirmar que hay otros bienes indispensables como la salud, los bienes materiales, la buena fama etc.; bienes tales que además, en un número importante de ocasiones, no dependen del hombre). De este modo en efecto Kant, a diferencia de Aristóteles, menosprecia los bienes “materiales” que contribuyen a un estado de “no ansiedad”. Ahora bien, debemos aclarar aquí que la afirmación del estagirita, acerca de los bienes complementarios a la virtud en orden a la felicidad, tampoco permite afirmar que la acción buena es suficiente para alcanzar la felicidad (cf. EN, 1.8-1.12; 1.8, 1099 b 1-5).

los contrarios; la *phýsis* humana es, al parecer, una cierta excepción en términos óntico-teleológicos.

Ahora bien, el que se pueda considerar que en Ar. hay una excepción teleológica en el hombre no debe interpretarse como que el estagirita tenga una propuesta indiferente en torno al bien y al mal moral, o al vicio y a la virtud; es claro que el estagirita considera que la mejor vida para el hombre es aquella en la que está implicada la virtud, sin embargo esto último no nos debe conducir a interpretar que el vicioso actúa en contra de naturaleza. Por ello se podría decir que en el hombre la *phýsis*⁴³⁶ “soporta” el *logos*, pues ella viene a ser el principio que determina las capacidades antropológicas, pero que el *logos* es más importante en el estudio de las acciones humanas porque es lo que resulta de cómo el ser humano usa sus potencias (pues las mismas capacidades en el hombre, específicamente las racionales, pueden tener efectos contrarios). Esto es relevante para los fines de la presente tesis, porque el que tenga un papel más importante que *phýsis* al estudiar la acción humana permite comprender que la libertad es la categoría bajo la cual se hace patente esto. El que el hombre pueda ser dueño de sí mismo y de la comunidad que determina mediante la deliberación posibilita pensar en la categoría de “libertad”, y así ésta viene a ser un efecto de que la determinación cualitativa del “sí” y de “la comunidad” no esté brindada de manera definitiva por la *phýsis*.

Lo fundamental es que la voluntariedad de la acción -buena o mala, proveniente-determinante del vicio o de la virtud- hace del hombre el único ser que decide y elige sobre su *phýsis*. Por ello, insisto, en el caso del hombre la determinación del *logos* a partir de lo posible confirma que lo propio del ser humano es fundar su carácter sobre parámetros contingentes, la racionalidad propia de la acción humana es una racionalidad sostenida en la contingencia que es posible porque el hombre es capaz de elegirse a sí mismo «αὐθαίρετος». Ar. refiriéndose al “vicioso” o “malo” indica que éste es responsable de su acción en cuanto principio de ésta, y que por ello la voluntariedad permite entender que el hombre decide por sí mismo cómo es su acción, y, por la misma causa, cómo es su carácter:

“Si cada uno es causante de algún modo de su disposición moral, también lo será en cierta medida de su fantasía. Si así no fuese, nadie sería responsable de su mala conducta,

⁴³⁶ De hecho la *phýsis humana* parece ser más bien objeto de *Peri Psiqué*, mientras que la acción humana es objeto de la *Ética* y la *Política*.

sino que por ignorancia del fin obraría el mal, pensando que por tales acciones alcanzaría el mejor bien. En tal caso, la prosecución del fin no sería asunto de *elección propia* «αὐθαίρετος»⁴³⁷ sino que sería preciso que uno hubiese nacido como con un ojo con el que pudiera juzgar rectamente y escoger el verdadero bien” (EN, 3.5, 1114 b 4-9)

El *autháiretos* «αὐθαίρετος» o la capacidad de elegir por sí mismo es otra noción importante en EN que nos remite al tema de la libertad. Siempre la capacidad de elección se ha vinculado con la libertad, porque ésta viene a ser una categoría que ratifica en términos ónticos que la persona no pertenece a otro y que, por tanto, su singularidad es atribuible a sí misma; por ello la libertad es una categoría más compleja que la auto-elección o la libre elección, pues parece ratificar esta última capacidad en términos de reconocimiento comunitario (es decir, la comunidad política, como se ha venido diciendo, existe únicamente porque lo es de *libres e iguales* que se reconocen como tales). El que elige por sí mismo, *sensu stricto*, es únicamente aquél que es capaz de elegir mediante la deliberación su propia acción y, por consiguiente los fines y resultados de la misma.

Asimismo la noción de *autháiretos* «αὐθαίρετος» o elección-propia en el fragmento anteriormente citado indica que el agente es quien elige los fines, lo cual parece contradecir la idea de que el proceso de deliberación, anterior a la elección, es únicamente sobre los medios. Aquí hay que enfatizar, nuevamente, que al parece el único fin al que el hombre no puede escapar es el del *deseo de ser feliz*; los fines que se propone la acción como inmediatas no parece implicar que quien actúa lo hace de manera “consciente” en relación con su fin último, además de que el propio deseo *natural* de la felicidad tampoco conlleva la concepción “auténtica” o “verdadera” sobre

⁴³⁷ Si bien este término se traduce por “lo elegible por sí” he preferido utilizar el término “elección propia”, que también utiliza Julio Palli (Gredos), pues “por sí” se puede entender equívocamente, pues se puede referir al ser humano que elige, en cuanto elige algo por sí mismo, pero también a “lo elegido” pues el carácter de bien del fin parece indicar que éste se elige por sí mismo. Para evitar este posible equívoco y dejar claro que Ar. en este texto se refiere a la capacidad que tiene el ser humano para dirigirse a su fin de diversos modos, señalando, no sin cierto sarcasmo, que el hombre no nace *con un ojo capaz de juzgar siempre verdaderamente*. No obstante lo anterior, la traducción de *autháiretos* «αὐθαίρετος» por “lo elegible por sí mismo” también apela a que el hombre se elige a sí por sí, es decir, el carácter parece ser algo que se elige por sí mismo, en cuanto que el agente es el principio de determinación de su carácter a partir de las acciones que decide llevar a cabo (ahora bien, a pesar de esta última razón considero que dicha traducción podría caer fácilmente en equívoco por lo antes mencionado). Liddell & Scott (1968), por su parte, admiten la misma traducción que he elegido pues traducen *autháiretos* «αὐθαίρετος» en su segunda acepción como “*free choice*”, of “*one-self*”, en donde además aparece la referencia a este texto (p. 275)

la felicidad como excelencia o sobre el mejor tipo de vida. Aunado a lo anterior, bien viene recordar que la acción mala no siempre viene de la ignorancia, la fuerza o el error⁴³⁸, sino que puede simplemente proceder del *deseo de un mal*, pues aunque éste se desee como “bien”, en el caso del malo o del vicioso, es perfectamente concebible que este último sepa que lo que desea *no es el mejor bien*. En este sentido, volviendo al caso del médico “malo”, que elige matar por preferir el dinero, este modo de actuar no significa que él no sepa que la vida de un ser humano es invaluable, y que cualquier monto de dinero lo es, sino que prefiere recibir los beneficios inmediatos del dinero al hecho de “salvar o cuidar una vida” como es propio de su profesión. Como se puede observar, los argumentos aristotélicos aquí analizados parecen remarcar que el ser humano es responsable de su acción, más a modo de *poiesis* que de *phýsis*, pues el hombre *no ha nacido con un ojo con el que pudiera escoger rectamente el verdadero bien*, y es por ello que los fines inmediatos de la acción *no se le presentan inmediatamente a cada uno*.

La acción es propia del hombre en la medida en que ésta proceda de él; el ser racional es *el agente de la acción*, y, por tanto, también es principio de sus hábitos, sean éstos buenos o malos. No obstante lo anterior el hombre tiene un “dominio” distinto sobre las acciones en comparación con los hábitos:

“No son con todo, igualmente voluntarios los actos y los hábitos. De nuestros actos somos señores de principio a fin, con sólo que tengamos conciencia de los hechos particulares, mientras que de los hábitos lo somos sólo al principio, no siendo ya después discernible cada adición por separado, tal como les pasa a los que están enfermos. Pero como en nosotros estaba el usar de nuestras capacidades en este o en aquel sentido, por eso son aquellos voluntarios” (EN, 3.5, 1114 b 30-1115 a 2).

Tanto el hábito, como la acción, son voluntarios porque el agente de la acción es su *principio*; entiéndase aquí principio, no sólo como el punto de partida de algo, sino también y sobre todo, como lo que ordena y manda. La diferencia está en que el dominio del agente sobre la acción está enclavado en la inmediatez del tiempo; a pesar de que la mayoría de las acciones éticas sean *sobre lo mismo* y ocurran *en situaciones semejantes*, cada acción es única e irrepetible. Al parecer, el dominio del agente sobre la

⁴³⁸ Añádase el error, aunque éste en cierto modo puede considerarse como algo atribuible a la ignorancia o, también a la fuerza; pues el error puede proceder de la ignorancia, y la propia ignorancia puede considerarse como una causa que “fuerza” la acción. En todos estos casos se podría hablar de cierta involuntariedad en el acto o la acción.

acción proviene de un cierto estado de conocimiento característico de la concreción de cada acción; es decir, el agente es dueño de toda la acción porque en él hay un estado de conocimiento tal que parece poder dirigir el resultado de cada acción de principio a fin, en cuanto en cada acción se puede entender que “lo-indeterminado” deviene en “determinado”. Según Ar., el dominio del agente sobre el hábito es menor en comparación con la acción, porque los hábitos manifiestan patrones de conducta que conforman una predisposición ante la acción; es decir, se puede considerar que los hábitos son condicionantes de la contingencia característica de la acción porque se refieren a parámetros de conducta en cierto modo *ya determinados* (es por ello que Ar. indica que sobre ellos el ser humano no discierne, porque *simplemente* ya los tiene). Sin embargo nuestro autor indica que *ambos* son voluntarios porque los hábitos como disposiciones determinadas, no siempre fueron así, sino que devinieron del uso de las capacidades.

El tema se presta para más de una reflexión problemática; centrémonos al menos en el aspecto sobre cómo se debe juzgar el aspecto del dominio de la acción, si es *mejor* que el hombre sea “dueño de principio a fin de su acción” o si es mejor que actúe según sus hábitos, que no pueden ser, al menos del todo, sujetos de deliberación. La tensión podría solucionarse de manera aparentemente fácil si se tiene en cuenta la continuidad entre la acción y los hábitos; si el hombre es dueño de su acción de principio a fin, y éstas son las generadoras de hábitos, se sigue que el hombre es dueño de su hábito de principio a fin. No obstante la *posibilidad* de la interpretación anterior, si se enfatiza el que *de los hábitos sólo somos dueños en el principio* se admite que se puede distinguir un dominio de otro; el hábito manifiesta cierta “identidad” entre la determinación del hábito y el carácter que no es propia de la acción. El hábito trasciende la temporalidad inmediata de la acción y se inserta como algo propio del *carácter*, un hábito nos dice más que una acción sobre una persona, no obstante reconozcamos los hábitos de la misma por sus acciones; empero el carácter tenga una permanencia más fuerte en el tiempo.

En consecuencia, cabe hacer la pregunta ¿en qué sentido el hombre es *menos dueño del hábito*? Esto quiere decir que el *poder de auto-elección*, tal y como lo entiende Ar., se refiere a un poder *para determinar lo indeterminado*; este poder está ciertamente reducido por el hábito porque éste, en cierta medida, domina la acción fortaleciéndose y ratificándose. Aquí lo interesante es que una interpretación que subrayará *el deber de* dirigirse a la mejor vida mediante la virtud, tendría que sostener

que la medida de la *virtud empodera* para alcanzar la auténtica o verdadera felicidad, mientras que el vicio incapacita esto; aunque esto sería lo *típicamente aristotélico*, pues la felicidad es *la actividad del alma conforme la virtud*, el texto se mantiene de manera neutral en relación con el bien y el mal y enfatiza que *no podemos cambiar de hábitos de manera inmediata*, implicando, al menos en cierto sentido, que el dominio sobre la acción se refiere sobre todo a lo que es “variable” e “indeterminado” (así, aunque el carácter va conformando una disposición determinada del sujeto ante ciertas circunstancias, el dominio sobre el carácter por parte del sujeto no es absoluto -ni, por lo mismo, necesario- pues: (a) no se puede determinar de manera inmediata en dependencia de la voluntad y elección del individuo que lo tiene; (b) al ser algo ya determinado no puede determinarse como algo absolutamente indeterminado y (c) al devenir su determinación de algo, al menos en cierto modo, indeterminado, nunca alcanza a determinarse de manera tal que no dependa en su conformación de acciones futuras que el sujeto desconoce –es decir, nadie puede presumir o dar por sentado como actuaría en ciertas circunstancias de manera absoluta⁴³⁹).

Los hábitos son “determinaciones” de carácter del agente de la acción que son asumidas en la acción en el paso de “lo indeterminado” a “lo determinado” moralmente hablando. Ahora bien, aunque los hábitos son aspectos condicionados de la acción, no son propiamente “acción”. Esto último es muy importante, el “hábito” no se debe comprender como acción, aunque se manifieste en ésta, porque nunca se plasma en toda su plenitud en una acción y, porque ésta, aunque generalmente ratifica el hábito, no renuncia a ser una determinación exclusiva del “presente” (el hábito, como disposición para actuar de un modo u otro, tiene un estatuto óntico de “potencia”, pues es una *capacidad «dýnamis»* que *no siempre se está actualizando*; a diferencia, la acción se refiere propiamente a un “acto” en un tiempo preciso en el cual, se podría decir, el hábito está siendo actualizado; lo anterior también manifiesta que no hay identidad absoluta entre el hábito y la acción)

En conclusión el dominio sobre la acción parece referirse a “lo presente”, en cambio la determinación del hábito, más que mostrar el dominio del agente sobre la acción, es disposición “creada” o “producida” a partir del uso que un agente le ha dado

⁴³⁹ Esto además es cierto porque el hombre en relación con los hábitos que conforman su carácter está pasando continuamente del acto a la potencia; así, al no ser en relación con las particularidades de su carácter “acto puro”, su carácter no es, en sentido estricto, algo eterno e inmóvil (para ahondar en esto se puede reparar en las notas de Met, Θ, 10; cf., PII, cap. 1, 2.2, nota 348).

a cierta capacidad que en un principio se encontraba “igualmente abierta a los contrarios correspondientes”. Esto último también es ciertamente sugerente en la teoría aristotélica que juzga la mayoría de las virtudes como “justo medio”, porque la virtud se entiende como un “estado en perfecta contrariedad” con la falta de medida, sean éstos por “exceso” o “defecto”, o bien, por “presencia” o “ausencia”. Por ejemplo, el valiente presenta una actitud igualmente contraria al cobarde a quien la “presencia” del miedo domina, y, también, al osado para quien actúa como si el miedo estuviese “ausente”; es precisamente esta “falta de medida” común a los vicios lo que hace menos opuestos a éstos que a la propia “virtud”, ya que ésta es *medida*, “justo medio”. La idea de medida conduce a la noción de “armonía” como uno de los “horizontes comprensivos de los griegos” y, también, a la idea del *lógos práctico como calculador*, es decir, como *medidor* en cuanto la inteligencia es capaz de “medir” el bien de lo deseado mediante los juicios y el proceso argumentativo que acompaña a la acción moral.

Otra de las cuestiones más interesantes en este tema, que no se aborda en el texto, es que a veces no parece haber una total correspondencia entre la acción y el hábito; es decir hay ciertos hábitos que curiosamente son “negados” y no ratificados en la acción. Esto manifiesta que los hábitos no alcanzan a separarse del todo de su capacidad o facultad originalmente abierta a los contrarios (y, por tanto, a la contingencia pues lo abierto a contrarios es lo que puede ser de diverso modo); e inclusive, debido a la misma causa, aunque sea por excepción, es posible que el ser humano abandone un hábito desarrollando su contrario.

Ahora bien, aunque la acción, y en cierto modo los hábitos por las razones antes mencionadas, estén sostenidas sobre *lo posible que está en el poder del hombre*, es inevitable que el ser humano adquiera hábitos; en este mismo sentido la contraposición “contingencia”-“necesidad” no parece ser absoluta en el hombre, me explico. El que la acción humana pueda determinar a su agente como bueno o malo y, en correspondencia, constituya en éste la virtud o el vicio, se inserta en el ámbito de lo necesario, al menos, en cuanto que el pasado *no puede ser ya de otra manera de como fue* (cf., EN, 6.2; 1139 b 6- 13). Al parecer, la apertura natural a los contrarios como característica de la facultad racional *siempre* se va determinando hacia uno de los posibles contrarios; no obstante, como se ha manifestado, no se pueda decir que dicha determinación obstaculiza del todo la determinación contraria (aunque claro está, como bien dice el texto, dicho cambio no sea inmediato, ni fácil). La teleología abierta implícita en la

acción humana está ciertamente *constreñida* por los hábitos que se van forjando en el carácter; por ello, Ar., siguiendo a Platón, considera que la formación en el carácter es “el tema de la política” y por ello la teleología abierta llevada a la conciencia exige una “ética del cuidado”, por cuanto el conocimiento de las acciones humanas deben llevar a la comunidad a procurar y motivar los hábitos virtuosos. Esta idea era ya observada por Ar. desde el inicio de EN donde aborda continuamente las repercusiones e implicaciones políticas de los tópicos éticos:

“La solución del problema se desprende también con toda claridad de nuestra definición de felicidad, la cual, hemos dicho, es cierta especie de actividad conforme a la virtud, mientras que los demás bienes unos están necesariamente comprendidos en la felicidad, al paso que otros son por su naturaleza auxiliares y útiles por modo instrumental. Y todo esto está de acuerdo con lo que dijimos al principio, cuando asentamos que el fin de la política es el bien supremo; ahora bien, la política pone su mayor cuidado en hacer a los ciudadanos de tal condición que sean buenos y realizadores de cosas nobles” (EN, 1.9, 1099 b 25-34)

La idea de la ética del cuidado como parámetro rector de la política, permite comprender que los contenidos de *Ética* son subsumidos en *Política*, y que los temas políticos son el punto de partida de las indagaciones éticas. *El cuidado de la virtud* como parte esencial del proyecto político implica fomentar la virtud, particularmente en los educados, tema que, por cierto, es el tópico del último libro de *Política* y sigue al de la constitución ideal (la *paideía* como bien anota Jaeger (2000) se dedica *per se* de los ideales propios de cada comunidad, cf., p.19-190). El cultivo de las acciones nobles y de la virtud es fundamental, porque éstas no se dan en el hombre por naturaleza, esto porque la virtud es fruto de la actividad de *medir conveniente y verdaderamente el bien deseado-deliberado-elegido*.

Las acciones más bellas, según *Política*, le corresponden a los libres (particularmente a los ciudadanos) porque ellos, al tener la capacidad deliberativa de manera plena, se encuentran más empoderados para llevar a cabo acciones buenas, ser virtuosos y alcanzar la felicidad. Ahora bien, puesto que, como se ha advertido, la acción del hombre no está determinada en su por naturaleza, se ha de admitir que la capacidad plena del libre se encuentra abierta al bien y al mal; empero, teniendo en cuenta los fines propios de la ética y de la política, se ha de considerar que lo óptimo en relación con la libertad es que ésta se logre como virtud, pues el fin de ambos saberes

busca determinar en qué consiste la auténtica o verdadera felicidad, y ésta, se entiende como *la actividad del alma conforme con la virtud*.

Si bien la característica del libre, desde su oposición con el estado despótico propio del esclavo, es la capacidad deliberativa, ésta puede llevar al hombre a lograr con “mayor intensidad” el alcance de sus fines, expectativas y metas. En consecuencia, el libre no sólo tiene mayor capacidad para el bien, sino también para llevar a cabo el mal (aunque éste se entienda en cierta medida en su aspecto de “bien”; recuérdese que no por considerar un “bien menor” o mal como “bien”, se sigue que “el malo” no sepa que no está eligiendo el mejor bien).

Teniendo en cuenta lo anterior, la distinción entre “lo libre” y “lo despótico” admite dos distinciones: La primera, por capacidad o *phýsis*, por cuanto el libre *por naturaleza y con justicia* lo es tal porque puede gobernar su vida gracias a que tiene una capacidad deliberativa plena; en oposición al esclavo *por naturaleza y justicia*, cuyas acciones deben depender de otros porque al carecer de capacidad deliberativa le viene mejor obedecer que dirigir su vida. La segunda, por —tanto en su aspecto individual, como colectivo o político—, en cuanto la plenitud de la libertad tendrá que ver con no manifestarse como “esclavo” de cosa alguna, y, por tanto tendrá que relacionarse forzosamente con la vida de la virtud, pues los vicios, por oposición a las virtudes, parecen someter al hombre a un estado de necesidad constante y de inquietud (cf., EN, 1.7, 1097 b 8-20; 1.10, 1100 b 10-20⁴⁴⁰). Recuérdese que la libertad es el estado al que llega un ser humano cuando está liberado por tener cubiertas las necesidades propias de las subsistencia y es capaz de deliberar sobre *su vida en su comunidad* (es decir, políticamente, entre libres e iguales, como ya se ha explicado). Ambos aspectos de la libertad, la capacidad natural-suficiente de la razón y la determinación del , vienen a ser aspectos que se forjan desde la contingencia, pero que gracias a sus aspectos racionales pueden ser estudiados y propuestos a partir de ciertos principios y causas. La contingencia propia de la acción al ser *racionalidad* permite determinar qué es bueno, qué es malo, en qué consiste la virtud, el vicio y la felicidad; es por ello que ética y política, como conocimiento de la acción humana, sean fruto de la *racionalidad de la contingencia*, por cuanto aquello que puede ser de otro modo se determina a partir de

⁴⁴⁰ En el primero de estos dos fragmentos se vincula a la felicidad con la autarquía, en el segundo a la felicidad con la estabilidad y la vida satisfecha. La libertad, como la capacidad de autoposeerse gracias a la deliberación, tiene su plenitud en poder determinar el carácter del ser humano y de la ciudad donde éste vive; la libertad parece encontrar su nobleza «*kalós*» en la autarquía y la suficiencia propia de la virtud (por oposición al estado de sometimiento y de dependencia de otro, como es propio del esclavo).

causas y principios lo suficientemente generales para llevarnos a conocimientos ciertos y verdaderos sobre la acción humana. En la propuesta aristotélica, aunque la acción y la virtud se encuentran enraizadas en la contingencia o en lo no-necesario, se admiten elementos ciertamente condicionados que no disminuyen la contingencia propia de lo humano, sino que, más bien, permiten comprender que las determinaciones en el hombre no proceden, en general, de principios o fuerzas extrínsecas al ser humano, sino que la realidad humana es *producto y resultado de él mismo*.

A partir de lo anterior, se entiende cómo la virtud y el vicio tienen un carácter de voluntariedad, pues las acciones humanas son referidas a su agente por provenir de éste como *deseos-deliberados-elegidos* conformadores de hábito y de carácter. A su vez, profundizar en estas categorías permite comprender (1) que el libre está asumido en las reflexiones éticas y (2) cómo es que actúa el libre para que se pueda decir que éste es dueño de su acción, de sí mismo y de la determinación cualitativa de la ciudad que conforma. Ahora bien, si el libre es tal por su capacidad deliberativa, y la excelencia de la capacidad deliberativa se entiende específicamente como prudencia, habrá que ver qué es *la prudencia* y cómo ésta tiene que ver con el *hombre libre*.

Capítulo IV

La prudencia como excelencia de la deliberación y la filosofía como saber libre propio de libres

1. *La prudencia como la excelencia de la deliberación, en cuanto uso racional verdadero de la parte “calculadora del alma”.*

Habiendo argumentado en los capítulos anteriores de esta tesis, que el fundamento del ejercicio de la libertad está en la actividad deliberativa propia del libre (valga la redundancia) y una vez analizada la deliberación dentro de la acción ética, es importante por último considerar la excelencia o virtud de esta actividad de la razón, denominada por el estagirita como *phrónēsis* y traducida al castellano por prudencia: "Si el deliberar es propio de los prudentes, la buena deliberación será una rectitud conforme con lo conveniente, con relación a un fin cuya prudencia es verdadero juicio"(EN, 6.9, 1142 b 34-35). La prudencia es estudiada por Ar. en el libro VI de EN al abordar las virtudes intelectuales, es decir, los hábitos “buenos” que le corresponden al pensamiento o *diánoia*. Por tanto, se debe indagar qué es “prudencia” para profundizar en lo propio del libre, recordemos que éste es definido por el estagirita como el que tiene de manera excelente *pensamiento o diánoia*.

El tema de la deliberación es un tópico estudiado en los elementos de la acción moral en el libro III de EN, y vuelve a ser abordado en el libro VI, como virtud intelectual; el “uso excelente” de la deliberación se refiere a cómo se debe llevar a cabo, y cómo se realiza, una “acción buena”. Si bien la deliberación es un elemento que puede estar presente en las acciones buenas y malas, la virtud de la deliberación o prudencia, únicamente se encuentra en las acciones buenas conformadoras, a la vez, de “carácter virtuoso”.

El libro VI de EN sigue al estudio de las diversas virtudes morales (comenzando por la valentía cf. 3.6, 1115 a 6, y terminando con la justicia cf. 5.11, 1138 b 17), y cuestiona qué se debe entender por “recta razón”, pues Ar. considera conveniente hacer esto ya que se define a la virtud como la elección de la “recta razón”⁴⁴¹: “Con respecto a los hábitos del alma, es preciso, por tanto que no sólo sea verdadera la fórmula general,

⁴⁴¹ Que, en general, viene a ser un cierto justo medio entre el exceso y el defecto (cf., EN, 6.1, 1138 b 18-25).

sino que quede definido qué es la recta razón y cuál es su última norma” (EN, 6.1, 1138 b 32-35). Para hacer esto Ar. comienza la indagación retomando la división de las partes del alma:

“Demos por sentado que hay dos partes dotadas de razón: una con la cual contemplamos de entre las cosas aquellas cuyos principios no admiten ser de otra manera, otra con la cual contemplamos las que lo admiten. Porque para cosas de género diferente la parte del alma adaptada a cada una de ellas debe también ser de género diferente, ya que el conocimiento tiene lugar en estas partes por razón de cierta semejanza y afinidad de cada una con de sus objetos. Llamemos a una de estas partes científica y a la otra calculadora, porque deliberar y calcular son aquí lo mismo, pues nadie delibera sobre cosas que no admiten ser de otra manera. Así pues la parte calculadora es un elemento del alma dotada de razón” (EN, 6.1, 1139 a 5-16)⁴⁴²

Comprender qué es *la recta razón* apela a la división del alma para establecer dos estatutos epistémicos, los cuales resultan de ver (1) que hay diversos objetos en la realidad, a saber, los necesarios y aquellos no necesarios, y que ambos son susceptibles de conocimiento verdadero y (2) de afirmar que hay una correspondencia entre “lo estudiado” (el objeto de estudio) y cierta parte racional del alma (capacidad cognitiva). El estagirita considera que el objeto de estudio puede ser algo cuyos principios *no pueden ser de otra manera* «αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν», o bien, de cosas cuyos principios pueden ser de diversos modos «ἐν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα»; y puesto que en ambos casos hay una correspondencia con las partes del alma hay una parte del alma que es científica «ἐπιστημονικόν», y otra que es *calculadora* «λογιστικόν». La distinción entre estas dos partes, relacionándola con los elementos de la acción moral, permite ver que a la acción moral le corresponde la parte *calculadora del alma*. Si el alma puede “calcular” es porque su objeto está dentro de aquello que puede ser de *diferente manera*; así, lo propio de la virtud moral es ser

⁴⁴² καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἐν μὲν ἑθεωρούμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἐν δὲ τὰ ἐνδεχόμενα· πρὸς γὰρ τὰ τὶ γένει ἕτερα καὶ τῶν τῆς ψυχῆς μορίων ἕτερον τὶ γένει τὸ πρὸς ἑκάτερον πεφυκός, εἶπερ καθ’ ὁμοιότητα τινα (10) καὶ οἰκειότητα ἢ γνώσις ὑπάρχει αὐτοῖς. λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικόν τὸ δὲ λογιστικόν· τὸ γὰρ βουλευέσθαι καὶ λογίζεσθαι ταῦτόν, οὐδεὶς δὲ βουλευέται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν. ὥστε τὸ λογιστικόν ἐστὶν τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν. ὥστε τὸ λογιστικόν ἐστὶν ἐν τι μέρος τοῦ λόγον ἔχοντος

medida (recuérdese que la elección buena es el resultado del proceso racional que juzga la “medida de bien” de “lo” deseado). Esta idea se ratifica, en el texto apenas citado, cuando Ar. afirma que la parte calculadora es propiamente *deliberadora*, lo cual es ciertamente afortunado para los fines de esta investigación, pues esto implica *que el estudio y ejercicio de aquello que puede ser de diverso modo se realiza deliberando*. La deliberación es el proceso racional que le compete a la parte del alma que evalúa lo concerniente a lo posible; el uso excelente de la deliberación parece ser *calcular* la *medida precisa* para elegir el mejor bien en torno a “lo posible” que está bajo el poder del hombre.

Como se ha visto en el capítulo anterior, la deliberación es un proceso racional que valora lo deseado dirigido a la elección. Por ello, es posible inferir que cuando Ar. se refiere al silogismo práctico que tiene por fin llegar a una conclusión que mueva a la acción, se refiere a la deliberación, pues la elección es, también, la conclusión del silogismo práctico. Así, puesto que *deliberar* es cierto *calcular*, debe entenderse que el libre es el ser humano que con sus capacidades naturales es ciertamente apto para calcular; además si este medir se lleva a cabo de manera “recta”, entonces el libre viene a ser el prudente, y es el más capaz para encontrar la medida de “lo bueno” en la acción humana⁴⁴³.

Por lo anterior se entiende que el estagirita reconsidere lo enunciado en el libro III sobre la acción humana de manera sintética, antes de mencionar las virtudes intelectuales:

“La virtud de una cosa es relativa a la obra que le es propia. Ahora bien, tres cosas hay en el alma que dirigen la acción y la verdad a saber: la sensación, el entendimiento y el *deseo*⁴⁴⁴. De estas cosas, la sensación no es principio de ninguna acción moral. La prueba es que las bestias tienen sensaciones, y sin embargo no participan de la acción moral. Lo que la afirmación y la negación son en el pensamiento «*ἐν διανοίᾳ*», son en la tendencia la prosecución y la fuga. En consecuencia, siendo la virtud

⁴⁴³ Reiterando lo dicho en el capítulo anterior, hay que entender que la mayor capacidad del libre no implica que éste, en efecto, sea más bueno, únicamente lo hace el más “destinado” para serlo; aunque lo anterior es verdad, se debe entender que la plenitud de la libertad sí sería el logro de esta capacidad como efectivo “cálculo del bien llevado a la acción” (como lo es propio del prudente, sea en el ámbito individual, realizando prudencia; o bien en el ámbito político llevando a cabo acciones que son fruto de la prudencia política).

⁴⁴⁴ Aunque en la traducción de GR aparece el término “apetito” (que en este mismo texto tiene el mismo sentido que “tendencia”) en español, prefiero utilizar el término *deseo* pues el término griego es *órexis*. Con el propósito de recalcar que tal término es el preferido por mí, se pone *deseo* en cursivas.

moral un hábito electivo «ἔξις προαιρετική», y la elección un *deseo* deliberado «ἢ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτική», es menester, por estos motivos, que la razón sea verdadera «τόν τε λόγον ἀληθῆ» y la tendencia recta «καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν» si es que la elección ha de ser conveniente [buena] «ἢ προαίρεσις σπουδαία» y que las mismas cosas ha de aprobar la razón y perseguir el deseo «καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν».

Ahora bien, esta especie de pensamiento y de verdad son de carácter práctico, porque así como en el pensamiento teórico, que no es práctico ni productivo, su estado bueno o malo son la verdad y la falsedad respectivamente (ésta es, en efecto la función de todo lo que es intelectual), así por el contrario, el buen estado de la parte que es práctica e intelectual consiste en la verdad concordante con la recta tendencia «τοῦ δὲ πρακτικοῦ [καὶ] διανοητικοῦ ἡ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ». El principio de la acción –hablo de la causa eficiente, de que procede el movimiento, no de la final– es la elección «παράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις—ὅθεν ἢ κίνησις ἀλλ’ οὐχ οὐ ἔνεκα» y el de la elección es el *deseo* y el raciocinio en vista de un fin «προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἔνεκά τινος». Por esto es por lo que no puede haber elección sin entendimiento y sin pensamiento, como tampoco sin un hábito moral «διὸ οὐτ’ ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας οὐτ’ ἄνευ ἠθικῆς ἐστὶν ἔξεως ἢ προαίρεσις». La práctica de bien, no menos que su contrario, no se dan en la esfera práctica sin pensamiento y sin carácter.

El pensamiento, por sí mismo, nada mueve, sino sólo el pensamiento dirigido a un fin y que es práctico. Este es también el principio del pensamiento productivo, porque todo el que hace algo lo hace en vista de un fin, por más que el producto no sea un fin en absoluto, sino sólo un fin en una relación particular de una operación particular⁴⁴⁵. El acto moral, en cambio, es un fin en sí

⁴⁴⁵ Es esta particularidad de la acción, es decir, el que *siempre* la acción para ser buena o mala tenga que ser llevada a cabo en circunstancias específicas, lo que me lleva a estar en desacuerdo con MacIntyre (1987): “Una teoría aristotélica de las virtudes debe, por tanto, presuponer la distinción crucial entre lo que tiene por bueno para sí cualquier individuo en particular en cualquier tiempo en particular y lo que es bueno para él como hombre” (p. 190). Grosso modo la interpretación de MacIntyre parece estar más cerca a la de Tomás de Aquino para quien a pesar de que el hombre no es bueno de manera espontánea asegura que *por naturaleza* al hombre le corresponde el estado de virtud: “Primo quantum ad principalem ejus finem, qui est bonum prolis: non enim intendit natura solum generationem ejus, sed traductionem, et promotionem usque ad perfectum statum hominis, in quantum homo est, qui est virtutis status”. Tomás de Aquino (1858), *Super Sent., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 1 co.* Sin embargo se ha de entender que el estado de virtud que le corresponde por *naturaleza* es la virtud propuesta por Cristo que es revelada a los hombres

mismo, porque la buena acción es fin «ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος», y a este fin tiende el apetito «ἡ δ' ὄρεξις τούτου». Así, pues, la elección «ἡ προαίρεσις» es inteligencia *deseante* «ἡ ὀρεκτικὸς νοῦς» o *deseo* intelectual «ἡ ὄρεξις διανοητική», y un principio semejante es el hombre «καὶ [ἡ] τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος».

Nada de lo que ha sucedido es elegible; por ejemplo, nadie elige el haber saqueado a Troya. La causa de esto es que no puede deliberarse sobre lo pasado, sino sólo sobre lo futuro y contingente [sobre lo que será y lo posible]⁴⁴⁶, porque lo pasado no puede no haber sucedido. Bien dijo, pues, Agatón:

De esto tan sólo está privado Dios:

El hacer que no haya sido o que una vez fue hecho.

La verdad, es, por tanto, obra de las dos partes intelectuales del alma: y los hábitos que mejor califican a cada una de ellas para alcanzar la verdad, serán para ambas sus virtudes (EN, 6.2, 1139 a 18-1139 b 13)

En este texto se puede observar que Ar. retoma todos los elementos de la acción ética indagados anteriormente⁴⁴⁷. El estagirita en 6.2 afianza la división de las partes racionales del alma y esclarece los elementos propios a las virtudes morales como fruto de la parte *calculadora* y *deliberativa del alma* (mencionando al mismo tiempo ciertas cualidades propias de la parte epistémica del alma).

Lo primero que hay que subrayar es que la parte epistémica del alma se denomina en 6.2 como “pensamiento teórico” «*theoretiké diánoia*» y no es ni práctico ni productivo, para el cual *su estado “bueno o malo” es “la verdad o la falsedad”*. El conocimiento teórico, *sensu estricto*, no tiene capacidad alguna para modificar la realidad que estudia porque ésta tiene *los mismos principios necesariamente siempre*; por ello no se dirige a acción o producción alguna (actividades que implican en cierto

como una ayuda a las verdades racionales a las que puede llegar el hombre, por lo tanto, en este sentido por naturaleza también ha de entenderse como una virtud lograda, es decir como algo que implica el quehacer en cierto sentido artificial del ser humano. De ahí que para la realización de la virtud en Ar. no se pueda prescindir de lo particular, a lo más, si se quiere coincidir con MacIntyre, habrá que decir que el ejercicio de la virtud en Aristóteles ha de partir de considerar qué es bueno en sí mismo para el hombre y aplicar esto a las circunstancias siempre particulares e históricas (de ahí que, como se ha mencionado, en el segundo capítulo de esta tesis la virtud del hombre bueno no es idéntica a la del ciudadano serio; no obstante éstas virtudes coincidan en la ciudad ideal).

⁴⁴⁶ «Περὶ τοῦ ἐσομένου καὶ ἐνδεχομένου»

⁴⁴⁷ Excepto el de “lo voluntario”, aunque éste se implica porque se menciona al deseo que, como se ha visto, es la característica de todo lo que es voluntario. Recuérdese que por ello Ar. afirma que hay acciones voluntarias también en los niños y los animales (cf., EN, 3.1; PII, cap. II, 2.2).

modo otro poder del intelecto, a saber, uno “transformador”). En consecuencia, en el pensamiento teórico parece ser que el estatuto ontológico del objeto tiene una jerarquía superior en comparación con el aspecto epistémico, pues el conocimiento teórico, de acuerdo con el estagirita, no tiene capacidad de dominio ontológico sobre su objeto (es por ello que se califica la actividad teórica del intelecto como “contemplativa”).

Por oposición a lo anterior, el pensamiento práctico sí determina su objeto, y en ese sentido el pensamiento práctico es creador y productor, y permite la autoposición característica del libre. La *diánoia práctica* en su ejercicio ético permite al ser humano lograr y/o “crear” la determinación del carácter personal y comunitario, actividad paradigmáticamente libre. El ámbito de esta realidad que puede ser “creada” depende de la *diánoia* práctica y se restringe al ámbito de las cosas humanas, como “acción ética” o “producto”, alcanzando también la determinación de lo que en sentido amplio se denomina “cultura”. El pensamiento deliberador o calculador sopesa y mide las diversas posibilidades bajo las cuales puede o no ocurrir algo que está en el poder de lo humano, *para llevarlo a cabo*; este surgir de la “realidad humana” parte de un proceso racional acompañado de deseo⁴⁴⁸.

Ahora bien, a pesar de que hay una diferencia específica entre el pensamiento teórico y práctico⁴⁴⁹, también podemos ver en ellos dos coyunturas importantes que ratifican el carácter intelectual de ambos:

Por un lado, *el pensamiento teórico* puede ser considerado como *práctico porque el estudio epistémico es una acción humana* por la cual el hombre pasa de ser ignorante a tener cierto conocimiento sobre principios y causas de ciertos fenómenos y seres. Así, aunque el conocimiento teórico, que corresponde a la parte científica, sea

⁴⁴⁸ En ese sentido el intelecto práctico es una especie de principio *a priori* en relación con su objeto (a diferencia del intelecto teórico, que, más bien, sería un principio *a posteriori*, pues su objeto está completamente dado –claro, según el pensamiento aristotélico).

⁴⁴⁹ Estas diferencias son por el objeto de estudio y por el alcance epistémico que el hombre alcance del mismo. A partir del objeto de estudio el intelecto teórico se distingue del práctico, porque mientras éste se ocupa de lo que puede ser de otro modo, aquél estudia aquellas cosas cuyos principios no pueden ser de otro modo. El alcance epistémico de ambos intelectos es también diferente, mientras el conocimiento teórico es propiamente universal e incapaz de modificar o dominar su objeto de estudio (insisto, tal y como lo entiende Ar.), el pensamiento práctico subsume lo universal pero se dirige a una conclusión particular que se manifieste propiamente en la acción o el producto (o como se ha dicho, en la determinación cualitativa de la *pólis* y en la *cultura*, mismas que están estrechamente vinculadas).

conocimiento necesario de lo necesario, admite ser, en cuanto conocimiento del hombre, **algo que el ser humano puede o no desarrollar.**⁴⁵⁰

Por otro lado el pensamiento práctico parece requerir, en general, cierto conocimiento universal que *siempre sea verdadero*, o al menos, que aspira a ser *siempre verdadero*; así, por ejemplo, las definiciones relativas a lo ético, como virtud, felicidad, etc., aspiran a ser perennes⁴⁵¹). Como bien se sabe en todo silogismo, incluyendo el práctico, debe haber una premisa universal; por ello, como se verá a continuación, la prudencia requiere cierto conocimiento universal y otro particular o de “lo extremo”. En consecuencia el conocimiento universal que le corresponde a la prudencia y a la técnica admite cierta invariabilidad o necesidad, por tanto, ambas virtudes vienen a ser verdaderas en sentido absoluto⁴⁵²; de hecho únicamente por ello se pueden juzgar ciertas acciones éticas como buenas y otras como malas (y, también, reconocer el éxito o el fracaso en “el producir”).

No obstante lo anterior, el objeto de lo prudencial nunca es con propiedad algo necesario, invariable o *imposible de ser de otra manera*, pues la prudencia se refiere a las acciones que *siempre son concretas y se desenvuelven en el ámbito de lo particular*. El conocimiento universal que le corresponde a la prudencia se ordena teleológicamente a una conclusión particular que se dirige a la concreción de la acción buena. Es decir, el conocimiento universal que se adquiere de indagar sobre las cosas que *pueden ser de otro modo y que están en el ámbito de lo humano* o, (a) parten del estudio de cierto conjunto de acciones que son una especie de “determinación-particular-única” de la acción y del obrar que a pesar de estar determinadas *podrían haber sido de otro modo, por estar bajo el poder de los hombres*; o bien, (b) se obtienen a modo de ley (como

⁴⁵⁰ Por ello se puede entender que la invariabilidad epistémica para Ar. se debe a la necesidad ontológica del objeto de estudio (“lo estudiado”); así, por ejemplo Dios es un ser más susceptible de conocimiento necesario que los seres materiales corruptibles, pues aunque éstos se corrompen según analogía bajo los mismos principios, Dios no se corrompe nunca bajo ningún principio (cf., Met., Λ, I, X).

⁴⁵¹ Me explico, cuando Ar. busca qué es la justicia, intenta definir a ésta en parámetros universales y, ciertamente necesarios, v. g. la definición de la justicia como *el uso de la virtud con relación a otro* (cf. EN, 5.2, 1130 b 19-20)

⁴⁵² Por ello, no se puede decir que el ámbito de *lo posible que está bajo el poder del ser humano* sea algo indiferente o arbitrario; antes bien el factor universal implícito en el silogismo práctico hace irreductible la conclusión del silogismo práctico que le corresponde a la prudencia con la mera *dóxa* u opinión: “La buena deliberación es una especie de rectitud que no es propia de la ciencia ni de la opinión (...) la rectitud de la opinión es la verdad” (EN, 6.9, 1142 b 10-12). Ahora bien, esta irreductibilidad del juicio prudencial en relación con la opinión no significa que la prudencia no sea opinión (la prudencia es la virtud “de la parte <del alma> que forma las opiniones, pues tanto la opinión como la prudencia tiene por objeto lo que puede ser de otra manera” (EN, 6.6, 1140 b 25-27). En consecuencia, la diferencia es que hay opinión si se emite un juicio sobre cualquier cosa que pueda ser de diversa manera, pero únicamente hay prudencia si tal juicio es una “opinión recta y verdadera”.

enunciado imperativo); por ello las reflexiones universales y/o filosóficas sobre la acción humana siempre requieren del conocimiento de las circunstancias particulares para, efectivamente, dirigirse a la acción (que es lo importante). Me explico, aunque la definición de “justicia” sea verdadera es, *per se*, insuficiente para alcanzar un acto justo; para el logro de éste resulta indispensable considerar las circunstancias de la acción justa que se desea obtener. En conclusión, el conocimiento universal, necesario y verdadero sobre las cosas humanas no es nunca suficiente en sí mismo⁴⁵³.

Lo anterior es importante para los fines de la presente indagación porque, tanto el conocimiento prudencial-técnico, como el epistémico son actividades humanas para las cuales el libre está mejor capacitado. Como se ha señalado en el capítulo cuarto de la presente tesis, tanto la vida política como la vida contemplativa aspiran a la felicidad más plena intentando actuar siempre conforme con la virtud. En ese sentido, el elegir dedicarse a la filosofía o a la vida teórica viene a ser una elección humana, es decir, una acción prudencial⁴⁵⁴. Me explico, la preferencia por la vida teórica o filosófica viene a ser una decisión de tipo práctico, porque tal elección es *per se* deseo deliberado; la elección de dedicarse a la vida filosófica es libre precisamente porque el hombre la elige como propia, y debe resultar de deliberar sobre qué tipo de vida se desea llevar y, de preferencia, sobre cuál vida es la mejor en sí misma.

En consecuencia, y correspondencia con lo analizado anteriormente, queda claro que la libertad es la categoría filosófica según la cual el agente es dueño de su acción y, por tanto, de sí mismo y de las determinaciones comunitarias que resulten de sus

⁴⁵³De hecho esta es, a mi juicio, la causa por la que Ar. afirma que la justicia por *naturaleza* puede cambiar. Según nuestro autor, lo *justo por naturaleza* es aquello que siempre es justo en todos y cada uno de los casos, pero lo es a partir del momento en que ha devenido *en conciencia –o conocimiento-* para el ser humano; así, por ejemplo, las mujeres participamos de poderes ciudadanos como el voto hace menos de un siglo, y esto, en términos aristotélicos (aunque parezca extraño), debe ser, o debiese ser, considerado como algo justo por *naturaleza* (cf., EN, 5.7). Para Ar. por contraposición a lo que es *justo por naturaleza* está lo que es justo *por convención*. Puesto que esto último se define como algo que es en sí mismo indiferente para la justicia (es decir sería algo que en sí mismo no sería bueno ni malo), pero que una vez convenido se comienza a considerar como justo o injusto, el que las mujeres voten se considera como un derecho que tiene la mujer como ser humano con todas sus capacidades correspondientes en *la misma medida* que los varones, de ahí que la participación en el poder ciudadano por parte de la mujer es algo que le corresponde *per se*, y no es fruto de mera convención (aunque, claro, sea ratificada por ésta). Para indagar más sobre este tema se puede consultar la extensa nota sobre la justicia que aparece en el primer capítulo de la presente tesis (cf., PI, cap. 1, 2.2, nota 54.).

⁴⁵⁴ Es por esta relación que la reflexión gadameriana que relaciona la labor hermenéutica del pensamiento con la prudencia es consecuente. Según Gadamer (1993) en la teoría aristotélica de la *phrónēsis* se encuentra un “modelo de los problemas inherentes a la tarea hermenéutica (...) [Pues] El intérprete que se confronta con una tradición intenta explicárselo a sí mismo (...) el intérprete no pretende otra cosa que comprender este asunto general, el texto (...) y para comprender esto no le es dado querer ignorarse a sí mismo y a la situación hermenéutica en la que él se encuentra. Está obligado a relacionar el texto con esta situación, si es que quiere entender algo en él.” (cap. X, p. 396)

acciones. La libertad se ha de comprender como la categoría antropológica más compleja que se encuentra en el estagirita, aunque esto quede obscuro al no estar expuesta en EN. La libertad, a mi juicio, es la categoría antropológica que mejor muestra cómo las capacidades humanas pueden *crear realidad* por encima de las exigencias propias de naturaleza⁴⁵⁵; v. g. el hombre no se dedica a la filosofía por necesidad, sino por ser algo concerniente a lo *noble* o *kalós* (el ser humano no requiere hacer actividad teórica para subsistir, e inclusive, únicamente la puede ser si ha sido “liberado” de las necesidades propias para la suficiencia de la vida).

2. *La prudencia como excelencia de la deliberación y su relación con la actividad política.*

2.1. *Características de la deliberación a considerar para comprender cómo son asumidas por la prudencia.*

Para comprender mejor en qué sentido la prudencia es la excelencia de la deliberación, retómense los siguientes argumentos, según el texto de EN, 6.2:

- (a) La acción humana resulta del intelecto y del deseo, pues el intelecto por sí mismo nada mueve. El intelecto humano, de hecho, en su ejercicio parece estar motivado por el *deseo* de conocer, de ahí que, como se acaba de enunciar, la actividad teórica es en el hombre *práxis*, y como tal implica cierta deliberación⁴⁵⁶.
- (b) En el hombre está la posibilidad de ser virtuoso o vicioso: *la práctica del bien, no menos que de su contrario, no se dan en la esfera práctica sin pensamiento y carácter*. Como se ha argumentado anteriormente, en la tensión que existe entre la *phýsis* y el *del hombre*, *tiene más peso en la determinación ético-política*

⁴⁵⁵ Como se ha argumentado anteriormente, en la tensión que existe entre *phýsis* y *del hombre*, parece tener más peso en la determinación ético-política del ser humano. Como se ha manifestado, el que un individuo en su acción pueda determinar su acción como buena o mala y, también, su carácter como virtuoso o vicioso, permite que el hombre *pueda ser dueño de su acción, de su carácter (de sí mismo) y de la determinación cualitativa de su comunidad*. La apertura a los contrarios, exclusiva de la facultad racional en el hombre (cf., Met., Θ, 2), se manifiesta en que la razón puede llevar a cabo juicios afirmativos y negativos, que puede dirigirse o huir de su deseo mediante el ejercicio racional de la deliberación, en la que puede realizar juicios verdaderos o falsos y en que, reitero, ***puede hacerse un hombre virtuoso o vicioso***.

⁴⁵⁶ A diferencia de Dios; Dios, para Ar., es entendimiento puro y no requiere de movimiento o deliberación alguna hacia el conocimiento (Dios al no carecer de bien alguno, no desea, ni se dirige a bien alguno diferente de Él, cf., Met., Λ, c.10-).

de lo que el ser humano es, pues el carácter resulta de las acciones éticas, y éstas de la deliberación.

- (c) La deliberación es el proceso racional que sopesa lo deseado para alcanzar una elección, que es un *deseo deliberado*. Para que la deliberación sea *buen*a, como es propio del hombre bueno (para quien el bien que se le apare es el bien en sí mismo en cada ocasión), debe haber “bien” en los dos principios de la acción, es decir, en el intelecto y en el deseo (*la razón debe ser verdadera y el deseo recto, y que las mismas cosas ha de aprobar la razón y el deseo en tanto que “rectamente medidas”*⁴⁵⁷).
- (d) El hombre singular es su carácter, y éste es fruto de sus acciones que tienen principio en la inteligencia y el deseo; por ello Ar. define⁴⁵⁸ al hombre como *inteligencia apetitiva* « ἡ ὀρεκτικὸς νοῦς » o *como apetito intelectual* « ἡ ὀρεξις διανοητική » (EN, 6.2, 1139 b 5-7). Entender al hombre de este modo reitera que la deliberación consiste en la capacidad de sopesar el bien de lo deseado juzgándolo (constituyendo así la premisa particular), relacionándolo con la premisa universal (que contiene, al menos en cierto sentido algún criterio de “bien-universal” en relación con “algo” bajo el cual se puede juzgar la acción)⁴⁵⁹, sopesando los diversos modos de alcanzar el fin propuesto, llegando, finalmente, a una conclusión que es la elección. A su vez esto permitirá comprender cómo procede la *deliberación excelente*, es decir cómo la lleva a cabo el prudente.
- (e) La deliberación como se ha dicho, particularmente al analizar PH 9, es sobre aquello que *puede ser* de diverso modo en el *futuro*. Según Ar. no deliberamos sobre lo que está fuera de la esfera del *poder humano*, dentro de lo cual está aquello que *ya está determinado de manera necesaria* (incluyendo lo humano que ya ha ocurrido en

⁴⁵⁷Según Vigo (2006): “El resultado inmediato de los procesos deliberativos correspondientes a la disposición habitual del hombre prudente consiste, precisamente, en la armoniza unificación de eso recto y determinación racional verdadera, en la producción de una decisión deliberada que expresa los rasgos propios de la virtud ética (...) dicho de otro modo: la intervención de la «φρόνησις» no es otra que la producción, en cada contexto particular de acción, lo que Ar. Denomina «προαίρεσις σπουδαία» (cf. EN, VI 2, 1139 a25), la cual, como vimos, por estar en conformidad con el deseo recto, configura un caso concreto de realización de la verdad práctica” p. 398-399.

⁴⁵⁸ Ar. dice de estas palabras “y tal principio es el hombre” «καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος» 1139 b 7

⁴⁵⁹Siendo la prudencia la excelencia de la deliberación, se sigue que toda reflexión prudente es deliberación, y así la prudencia, al igual que la deliberación, procede mediante juicios (cf., EN, 6.6, 1140 b 10-22), que por ser prudenciales, es decir virtuosos, son verdaderos.

tiempo pasado⁴⁶⁰). El que las cosas *puedan ser de otro modo* y que estén bajo *nuestro poder* se refiere a que el hombre es principio determinante de algo que en presente está indeterminado pero que en un futuro, próximo o lejano, devendrá como tal en presente determinado.

En conclusión, el que la verdad le competa a la parte racional que indaga las cosas que pueden ser de otra manera (además de la epistémica) es fundamental para comprender el papel de la deliberación y, en consecuencia, el poder del “libre” en relación consigo mismo y con la comunidad a la que determina. Para que sea *verdaderamente buena* la acción se requiere que el deseo sea recto y que la inteligencia sea verdadera; es decir, que aquello que es juzgado como el fin de la acción sea el mejor bien y que lo sea verdaderamente en relación con los parámetros universales de juicio y las circunstancias concretas en las cuales se realiza o se está realizando la acción. Así, la deliberación viene a ser una tarea *calculadora del intelecto según la cual se mide adecuadamente qué tipo de bien es lo deseado, se sopesan los medios para alcanzar éste y, finalmente, se alcanza una conclusión que se realiza en la acción ética* (y también en el caso de la *buena producción*). Ahora bien, si la característica que define al hombre libre es la deliberación y, la excelencia de la deliberación es la prudencia, parece ser que se sigue que la excelencia del libre es ser prudente; ahóndese ahora en la prudencia para precisar en qué modo el libre *debiese ser prudente*.

⁴⁶⁰ Es el carácter concreto de la acción prudente y del hombre lo que también impide la *epistēmē* como el saber propio de la acción ética, pues “lo singular” que cambia es imposible estudiarlo desde parámetros necesarios en sentido absoluto. Ahora bien, sí se puede entender cierto modo de necesidad en la acción humana, pero es una necesidad propia de ésta en cuanto que ésta es temporal, y el pasado, como se acaba de mencionar, no se puede cambiar (así en las acciones *pasadas* no existe posibilidad de diversidad, pues “fueron como han sido” y es “imposible que fuesen de otra manera”). Se puede aún objetar a esto que, aunque las acciones en el pasado son inmutables, el juicio sobre las mismas sí puede cambiar; cuestión lógica si consideramos la posibilidad del juicio en torno tanto al presente como respecto al futuro (en este sentido el poder de significar el pasado parece siempre tener la posibilidad de ser “futuro”, así un hecho pasado se puede juzgar de un modo ahora, pero podría ser interpretado de otro modo –inclusive un hecho que se puede considerar como importante en un tiempo, puede dejarlo de ser en otro momento).

En consecuencia, la interpretación del hecho dentro de la realidad *significativa y cultural* parece mantener cierta contingencia propia de la acción en cuanto lo hechos del pasado son interpretables en el futuro; esto conduce a pensar que el nivel discursivo de los sucesos tiene mayor poder que las acciones concretas (aunque también el discurso sea en sí mismo un tipo de acción, también ético-político), como lo manifiestan con claridad las diversas “interpretaciones históricas” o, simplemente, la historia misma.

2.2. *El papel de la razón en la prudencia.*

La prudencia es el deliberar que alcanza a juzgar cuál es el mejor bien en lo relativo a la vida humana (cf. EN, 6.5, 1140 a 24-30)⁴⁶¹; la prudencia es el fruto del “bien deliberar”, es decir, de poder medir bien aquello buscado por el ser humano en la acción, en términos de “bien” o “fin”, lo cual es indispensable para que el hombre logre el “bien-vivir”. Esto es importante porque el *bien vivir* es el tópico que se indaga en EN y *Política*, y, por tanto, únicamente el que tiene capacidad deliberativa, y delibera de manera excelente, es capaz de alcanzar tal tipo de vida. En consecuencia, el libre, más que cualquier otro, está más capacitado para la vida buena (aunque no por ello la obtenga).

La prudencia es el mismo deliberar, pero en su manera *buena, lograda o excelente*. Según Ar.:

“podría decirse en general que el prudente es el que sabe deliberar. Nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera” «ὥστε καὶ ὅλως ἄν εἴη φρόνιμος ὁ βουλευτικός. βουλευέται δ' οὐθεις περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν» EN, 6.5, 1140 a 31-33).

Como ya se ha dicho las características del deliberar enunciadas en el libro III del EN se repiten al hablar de la prudencia, y ésta es el *buen deliberar* o el *deliberar virtuoso*. Una de las cuestiones que nuevamente reitera nuestro autor es el carácter *no necesario* de aquello que es objeto de prudencia; esto dentro del tema de las virtudes intelectuales es importante porque tal diferenciación permite separar a la ciencia de la prudencia: “La prudencia no podrá ser ni ciencia ni arte. No ciencia, porque lo que es materia del obrar puede ser de otra manera” (EN, 6.5, 1140 b 2-3). El carácter no-científico de la prudencia no se debe a su falta de verdad, sino porque *la verdad* que le compete tiene por principio y fin la acción ética concreta, que siempre es única y singular. La prudencia es *no ciencia* porque versa sobre *lo que puede ser de otro modo*, por lo mismo parece conveniente indicar cómo “contingencia” implícita en la *phrónēsis* se refiere tanto a “lo racional” como a “lo práctico”.

Si se interpreta a la prudencia como una virtud intelectual y se insiste en que lo propio de todo conocimiento *dianoético* habitual es ser universal (trascendiendo por tanto las condiciones espacio temporales del conocimiento del singular) no queda claro

⁴⁶¹ “Lo propio del prudente es poder deliberar *noblemente* sobre las cosas buenas y provechosas para él (...) las que lo son para el bien vivir en general” (EN, 6.5, 1140 a 24-30).

si la *racionalidad* implícita en la prudencia es contingente. Hasta cierto punto podría considerarse a la prudencia como “*ciertamente universal*” porque en la investigación que le es propia parece, en general, haber ciertos juicios normativos que son un punto de partida para la reflexión que acompaña a la acción moral.

No obstante lo anterior, es conveniente reparar que la racionalidad correspondiente a la prudencia es *contingente* por dos motivos: Primero, porque es únicamente en el entorno que conlleva la acción moral en donde dicho juicio se manifiesta como prudencia, y no sólo como mera opinión y/o juicio, porque implica la realización de la acción buena. Segundo, porque existe la posibilidad de encontrar más de un “parámetro deseable ético” bajo los cuales habría que hacer una deliberación y también una elección, con lo cual la “universalidad” de la racionalidad está sometida a la posibilidad de *ser de muchos modos*, y por lo tanto no es necesaria. Por lo anterior, el conocimiento universal sobre “lo bueno” y “lo malo” correspondiente al ser humano vienen a ser “medio” para la acción ética que es el *verdadero fin*; en consecuencia, apelando a la jerarquía de bienes, ***la acción buena es por sí misma un bien mejor y más deseable en comparación con el conocimiento teórico sobre la acción del hombre***, así es mejor llevar a cabo una acción justa que ser un teórico de la justicia que no es capaz de lograr acciones justas.

Consecuentemente con lo anterior debe comprenderse que la racionalidad correspondiente a la prudencia, es decir, a lo que puede ser de otro modo y se refiere a la acción humana, es contingente por sí misma, pero que asume la universalidad propia del intelecto. Me explico, *lo universal* concerniente a la inteligencia que le compete a la prudencia *lo* es únicamente en términos lógicos, es decir, en cuanto es un elemento a partir del cual el proceso racional anejo a la deliberación discurre en torno al bien de la acción (por esto se podría hablar de la deliberación, y de la prudencia, como una “racionalidad *posible*” que se entiende como una “universalidad” sujeta a lo contingente).

En este sentido la prudencia es ciertamente una racionalidad que se dirige a lo concreto. Es importante sostener que la concreción de la acción buena no puede abandonar del todo la universalidad porque no es fruto de la suerte o de la casualidad; sin embargo la racionalidad que se ocupa de estos asuntos asume la universalidad como medio y no como fin, de ahí que esta racionalidad no se deba entender en términos de absoluta necesidad. Si bien lo universal del lenguaje debe ser, y es sin duda, punto de

partida de la deliberación, el “juicio” conclusivo de la deliberación se refiere a algo particular *posible para el ser humano*, y por ello, contingente (en cuanto la realización de dicha posibilidad se plantea en términos deliberativos y electivos, la acción *siempre se realiza en circunstancias únicas y concretas* y de algún modo asume el hecho de que la acción *podría ser de otro modo*⁴⁶²).

Para Ar. el aspecto más importante de la reflexión en torno a la acción ética es la concreción del bien. Es decir, en última instancia el logro del prudente tiene un alcance más alto que el de aquel que únicamente conoce los principios éticos; esto porque mientras el conocimiento tiene un carácter “potencial” en relación con la acción buena, la acción buena es el ejercicio del bien mismo (es la actividad de la acción buena), es por ello que Ar. afirma que: “Tampoco la prudencia está limitada sólo a lo universal, porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular”(EN, 1141 b 14-16). El que la racionalidad prudencial sea propiamente *contingente*, porque su objeto es algo delimitado en el ámbito de lo *que puede ser de otro modo*, no anula la verdad sino que la acción buena lograda es verdadera en dos sentidos: Primero, en cuanto al llevarse a cabo “existe” y, segundo, al poder ser juzgada como *buena* (o en su defecto como mala). El prudente viene a ser así aquel que tiene una disposición habitual para realizar acciones buenas, porque ya ha llevado a cabo un considerable número de acciones similares; el prudente es el que *logra la acción buena*. Al parecer ésta viene a ser el parámetro único para juzgar si una persona es prudente o no, por eso afirma nuestro filósofo: “no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia ni prudente sin virtud moral” (EN, 6.13, 1144 b 32-33).

La prudencia, como virtud lograda, es la determinación del hombre como *bueno* o *virtuoso*, pues hay prudencia cuando la *inteligencia deseosa*, el hombre, alcanza su “mejor-fin”; o sea, el bien más *verdadero* posible para “x” acción. La prudencia, al implicar ciertamente universalidad en relación con *lo deseado*, es la virtud que está presente desde el inicio de la acción, por cuanto el deseo que mueve a la acción se le presenta a la inteligencia como “bien”, y por ello, en cuanto deseo, dicho bien es, al mismo tiempo, el término de la acción concreta (porque en ésta se alcanza lo deseado).

⁴⁶²Recuérdese que en el silogismo práctico lo que *mueve a la acción es lo particular*. “sí produce un movimiento, pero no la <premisa> de carácter universal; o quizás las dos, pero permaneciendo en reposo aquella no” (DA, 3.11, 433 a 18-21).

2.3. *El prudente como hombre de bien se dirige a la verdadera felicidad.*

Ahora bien, como la prudencia consiste en cierta posesión de la verdad, y por eso es una virtud intelectual, ésta se refiere a alcanzar *la mejor acción* con los *mejores medios* de acuerdo con las posibilidades que implica la contingencia de la acción ética. Teniendo en cuenta esto, y tomando a la deliberación y la elección como partes de la *buena acción*, se han de retomar dos afirmaciones aristotélicas, establecidas con anterioridad, para enfatizar la connotación de contingencia en relación con la *phrónēsis*:

- “el estudio de la virtud y de la política está en relación con el placer y el dolor, puesto que el que se sirve bien de ellos, será bueno, y el que se sirve mal malo. Quede pues establecido que la virtud se refiere a placeres y a dolores” (EN, 2.3, 1105 a 13-15).
- el propósito último de la virtud, y también de su estudio, es establecer de qué modo el hombre puede lograr su felicidad (Cf., EN, 1, Caps. 7-12).

Al retomar estas dos cuestiones se admite que el “juicio” sobre *lo bueno* o *lo malo* parte, aristotélicamente hablando, del placer y del dolor, superando a éstos bajo las categorías de “bien” y de “mal”, sin dejar de aspirar a que la *vida feliz* sea la que pueda ser la *más placentera*⁴⁶³.

El que la *vida feliz virtuosa y autárquica* se consolide frente a “*otras felicidades*” se afianza porque *en verdad* la primera *dura* más que las otras. Las *otras felicidades, grosso modo*, son (1) la vida centrada en los placeres sensuales y (2) la vida que busca el honor; ambas encuentran lo placentero en cosas que por un lado son efímeras, y que por otra, al no depender de los agentes que las buscan, mantienen a dicho agente en una

⁴⁶³ El placer es para Aristóteles el gozo que se tiene al alcanzar la actividad (es decir la plena posesión del fin que se perseguía): “El placer perfecciona la actividad, no como una disposición que reside en el agente, sino como un fin que sobreviene como la flor de la vida en la edad oportuna” (EN, 10, 4, 1174 b 30-33). En la medida en que el fin que se busca es más perfecto el placer es mejor y dura más: “La mejor actividad de cada facultad es la que está mejor dispuesta hacia el objeto más excelente que le corresponde y esta actividad será la más perfecta y la más agradable” (EN, 10, 4, 1174 b 16-25).

La concreción del placer y del dolor son el punto de partida para que la razón, teniendo por referencia estos parámetros, establezca un “contenido significativo” en torno a lo deseado (recuérdese que el sopesar el bien al que se aspira en la acción el bueno parece estar mejor capacitado para el juicio, pues al *bueno se le aparece el bien en sí mismo*); por ello la deliberación sobre cuál es el mejor tipo de vida posible parece dirigirse a decir que el más preparado para dilucidar qué tipo de vida es preferible y desearla es la del bueno. Ar. a pesar de distanciarse del intelectualismo socrático atribuido a la escuela de su maestro, mantiene la idea de que el hombre mediante la educación debe ser conducido a saber *complacerse en el bien* y a *condolerse con el mal*. Al parecer que el hombre “goce” cumpliendo con el deber y no sólo con el placer sensual, y que le “duela” el mal moral o el “vicio” es algo que se logra únicamente mediante la buena educación y la práctica de la virtud, que implica la buena formación de la inteligencia y del papel de ésta al reflexionar sobre la acción ética.

condición *dependiente* en relación con quien o con lo que provoca dichos placeres (por tanto, la *ansiedad* es la consecuencia de tales perspectivas de vida, mismas que son contrarias a la *eudaimonía*, pues ésta se caracteriza por su carácter de autarquía y/o suficiencia). Por su parte la vida *virtuosa o autárquica*, aunque también admite que los placeres sensuales y el honor son ciertos bienes, no depende de éstos para tener un *buen demonio*, sino que establece su prioridad en vivir conforme con la virtud, y por tanto para el virtuoso ser *bueno*, y consecuentemente *prudente*, es el fundamento de “la felicidad”, aunque ésta deba de completarse con otra clase de bienes (cf., EN, I, 7-10; EN, I, 8, 1099 b 1-5).

Siendo la vida del *hombre bueno* la capaz de alcanzar la *verdadera felicidad* –en términos de temporalidad, a diferencia de Dios cuya felicidad es eterna-, se afirma que el prudente es el *hombre feliz*. La *phrónēsis* como el juicio de la recta razón en orden al logro de la acción buena, es verdadera porque expresa la elección del mejor bien en términos de temporalidad y, por tanto, de permanencia o durabilidad en el carácter del que así actúa. Por lo anterior se entiende que todas las virtudes del carácter *son prudentiales*; esto porque la prudencia es la virtud que permite que el hombre sea capaz de llevar a cabo una *acción buena* y, por lo mismo, un sujeto puede determinarse como un *hombre virtuoso*. La virtud ética es la verdad del bien en la acción concreta constituyente, a su vez, del carácter del virtuoso o del “buen hombre”.

Concluyendo, el prudente es el que juzga bien, es decir, con verdad qué es lo bueno y lo malo en las acciones humanas, pero únicamente es tal si lleva a cabo dicha acción (pues ésta únicamente es “verdadera” si se realiza). La *phrónēsis* es una virtud intelectual y práctica, pues su finalidad es la acción buena; en este sentido la prudencia logra discernir a partir de ciertos parámetros universales –elegidos como preferibles– sobre las circunstancias “lo mejor”, logrando una *acción buena* que afirma el carácter de *prudente en un hombre*. Ahora bien, para los fines de esta investigación es importante señalar la importancia de esto, pues si el libre se define, sobre todo, por su buen deliberar, y la excelencia de la deliberación es la prudencia, entonces, se sigue que el libre por excelencia es el prudente y, por tanto, también, el hombre bueno⁴⁶⁴.

⁴⁶⁴ Hasta cierto punto es posible ver que la relación entre libertad y prudencia se afianza mediante la actividad racional de la deliberación y, también, evidencia que las virtudes éticas son *siempre*, al menos en el pensamiento aristotélico, ético-políticas. Garver (2006) dedica un capítulo a las virtudes éticas como políticas (cf. p. 124-163), y sostiene que la *pólis* es el lugar de la virtud ética, coincidiendo con la postura

El que la prudencia sea la virtud de la inteligencia deliberante y, por tanto, también del libre, conduce a pensar que el gobierno político, es decir, el de *libres e iguales*, se caracteriza, al menos en su aspecto ideal, por el uso prudencial en los procesos deliberativos que llevan a cabo los libres que conforman una *pólis*. A tal grado esto es algo presente en la reflexión aristotélica que Ar. en el libro VI, al hablar de las virtudes intelectuales, investiga qué es específicamente la *prudencia política* –*politikē phrónēsis*– «πολιτική φρόνησις».

2.4. *La prudencia política.*

La prudencia política se refiere al ejercicio de la prudencia en relación con *la comunidad política* (y todos sus elementos implícitos)⁴⁶⁵. Esta virtud es ejercida sobre todo por el *buen político*, el cual es tal si propicia la vida de la virtud y la

de la presente investigación: “*The polis, the Greek city-state that Aristotle sees as the unique locus for political life, provides an answer to the demarcation of the virtues. While the polis, he says, comes into existence for the sake of life, it exists for the good life. We will find that the political as the locus of the good life enables Aristotle to mark off the ethical*” (p. 125). Ahora bien, haciendo justicia a la reflexión de Garver, la autora cuestiona qué tan viable es la noción de virtud aristotélica en nuestros días, retomando en cierto modo la reflexión de Constat (1816), indicando que “la moralidad moderna se define en sí misma por oposición a la política” (p. 127). No obstante lo anterior hay que decir que la reflexión de Garver juzga la “moralidad moderna” tal y como la propone grosso modo el liberalismo, desde Locke hasta Rawls, donde la virtud en sentido moral apela al ámbito de la conciencia personal como si ésta fuese parte del ámbito privado y nunca del público; lo que me parece no ocurre del todo en la tradición de la modernidad humanista, pues en ésta es claro que el modo de pensar del individuo tiene repercusiones en el ámbito público (como se puede ver en Las Casas, Suárez, Rousseau, Taylor, Sen, por mencionar algunos). Garver (2006) afirma “our distance from Aristotle becomes clear. We hold that law is coercitive and that good actions should be freely chosen: you can’t legislate morals. Aristotle’s law prescribes virtue (...) This relation of virtue to law makes Aristotle’s ethics different from contemporary virtue ethics. Our virtues exist in a realm of freedom left indeterminate by the rights that structure our relations to each other. Beyond the law is the realm of privacy (...) Aristotle’s law requires virtue” (p. 129); ahora bien, estoy de acuerdo con Garver pero sólo si se piensa dentro de la tradición liberal, la tradición moderna más apegada al humanismo o a la tradición republicana en sentido estricto aun acoge la idea de que la ley está respaldada por la virtud ética, y que ésta se debe aplicar en términos público-políticos (en ese sentido en este pensamiento hay una conciencia más clara entre la permeabilidad entre el ámbito privado y el político).

Aunado a lo anterior hay que decir que Garver tiene razón si está pensando bajo los parámetros exclusivos para la ciudad ideal; pues Ar., no identifica el ciudadano *serio* (es decir, el ciudadano que actúa en conformidad con la constitución que le corresponde a su ciudad) con el varón bueno; unque es verdad que el gobernante para cumplir con su función ciudadana sí deba ser bueno; pues al parecer no podría haber un buen político sin prudencia política, y toda prudencia implica bondad (para ahondar en esto cf., PI, CII, 2.2.2).

⁴⁶⁵ Aunque Vigo (2006) dedica un capítulo en su libro a las virtudes intelectuales, curiosamente no aborda la prudencia política, que es la que da poder para determinar a los demás. La prudencia política es claramente intersubjetiva y es tan importante que es la que se usa al estar educando (de hecho Vigo ni siquiera la menciona al hablar de los otros hábitos intelectuales que enuncia junto con la prudencia tales como la *synesis*, cf. p. 385). Esto refrenda que los contenidos relativos a *Política* implícitos en *Ética* en general no son considerados como importantes, lo que desde luego dificulta realizar la necesaria relación entre EN y Pol.

auténtica felicidad para todos los miembros de la comunidad; recuérdese que por ello, aunque Ar. distingue la virtud del ciudadano como de la virtud del hombre bueno como *agathós*, se afirma que en el gobernante coincide con *agathós* (cf., PI, cap. II, 2.2.2). El gobernante únicamente puede cumplir con tu tarea ciudadana –gobernar– si es un hombre bueno, pues el éxito de su proceder consiste siempre en anteponer los bienes de los otros a los suyos propios⁴⁶⁶. Por esto mismo, quien gobierna una *pólis* y/o realiza filosofía sobre “lo político” debe conocer cómo es el alma humana y qué es bueno o malo para el hombre.

El ser un *buen gobernante* estriba en conformar para sí un *buen carácter* y, también, procurar éste entre los hombres que conforman la *pólis*, como afirma Ar.:

“Por eso creemos que Pericles y otros como él son prudentes, porque pueden ver lo que es bueno para ellos y para los hombres, y pensamos que esa es una cualidad propia de los administradores y de los políticos” (EN, 1140 b 9-10).

La prudencia política –*politikē phrónēsis*– parece implicar la prudencia moral, pero también la trasciende, en tanto se refiere a los *otros* o a la comunidad misma. Al enunciar que Pericles es un *político prudente* se entiende, tanto que es un *buen hombre*, como que *sabe* y *ejerce* su “poder”, para “hacer” buenos a los otros hombres.

La *politikē phrónēsis* asume los elementos de la prudencia moral, ampliando los parámetros deliberativos de la mera *phrónēsis*. El conocimiento sobre *lo que es bueno y malo* con respecto de los hombres en tanto éstos viven y conforman la *pólis* parece ser, en general, más complejo que la acción ética del hombre solo; el gobernante político, el que ejerce la prudencia política entre *libres e iguales*, se enfrenta a considerar, en general, muchas más circunstancias en comparación a las que suelen acompañar a una acción ética propia de la mera prudencia. Así el *político prudente* establece juicios prudenciales desde parámetros más complejos; esta cuestión también se puede observar al comparar las reflexiones que lleva a cabo nuestro autor en EN y *Política*, pues esta

⁴⁶⁶Así, la justicia política viene a ser el logro del *buen político*. Por contraposición con el tirano, el político vicioso, quien siempre considera más importante sus propios fines que los de la comunidad (y, en consecuencia, nunca elige *per se* el mejor bien).

última toma en cuenta la historia de diversas *pólis* para poder alcanzar ciertas conclusiones en torno a *lo político*⁴⁶⁷.

La prudencia política, al igual que la prudencia, tiene una parte epistémica a la cual le corresponden definiciones universales y parámetros de juicio generales, y otro aspecto cognitivo particular sobre las circunstancias que rodean la acción concreta (en donde se persigue lo deseado a partir de la inteligencia). La prudencia política como *conocedora de lo universal* se encuentra obligada a considerar cuáles son las expectativas deseables de la mayoría del pueblo al que gobierna y qué deseos debe fomentar en el pueblo a partir de su gobierno (quizá sea por esto último se observa con mayor claridad que las connotaciones culturales son fundamentales en el ejercicio de la prudencia política, ya que la población opera en relación con su gobernante y viceversa, desde lo que se ha establecido como *bueno, conveniente o deseable* por la comunidad a partir de un diálogo construido en términos temporales-históricos). El juicio conclusivo de la prudencia política implica una capacidad de gobierno sobre sí mismo y sobre los gobernados que se distingue de la prudencia moral; sin embargo, el propósito de ambos tipos de prudencia es análogo, pues así como la prudencia moral tiene por fin la bondad y la autarquía del hombre, la prudencia política tiene por fin conducir el carácter de los gobernados a *ser buenos* y a consumir la autarquía de la ciudad⁴⁶⁸.

Consecuentemente con esto la prudencia política se distingue de la prudencia moral en (1) el *poder* que tiene el gobernado sobre los *otros* (aunque también, es importante decirlo, a partir de *los mismos*) y, también, en que (2) este poder político comunitario se muestra en la determinación concreta de cada ciudad (que en cierto modo es *práxico-poiética*). Aristóteles afirma que:

“La política y la prudencia tienen el mismo modo de ser, pero su esencia no es la misma. De la prudencia relativa a la ciudad, una, por así decirlo arquitectónica es legislativa; mientras que la otra, que está en relación con lo particular tiene el nombre de «prudencia política». Esta es práctica y deliberativa. En efecto, el decreto es lo práctico en extremo” (EN, 1141 b 24-27).

⁴⁶⁷ Lo cual, inclusive, es motivo de poner en “duda” el lugar y la jerarquía de los denominados libros “históricos” a los cuales se han denominado aquí como anejos a la “Realpolitik” (cf., P1, cap. III, 1, p. 65-115).

⁴⁶⁸ Considérese en esta afirmación la connotación “cultural” griega implícita; es claro que el deseo del griego de lograrse como autárquico en la *pólis*, es una característica no sólo propia, sino inclusive indeseable dentro de otras culturas contemporáneas a la griega en la cual se desarrolla la filosofía aristotélica, como se puede observar en los grandes imperios teocráticos como la India.

De esto se sigue que la capacidad de la prudencia política es mayor que la de la prudencia ética (aunque la asume), en tanto se revela en dos órdenes que se distinguen y se acompañan simultáneamente (a saber -1- el de generar leyes para la “buena vida” de la comunidad conforme con las cuales se ha de poder juzgar las acciones de los hombres como buenas o malas y -2- el de llevar a cabo acciones buenas que beneficien a la comunidad entera).

Por un lado la prudencia política se manifiesta como *legisladora*, y por otro como *directamente práctica*; la distinción entre la parte legisladora y la práctica está dada por la universalidad característica de la ley en comparación con la particularidad específica de las acciones éticas concretas. Esta última cuestión es importante porque una de las características de la ley es ser enunciada universalmente, pues sería imposible que hubiera una ley para cada una de las acciones, y por ello la ley pretende cierto carácter de perennidad; la ley debe ser un criterio normativo a partir del cual el hombre actúa en su comunidad y, también, juzga las acciones humanas (incluyendo las propias). No obstante lo anterior, esta misma universalidad refrenda la insuficiencia del aspecto teórico del conocimiento del “bien”, pues únicamente hay prudencia en sentido estricto cuando *hay acción*, pues la ley es sensata si efectivamente *se refiere a acciones que se llevan a cabo*, o sea, cuando es referida al ámbito práctico como parámetro de acción.

En consecuencia con lo anterior, el político prudente, o el *buen político*, como legislador tiene por tarea propia generar leyes que conduzcan a la comunidad de libres e iguales hacia el bien, porque dichas leyes *se aplican, se ejercen o funcionan* propiciando un trato de amistad civil entre los ciudadanos y los pobladores. En este caso, la prudencia legisladora no consiste en dar *las mejores leyes posibles en sí mismas*, sino en crear *leyes que sean las mejores porque fácilmente se pueden poner en práctica*, es decir, las mejores leyes son las que pueden mejorar⁴⁶⁹ la vida cotidiana de los gobernados de manera inmediata y próxima. Como ya se ha señalado Ar. juzga fundamental que un político sepa cuál es el mejor gobierno en sí mismo y cuál de ellos es el más posible (pues su propia posibilidad, en cierto modo, determina

⁴⁶⁹ Tanto en el aspecto relacionado con los “bienes materiales” como en la calidad de vida moral (es decir, en la cual se fomenta la vida de la virtud entre los ciudadanos). Ahora bien, al parecer ambos aspectos se encuentran fuertemente vinculados en la vida de la *pólis*, pues, en general, una ciudad con menos diferencias económicas fomenta la amistad cívica (tanto Platón, como Aristóteles, ya afirman que la desigualdad extrema en lo económico fomenta el odio y el despotismo en la vida cívica, además de fomentar las sediciones).

circunstancialmente qué es lo mejor; téngase presente que “lo mejor” en su connotación prudencial se predica de “cada caso”)⁴⁷⁰.

La prudencia política legislativa es *poiética* porque “genera” constituciones, y también es *práctica*, pues su finalidad es poder ser *llevada a ejercicio*; el que la prudencia política legislativa sea *poiética-práctica* permite sostener que en Ar. se expresa que “la cultura” es creación de lo propiamente humano (y viceversa –a partir de la razón-). La característica de los encargados de trabajar con las leyes, en este sentido, es el mismo que el de la prudencia. Las leyes para el *jurisprudente* deben ser parámetros universales de juicio; así las leyes sirven para juzgar y acertar en *las acciones y/o juicios concretos*⁴⁷¹. De ahí que la ley en sí misma sea ciertamente inútil, pues aún en el caso de ser “verdaderamente buena”, la verdad y la bondad de la ley depende, más bien, de quién y cómo la utiliza al llevar a cabo acciones o juicios (o bien, la acción misma del juzgar). La mayor insuficiencia de la ley es, por lo tanto, *ser buena pero inútil para actuar o juzgar*, lo cual, según analogía, se asemeja al incontinente que teniendo “buen juicio” no puede llevarlo a cabo (nuevamente, conviene señalar aquí que *el conocimiento de la ética, como parte de la política, tiene por fin la acción*, cf. EN, 1.3, 1095 a 5-10; por ello se comprende que la prudencia política manifiesta en la legislación se ha de acompañar de la prudencia política “práctica”).

La prudencia política viene a mostrar que hay un criterio colectivo, o comunitario, sobre qué es bueno y qué es malo para el ser humano; la prudencia política, en cierto modo, tiene por fin ser un principio regulador de la acción del individuo en relación con los otros miembros de la comunidad. Recuérdese que ya en la definición del hombre como animal político, el estagirita establece que los seres humanos determinan qué es bueno y qué es malo mediante el *lógos*. En consecuencia, el individuo obtiene sus parámetros de “bien” y de “mal” en la comunidad en la que vive; aunque éstos no son absolutamente necesarios, puesto que en realidad es la participación de los individuos en la comunidad lo que determina lo que se considera como “bueno” o “malo”. De este modo es manifiesto que la prudencia que le compete al

⁴⁷⁰ “(...) es evidente, por tanto, que a la misma ciencia corresponda considerar cuál es la mejor constitución política y qué carácter debe tener de acuerdo con nuestro ideal si ningún factor lo impide, como también cuál es la que mejor puede adaptarse a tal pueblo. (Para muchos, en efecto, será quizás imposible alcanzar la mejor constitución, de suerte que el legislador y el verdadero político no debe ignorar ni cuál es la mejor en absoluto, ni la mejor dentro de las circunstancias)...” (Pol., 4.1, 1288 b 23-28). Aquí se puede observar que inclusive la determinación de “leyes” es claramente universal pues se realiza desde parámetros universales “deseables” bajo el criterio de lo mejor (la excelencia), pero teniendo en cuenta las características concretas y extremas del pueblo al que se gobierna.

⁴⁷¹ Tanto para el que actúa dentro de ciertos parámetros legales, como para el jurisprudente.

individuo y la prudencia política se relacionan, pues el hombre bueno ayuda a que la ciudad sea virtuosa, y a la vez, una ciudad virtuosa ayuda a los individuos a ser buenos (y con ello felices y autárquicos), Ar. afirma que: “Quizá, empero, no sea posible asegurar uno su propio bien sin interesarse en el bien de la familia y en el bien de la ciudad” (EN, 6.8, 1142 a 8-10)

Ahora bien, el que el bien de la acción esté en el ámbito de lo que puede ser de otra manera y, además, la concreción de la acción siempre sea única, hace que el quehacer prudencial sea una racionalidad que determina el ámbito de lo humano-contingente que, como se ha venido diciendo, está abierto a *varias posibles determinaciones*. El que la acción esté en el ámbito de lo que puede ser de diversas maneras, y que en su connotación más importante pueda ser juzgada como “buena” o “mala”, manifiesta que la acción humana está abierta a los contrarios. Así, es sostenible que para el estagirita en la naturaleza humana subyace la posibilidad de la virtud y el vicio, pero que únicamente en el ámbito del carácter, o de la determinación de la acción humana, se concretiza el “bien” o el “mal”.

El que el bien de la acción dependa de la relación entre el individuo y la comunidad expresa la permeabilidad y mutua dependencia de la vida del ser humano y de la comunidad. Si bien el ejercicio de la deliberación “personal” viene a ser el factor determinante de la prudencia moral, ésta se da dentro de parámetros comunitarios sobre qué es bueno y qué es malo (por lo mismo, la prudencia política se relaciona con la prudencia). Ahora bien, el que la deliberación sea el uso racional propio de la prudencia y de la prudencia política parece referirse al *modo* en el que se alcanzan los *buenos fines*, pues la deliberación también puede acertar en cómo alcanzar “malos fines”. Por esto mismo, una vez que Ar. termina de explicar lo propio a la prudencia y a la prudencia política, insiste en el tema de la deliberación como “buena”, es decir, de la “*euboulía*” «ἡ εὐβουλία»⁴⁷².

⁴⁷² A mi juicio abordar los tipos de prudencia, en especial la *prudencia política* y el saber sobre la *prudencia política* como buen juicio universal sobre lo político, problematizarían la coherente relación entre el pensamiento especulativo y el práctico en Aristóteles (que no indistinto) tal como la defiende Aubenque (1999): “En relación con el estudio de la *phronēsis*, Aristóteles examina un cierto número de cualidades que no figuran en la lista de las grandes virtudes dianoéticas (...), pero que no se pueden considerar «virtudes intelectuales menores» (...) En primer lugar llama la atención el carácter empírico de esta enumeración, que no parece obedecer a ningún principio de clasificación y no tener otro interés que proporcionar, en una especie de apéndices, un análisis semántico de nociones íntimamente unidas con *phronēsis* en el uso popular” (p. 170-171). Esta minimización del estudio que realiza Aristóteles me parece inconveniente; me da la impresión de que Aubenque insiste en el intelectualismo práctico de la prudencia. Mi opinión, como se intenta exponer a lo largo del presente trabajo coincide, con respecto de la *prudencia*, con Bodéüs (1993) -quizá porque el análisis del pensador francés se centra más en la

2.5. La "euboulía" «ἡ εὐβουλία», sobre cómo "bien-alcanzar" el verdadero bien.

El nuevo termino indagado, «ἡ εὐβουλία» instiga a considerar que puede haber un uso racional "lógico" en la deliberación que no siempre es prudencial, pero que es exitoso por dilucidar con claridad cuáles son los mejores medios para alcanzar un fin propuesto en una acción determinada.

Nuevamente, esto es muy importante para la interpretación que ofrece esta tesis sobre el pensamiento ético-político del estagirita, porque aunque el libre sea quien delibera con plena capacidad intelectual, no por ello se sigue que el libre sea propiamente el "hombre bueno", o si se prefiere, el prudente (pues para Ar. no hay prudencia sin bondad moral, ni bondad moral sin prudencia –cf., EN, 6.13, 1144 b 32-33-). Como se ha venido insistiendo, el hombre puede llegar a determinarse como "malo" o "vicioso" sin actuar en sentido estricto "contra naturaleza" y, también, llevando a cabo un ejercicio deliberativo "correcto" en cuanto por este proceso racional se eligen los medios adecuados para alcanzar el fin propuesto.

Para Ar. la buena-deliberación, que viene a ser el modo deliberativo de la prudencia y de la prudencia política, no se puede homologar ni con la ciencia, ni con la mera opinión. Con la ciencia es imposible que se homologue porque la ciencia tiene por objeto aquello que es necesario. Ahora bien, tampoco es reducible la buena-deliberación a la opinión porque aunque el ámbito de lo prudencial es el mismo que el de la opinión, se exige que la opinión que surge de una deliberación "plena", se sostenga argumentativamente y sea un juicio "verdadero" (aunque este siempre sea de carácter particular o concreto, pues "la rectitud de la opinión es la verdad" –EN, 6.9, 1142 b 13-). En consecuencia el deliberar, como mero deliberar, tiene por fin "acertar" cómo se puede alcanza un fin propuesto: Así para Ar. se puede distinguir la buena-deliberación

filosofía política de Aristóteles que en la mera ética-: "At the end of this inquiry it is therefore possible to answer categorically the question whether φρονησις, as Aristotle understands it, combines in the same intellectual excellence both prudential or practical knowledge and speculative knowledge of a philosophical sort bearing on the ends the human action. The answer is no. Even Aristotelian prudence infallibly contains a knowledge of the end, this in no way coincides with the knowledge obtained by the theoretical or discursive study like that whose results may be contained in Aristotle's texts. On the other hand, as the *NE* essentially asserts, no discourses teaches the principles of "practical science". Therefore one cannot attribute to the philosopher the intention of supplying in his own arguments (λογοι) a teaching of the sort and would aid the acquisition of prudence in those who are listening to him. From this perspective, one sees, better how and why the disposition which Aristotle call φρονησις also exhibited the pattern of every "practical science". And, by the same token, one must understand that the theoretical inquiry to which the philosopher devotes his energies not only is not the expression of any "practical science", but does not contribute directly to practical science by supplying its conclusions, as such, to function as principles for practical science" (p. 36-37).

del bien-deliberar; por ello se admite que hay un tipo de deliberación que no se dirige a la virtud, y que sin embargo no por ello se deja de considerar como un uso pleno y suficiente de la razón en su función deliberativa. En consecuencia, tanto existen actos buenos como malos que surgen de deliberar correcta o rectamente, pero del bien-deliberar únicamente surgen actos prudentes; así, se podría decir que en *los actos malos se delibera correcta o adecuadamente pero no "buenamente"* a diferencia de *las acciones buenas, en las cuales se deliberan adecuada y "buenamente"*. Para precisar esta diferencia el estagirita establece la equivocidad del término análogo «ἡ ὀρθότης»:

"Puesto que la rectitud «ἡ ὀρθότης» tiene muchos sentidos, es claro que no se trata de cualquiera de ellos, porque el incontinente y el malo alcanzarán con el razonamiento «ἐκ τοῦ λογισμοῦ» lo que se proponen hacer, y, así, habrán deliberado rectamente, pero lo que han logrado es un gran mal; y el haber deliberado rectamente se considera un bien, pues la buena deliberación es rectitud de la deliberación que alcanza un bien «ἡ γὰρ τοιαύτη ὀρθότης βουλῆς εὐβουλία, ἡ ἀγαθοῦ τευκτική» (EN, 6.9, 1142 b 16-23)⁴⁷³

La buena deliberación es “recta” en sentido moral o ético, es decir, únicamente si la acción sobre la que se delibera es buena y contribuye a la virtud. Si bien se podría decir, en cierto modo, que el malo o el astuto deliberan bien, éstos al no llevar a cabo acciones buenas, nunca realizan “buena-deliberación”. Como se puede observar, nuevamente, lo importante para el logro de la acción buena es partir de un “deseo verdaderamente bueno” y emitir un modo “verdadero” para alcanzarlo.

Ahora bien, puesto que para que exista una buena deliberación se implica el modo específico para alcanzar un bien en una acción concreta, Ar. enfatiza el aspecto circunstancial de la buena-deliberación: “la rectitud <de la buena-deliberación> consiste en una conformidad con lo provechoso <conveniente>, tanto respecto al fin, como al modo <cómo> y al tiempo <cuándo>” (EN, 6.9, 1142 b 25-27). En esta cita el énfasis en torno a la contingencia propia de la deliberación, y –por tanto- concerniente a la prudencia y a la prudencia política, es contundente; cómo y cuándo son los términos que evidencian el carácter indiscutiblemente contingente de la acción, esto se entiende, a mi

⁴⁷³ Nuevamente aquí Ar. menciona los posibles errores del silogismo práctico, haciendo ver que se podría llegar a una buena acción, sin deliberar bien; en estos casos no delibera correctamente, ni en torno a la acción buena o mala, pues, en dado, caso se alcanzaría el bien por casualidad (cf., EN, 6.9, 1142 b 16-28).

juicio, especialmente en el cuándo, pues éste indica que esa acción es una en un tiempo específico que no se puede repetir y, por tanto, manifiesta la singularidad de la acción. Hay buena deliberación únicamente cuando se logra el mejor bien posible en la temporalidad concreta de *esa* acción, pues si ésta es buena o virtuosa en sentido excelente no sólo logra el mejor bien, sino, también del mejor modo posible (y esto se refiere al cómo y al cuándo).

Finalmente, el estagirita concluye: “la buena deliberación, será una rectitud conforme a lo conveniente, con relación a un fin cuyo pensamiento verdadero es prudencia” (EN, 6.9, 1142 b 35). En este sentido la prudencia, como la virtud implícita en el hombre bueno o virtuoso, ratifica que en la acción buena se encuentra el “recto deseo” y el “recto uso de la inteligencia o razón”. Ahora bien, recordando que el libre es aquel que tiene de modo pleno la capacidad deliberativa, entonces, se sigue que el libre, como deber, ha de aspirar no sólo a saber deliberar para cómo alcanzar bien cualquier fin, sino cómo lograr los “buenos fines”. Admitiendo esto, el libre es el que tiene en sí mismo la capacidad para determinar su carácter y que, a diferencia de los no libres, puede proponerse a sí mismo la virtud *per se*. El deseo de la virtud y/o de la vida buena, en el caso del libre, se acompaña de una capacidad racional suficiente para determinar cómo y cuándo se ha de alcanzar esta vida. En última instancia la libertad como posesión de sí, según se ha argumentado en la primera parte de esta tesis, se asemeja a la autarquía en la medida en que “la posesión de sí”, característica del libre, se determine en la virtud, pues ésta es la que permite la vida autárquica para sí mismo (y análogamente para la vida de la ciudad con gobierno político, por ser este el propio de hombres libres e iguales).

La racionalidad de la contingencia sería, a mi juicio, el término que comunica que hay un ámbito de “las cosas posibles” que tiene por causa la racionalidad, lo que a su vez determina que únicamente por ésta racionalidad lo contingente deviene en “lo humano”. ***La racionalidad de la contingencia inaugura el ámbito de lo ético, o también se podría decir de lo humano, entendiendo por ello el ámbito indeterminado de la realidad que se determina de un modo u otro mediante las potencias humanas.*** Estas últimas estarán siempre caracterizadas y juzgadas por la “racionalidad”, en cuanto ésta viene a ser la facultad característica del hombre; bien y mal, vicio y virtud son efectos de la acción humana y son predicables exclusivos de “lo humano”.

La prudencia, la prudencia política, junto con la ética y la política, son las virtudes y los saberes más importantes concernientes a “lo humano”. Ar. ya afirma: “Sería absurdo considerar la prudencia o la política como lo más excelente, si el hombre no es lo mejor del cosmos” (EN, 1141 a 21-24), lo cual, hipotéticamente hablando, equivale a la afirmación, *si el hombre es lo mejor del cosmos, entonces no sería absurdo considerar a la prudencia o a la política como lo más excelente*. Sin embargo, teniendo en cuenta que la afirmación original admite que el hombre no es lo más importante, pero admitiendo que la afirmación implica que lo más propio para la vida humana es lo competente a la prudencia y la política, el estudio de la buena deliberación nos regresa al tema más importante en el proyecto de filosofía política de nuestro autor, a saber determinar cuál es la mejor vida posible. Ahora bien, recordando algunas de las reflexiones anteriores, nos queda volver al tema cuál es la vida que le corresponde al libre y cómo la deliberación, en cuanto uso racional, está presente en esta disquisición.

3. *La felicidad en la vida contemplativa: La filosofía primera, saber libre propio de libres.*

Como se puede observar la buena deliberación en sentido estricto viene a ser prudencia o prudencia política, según sea el caso, es decir, prudencia si se refiere a la acción buena de un ser humano y prudencia política si la acción buena tiene repercusiones que afectan directamente sobre la comunidad política. Teniendo en cuenta que la buena deliberación discurre en torno al bien humano parece ser propio del prudente el poder discernir cuál es la vida que hace al hombre más feliz, pues, sin duda esta reflexión es un bien relativo a lo humano. Así, puesto que la felicidad es *la vida del alma conforme a la virtud*, y siendo ésta el hilo conductor entre *Ética nicomaquea* y *Política*, se sigue, como se ha dicho anteriormente, que es posible afirmar que la felicidad proviene tanto de las virtudes intelectuales como de las éticas⁴⁷⁴. En consecuencia, para los intereses de la presente tesis, es importante ver cómo la deliberación es un uso racional que está

⁴⁷⁴ Al respecto apunta Vigo (2006): "sería un error pensar que la problemática referida a la determinación del contenido material de la representación de la vida feliz, situada, como tal, en el plano de la reflexión filosófica sobre la vida práctica, y no primariamente en el plano de la ejecución de la praxis misma vital (...) Por una parte, la filosofía moral, como filosofía práctica que es, tiene ella misma una finalidad práctica, en la medida en que por vía de esclarecimiento cognitivo pretende contribuir a dotar al obrar de una mayor autotransparencia respecto de su propia estructura, su propio objetivo y sus propias motivaciones: no estudiamos qué es la virtud simplemente para saber, sino también, fundamentalmente, para llegar a ser más plenamente virtuosos (cf. EN II 2, 1103 b 26-31.1.11095 a5ss. X 1172 b 3-5; 1179 a 35-b 4)" (p. 395).

presente en ambos tipos de virtud (y, por consecuencia, en la felicidad, sea que ésta proceda de la vida contemplativa o de la vida ética).

Si bien, el que la deliberación sea una actividad implícita en la felicidad que procede de las virtudes es evidente⁴⁷⁵, parece que la deliberación también es propia de las virtudes intelectuales. Esto por dos motivos; primero, porque se delibera sobre la vida intelectual en sí misma como bien, es decir, según Ar. se sopesa si la vida contemplativa es la que puede brindar al hombre la mayor felicidad; segundo, porque se especula sobre cómo alcanzar la verdad ya que ésta es un bien y *es posible* que el hombre llegue a conocimientos verdaderos, pero también a “conocimientos” falsos pretendiendo que éstos sean verdaderos, sobre aquellas cosas que son necesarias (y que son objeto propio de la ciencia). Me explico, se puede decir que hay deliberación en el ámbito de la teoría porque el hombre *puede llegar o no* a conocimientos verdaderos sobre las cosas que de suyo son necesarias, y, por la misma razón, frente a una serie de argumentos “falsos” el ser humano *se puede cuestionar* qué otros argumentos verdaderos puede dar para explicar algo. Es decir, el hombre también delibera al pensar qué otro argumento puede explicar el porqué de algo necesario teniendo en cuenta que la argumentación anterior es inconsistente o insuficiente.

Ahora bien, hay que advertir que en el ámbito de la ciencia en sentido estricto para el estagirita no se puede encontrar con claridad el papel de la deliberación, pues el conocimiento de la ciencia según define Ar. es un *conocimiento necesario sobre las cosas necesarias* y la deliberación sensata es sobre aquellas cosas que *no son necesarias y que están bajo el poder del deliberante*; pero, teniendo en cuenta que el hombre *no siempre* alcanza un conocimiento *verdadero* sobre las cosas necesarias, entonces el que el ser humano alcance o no la verdad de los objetos necesarios parece estar, al igual que la acción moral, en el ámbito *de las cosas posibles que dependen del ser humano*. Es importante señalar que partiendo de lo anterior, la deliberación sería un uso de la razón que antecede el ejercicio propiamente teórico o contemplativo, pero que no se identifica con el mismo (por lo mismo el ejercicio contemplativo de la razón no se puede reducir a la deliberación, ni el denominado uso teórico de la razón al práctico). Me explico, el conocimiento teórico o contemplativo únicamente es algo *posible* porque el ser humano es quien “conoce”, pero el objeto del conocimiento teórico o contemplativo para Ar. es *per se* necesario y no depende del hombre (a diferencia de los asuntos relativos a la ética

⁴⁷⁵ Porque la prudencia es el “buen-deliberar” como se ha visto anteriormente.

y la técnica). En ese sentido, aunque la deliberación no esté del todo ausente en los usos de la razón teórica, tampoco es el uso estricto que se requiere al realizar ciencia. Lo importante, en resumidas cuentas, es que la deliberación es el uso de la razón que rige el ámbito de *lo humano*, y que esto también implica el conocimiento teórico o contemplativo que el hombre alcanza a tener (esto es relevante porque ayuda a comprender que tanto las actividades éticas como las contemplativas o teóricas son *práxis* y tienen que ver con la felicidad).

La deliberación, en este mismo sentido, es el uso de la razón que ayuda a precisar cómo el hombre alcanza la felicidad y en qué consiste ésta; de hecho las reflexiones que enfatizan la perfección de la vida contemplativa por ser la más autárquica son propiamente éticas y proceden de la deliberación. Así, la vida contemplativa es parte de la vida humana porque es elegida mediante la deliberación, aunque sea en sentido estricto; el hombre busca cómo alcanzar la felicidad y la verdad cuando realiza filosofía especulativa porque el filosofar es una actividad *no necesaria* que depende del que la ha elegido como actividad a través de cierta deliberación.

El que la deliberación esté presente al indagar aquello posible que está bajo el poder del hombre, permite distinguir en el saber teórico o científico un ámbito cognitivo y otro ontológico; el conocimiento humano, subrayo **también el de las cosas necesarias, puede ser verdadero o falso**, es decir, también se encuentra dentro de lo que puede ser de diverso modo porque la del hombre es cierta *práxis* (aunque, claro está, no por ello su objeto sea menos necesario). En cierto modo, es por ello que Ar. considera que el conocimiento absoluto de las cosas, del orden del universo, es un saber más propiamente divino e imposible del todo para el hombre; no obstante el ser humano *debe* pretenderlo por ser el conocimiento más perfecto (cf. Met., A, 982 b 20-35). Por esto mismo, la contemplación y la teoría, como se ha enfatizado en capítulos anteriores, son actividades humanas que se han de ordenar a la felicidad.

Lo interesante aquí, para la presente investigación, es que el hombre libre es tal porque puede alcanzar un tipo de vida que va *más allá de las necesidades propias de la subsistencia* y que, según analogía, el llevar a cabo la búsqueda de la sabiduría primera es la actividad que por antonomasia manifiesta que el ser humano busca algo *más allá de las necesidades propias de la subsistencia*. En consecuencia la *Metafísica* al igual

que “la libertad” o “el libre” son categorías humanas que tienen que ver con lo *noble* «*kalós*», que siempre está por encima de lo “necesario” o “lo útil” para la vida humana:

“De suerte que, si filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento, y no por alguna utilidad. Y así lo atestigua lo ocurrido. Pues esta disciplina comenzó a buscarse cuando ya existían casi todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida. Es, pues, evidente que no la buscamos por ninguna utilidad, sino que, así como llamamos *hombre libre* al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única *ciencia libre*, pues ésta sola es para sí misma. Por eso también su posesión podría con justicia ser considerada impropia del hombre. Pues la naturaleza humana es esclava en muchos aspectos; de suerte que, según Simónides, «sólo un dios puede tener este privilegio», aunque es indigno a un varón no buscar la ciencia a él proporcionada. Por consiguiente, si tuviera algún sentido lo que dicen los poetas, y la divinidad fuese por naturaleza envidiosa, aquí parece que se aplicaría principalmente, y serían desdichados todos los que en esto sobresalen, pero ni es posible que la divinidad sea envidiosa (sino que, según el refrán, mienten mucho los poetas), ni debemos pensar que otra ciencia sea más digna de aprecio que ésta. Pues la más divina es también la más digna de aprecio. Y en dos sentidos es tal ella sola: pues será divina entre las ciencias la que tendría a Dios principalmente, y la que verse sobre lo divino. Y ésta sola reúne ambas condiciones; pues Dios les parece a todos ser una de las causas y cierto principio, y tal ciencia puede tenerla o Dios solo o él principalmente. Así, pues, todas las ciencias son más necesarias que ésta; pero mejor, ninguna” (Met., A, 982 b 20-983 a 11. Las negrillas son mías).

Lo más relevante en esta cita para los intereses de la presente investigación es ver la analogía que existe entre el “hombre libre” y la *Metafísica* como “ciencia libre”; sin embargo esta afirmación se comprenderá mejor una vez analizada toda la cita; por el momento baste resaltar que ser libre implica “ser para sí” -es decir, ser fin y no medio-, tanto para el hombre, como para la máxima ciencia que es la sabiduría primera o *Metafísica*.

Ahora bien, en la cita anterior encontramos tres ideas fundamentales. (1) La sabiduría primera busca el conocimiento por sí misma; (2) esta ciencia es libre porque existe para sí misma y no para otra; (3) dicho saber es el mejor porque le corresponde a Dios en sentido estricto. Como se puede observar las tres ideas de algún modo se

relacionan con la categoría de “libertad” tal y como se ha ido analizando a lo largo de esta tesis, en cuanto que ser “libre” se predica (1) de algo que se alcanza cuando se han cubierto las necesidades de la vida, (2) porque el libre es aquel que es fin para sí mismo y (3) porque la excelencia del libre es asemejarse a lo mejor en sí mismo que es Dios para alcanzar, tanto como sea posible para el hombre, la autarquía. Analícense a continuación cada una de estas ideas.

La sabiduría primera busca el conocimiento por sí misma (idea 1). La actividad filosófica, según nuestro autor, es una actividad que únicamente se alcanza cuando se ha logrado cubrir las necesidades propias de la vida, así como lo propio a la utilidad y al ornato de la vida humana. En este pasaje es conveniente reparar que el término de “necesidad” se refiere a las cosas que son indispensables para mantener la vida humana, y que no se debe entender en caso alguno que este saber, el de la sabiduría primera, carezca de necesidad. Es de advertir que aunque el *hombre desea por naturaleza saber*, la inmediatez de la manutención de la vida hace que la búsqueda del saber por sí mismo, y no por utilidad alguna, sea el último en tiempo (esta última noción es la que permite comprender la segunda idea, a saber que dicho saber es libre, esto porque la categoría de “libre” es, como se ha venido diciendo, un logro que manifiesta que el ser humano se “ha liberado” de cierta condición de “esclavo” o “siervo”).

La sabiduría primera es “libre” (idea 2). El que la sabiduría primera sea una “ciencia libre”, según lo expone el texto, se ha de entender según analogía con la definición de “hombre libre”. Por “hombre libre” el estagirita entiende aquel ser humano que es para sí mismo y no para otro; aquí es conveniente recordar que el siervo o esclavo (el “no-libre”) es una posesión y su actividad es instrumental por cuanto su acción se dirige a cubrir las necesidades propias para la manutención de la vida en el ámbito doméstico y, por tanto, su quehacer no tiene por fin directo la perfección del carácter del siervo, a diferencia del libre. En esta misma cita Ar. menciona que la “vida humana es esclava en muchos sentidos” haciendo hincapié en que la *Metafísica* o sabiduría primera es contraria a las tareas que mantienen al ser humano como instrumento y no como fin (tales tareas son las propias del esclavo, aunque pueden ser llevadas a cabo por el libre). Al parecer para Ar., como ya se menciona en *Política*, las actividades como el procurar la alimentación, la seguridad y la reproducción son

instrumentales porque sirven *para* mantener al hombre con vida y no se dirigen, en sentido estricto a la vida buena o a la vida excelente⁴⁷⁶.

En consecuencia, la sabiduría primera está fuera de la esfera de aquello que instrumentaliza al ser humano y, de hecho, parece ser una actividad que permite la “emancipación” de la necesidad ligada a la subsistencia y permite que la razón se dirija a su fin en sí mismo, no de manera instrumental, pues esta ciencia busca el saber por sí mismo, es decir, se aspira a un conocimiento que carece de referencia productiva o *poiética*, pero se dirige a cumplir con el deseo más alto de la capacidad racional, a saber, el conocimiento por sí mismo. Ahora bien, esto que en el hombre es un deseo, como se enuncia al principio de la *Metafísica*, en Dios parece ser actividad, por cuanto según el estagirita *es un saber que más bien le corresponde a Dios y no al hombre, no obstante, y en razón de lo mismo, el varón debe buscarlo porque es el saber más alto en sí mismo* (que es la tercera y última idea).

Finalmente, la tercera idea, a saber, que la *Metafísica* es la mejor ciencia porque se dedica al mejor ser que es Dios, permite comprender, y retomar, el tópico de la felicidad conveniente al ser humano. Si bien es verdad que el saber teórico correspondiente a la sabiduría primera es la actividad con la cual el hombre más se homologa a Dios, no es una actividad que pueda ser alcanzada de manera absoluta por el hombre, es decir, únicamente Dios es capaz de conocerse de manera perfecta a sí mismo (aunque este tema se desarrolle, más bien, en el libro Λ de la *Metafísica*, que en el A, que es el que aquí se aborda). En consecuencia, aunque la actividad teórica que tiene por objeto el conocimiento de Dios es la que “acerca” más al ser humano con Dios, al hombre este saber le corresponde por “aproximación” y no como “*acto puro*”; pues sólo Dios tiene el conocimiento de sí mismo de manera perfecta. A causa de esto, la felicidad que proporciona la vida contemplativa o teórica debe entenderse de manera armónica con la exigencia ética que se ha de proponer el varón excelente (para éste no bastaría proponerse la virtud teórica, sino además de ésta, parece que debe pretender, también, la virtud ética como se ha afirmado con anterioridad).

Las tres ideas analizadas vienen a afirmar que la sabiduría primera o el saber filosófico sobre lo divino es una actividad libre porque no es un medio para otra cosa, es

⁴⁷⁶ Es interesante esto porque dichas actividades “soportan” la actividad libre (y por tanto la filosófica). La vida libre rebasa el nivel de subsistencia porque se corresponde a un estado de conciencia en el cual el hombre se sabe a sí autárquico, y se propone el tipo de vida y de carácter que quiere tener para sí mismo y para los demás.

decir, es fin para sí misma, propia de los hombres libres, o sea, de aquellos que son para sí mismos. Mientras lo propio de las actividades serviles es ser meramente instrumentales, el desarrollo de la filosofía es un quehacer libre; pues, según la concepción del estagirita, el conocimiento de lo divino es una actividad que aunque le compete de manera absoluta a Dios, es deseada por los hombres libres, en cuanto que aspiran a aquello que es fin en sí mismo. Si bien el que el hombre *desea por naturaleza saber* se predica de todo ser humano, el que éste se dedique a la sabiduría primera implica que éste es libre, pues su saber, o sea su “filosofar”, es fin en sí mismo (por ello también la metafísica es denominada como “ciencia libre”).

El que el hombre libre, siendo para sí mismo y no para otro porque tiene plena capacidad deliberativa, sea capaz de dedicarse a la filosofía, manifiesta que dicho ser humano ha alcanzado un nivel suficiente de autarquía, y que utiliza ésta para sí mismo⁴⁷⁷. La semejanza entre la felicidad y la autarquía, que aparece en EN, indica que la felicidad responde a un estado donde hay bienes que posee el hombre a manera de fines de tal modo que “ha cesado” de ser *necesitante* (es por ello que el libre es aquel que debe estar *liberado de las necesidades propias para la subsistencia* y, también, el que tiene tiempo para sí mismo). El carácter autárquico de aquel que se dedica a la filosofía estriba en que se encuentra “libre” para pensar; en un primer término, como se ha venido diciendo, porque tiene cubiertos los bienes necesarios para la subsistencia y, en segundo término, porque puede elegir pensar libremente. La actividad filosófica como fin responde a la búsqueda de la verdad a manera de fin y no de medio; es decir no se busca la verdad para otra cosa, sino que se busca la verdad por sí misma y el conocimiento de ésta viene a ser un bien en sí mismo (valga la redundancia). Es por ello que el objeto propio de este tipo de conocimiento es el “bien en sí mismo”, es decir, Dios. Dios viene a ser un objeto importante aquí porque, según Ar., únicamente Él se conoce a sí mismo, es acto puro e inteligencia que se intelige a sí de manera absoluta; en ese sentido Dios se basta a sí mismo, no es *necesitante* y no carece de perfección

⁴⁷⁷ Esta autarquía, característica de la ciudad –como organización comunitaria- y plenificada de modo específico por la actividad filosófica, parece ser una cuestión comunitaria que, a la vez, es propia de cada uno de los miembros de la *pólis*. En consecuencia la actividad filosófica parece sólo posible en la medida en que la *comunidad de libres* es reconocida como tal. Riedel (1976) alcanza a ver en la filosofía política aristotélica un claro antecedente para evidenciar que las condiciones políticas y las creencias sociales son el marco para llevar a cabo el ejercicio filosófico. En ese mismo sentido el autor se encuentra cercano a la tesis que se sostiene en este texto, a saber, que la actividad filosófica es una acción que depende de la determinación cualitativa de “lo político” donde se lleva a cabo filosofía: «“filosofía política” significa – desde Aristóteles- la ciencia de la *pólis*: “política” en tanto disciplina básica de la “ciencia de la vida humana”. La filosofía política es la aplicación de los métodos del pensamiento filosófico a aquella forma de vida de la que surge la propia filosofía” (p. 15).

alguna: Dios es, por tanto, fin absolutamente logrado como “actividad pensante que se piensa a sí mismo”, y por ello mismo es máximamente feliz, autárquico y, de modo implícito libre (esto es porque es el único ser que en cuanto se basta a sí mismo es para sí siempre fin, sin necesitar de medio alguno).

El que la vida de Dios, para Ar., sea siempre feliz y autárquica, hace que el estudio de lo divino asemeje al hombre con Dios; es por ello que la filosofía, según nuestro autor, ayuda al hombre a ser autárquico y feliz. Es precisamente por esto último que *la filosofía es la actividad libre de los libres por excelencia*, pues es la actividad que *per se* viene a ser la más autárquica. El quehacer filosófico es el más autárquico porque no depende de otra actividad y en sí mismo es un fin y, también, porque en esta actividad se rebasa, aunque se asuma, el nivel de libertad política donde los seres humanos se relacionan con los demás a modo de conciudadanos (teniendo la autarquía como un cierto fin en común, tanto para el ciudadano, como para la ciudad).

Si bien la filosofía depende eminentemente del ámbito político, su quehacer rebasa los fines políticos y, al mismo tiempo, expande el campo de capacidades que puede desarrollar el ser humano, particularmente las intelectuales (y, por lo tanto, también, “las éticas”). Al respecto, el propio Aristóteles comenta que en Egipto es donde primero se desarrollaron las matemáticas, uno de los saberes especulativos, porque ahí comenzó la casta sacerdotal a tener tiempo libre (cf. *Met.*, A, 1, 981 b 20-25); sin embargo el quehacer filosófico no se desarrolla ahí, sino en Grecia⁴⁷⁸. Al

⁴⁷⁸ Aristóteles expresa con claridad que la “excelencia” de los griegos es superior a los bárbaros, por lo tanto, la noción de “virtud” o de logro de la excelencia (*aretē*) se convoca desde la comunidad, que en este caso es la *pólis* griega. La condicionalidad de la “virtud” es dinámica, contingente y temporal. Aunque se puede replicar que en esta “superioridad” hay un punto de vista de pretensión soberbia, a lo cual se le podría denominar “occidentalismo”, no negaré la superioridad de la *pólis* griega desde un simplismo culturalista. Sostengo que en efecto se puede hablar de una “cultura superior” con respecto de “otra”, pero siempre en términos dialógicos, no propiamente ontológicos; por lo tanto dicha “hegemonía” también estaría postulada desde la relatividad propia de la deliberación y del pensar. Esta postura sobre el pensamiento del estagirita, juzgo, es la que ha desarrollado Carlos Thiebau (1988) en oposición a la de MacIntyre: “Cabe hacer una apropiación de esa ética [hablando de la *Ética* aristotélica], que elimine o desconsidere radicalmente sus rasgos ontológicos o naturalistas e interprete la teoría del bien –el criterio normativo de la elección moral- a partir de la teoría de la acción” (p. 7) (los corchetes son míos); esta postura se opone a la de MacIntyre (1987) quien sostiene que en Aristóteles hay una comprensión de lo que es bueno en sí mismo (cf. p. 189-191). Aunque Aubenque (1999) intenta vincular la virtud de la *phronēsis* desde la fundamentación metafísica, lo hace desde el *ser accidental*, es decir él señala, adecuadamente, que inclusive el azar está vinculado al orden teleológico; pero por otro lado la acción prudencial, aunque es inteligente, en tanto vinculada a lo concreto requiere *no* entrar en un orden teleológico preestablecido. Aubenque considera que en tanto que la prudencia, como virtud ética por excelencia, es intelectual, se refuerza la perspectiva metafísica; de este modo el francés considera que en Aristóteles no hay propiamente resquebrajamiento en su sistema metafísico, sino -desde una postura más cercana a Platón-, una *escisión en la razón*, que propone un nuevo *intelectualismo práctico* (cf., p. 165); la necesidad así no cede propiamente en Aubenque (1999) sino que, digámoslo así, acepta a un hombre

parecer la actividad filosófica, en cuanto libre, requiere de tiempo libre, pero, también, de un espacio donde sea posible la deliberación o el filosofar sobre cualquier fenómeno dentro de lo que se denomina “realidad”. La filosofía “libera” al ser humano del límite de “subsistencia” propia de los animales y, también, de su propia “realidad” en cuanto que es capaz de cuestionarse la misma y transformarla críticamente, esto es, a partir del pensamiento; son los filósofos los primeros en cuestionar la veracidad de los mitos y, también, los diversos argumentos que intentan dar explicación de los fenómenos cósmicos.

La filosofía viene a ser así, según se implica en el pensamiento aristotélico, el quehacer libre por excelencia que, obviamente, sólo puede ser llevado a cabo por los libres. Pero regresando al tema de la felicidad surge la pregunta ¿en qué sentido este quehacer filosófico es “contemplativo” y en qué sentido es “ético”? Pues como se ha expuesto anteriormente la felicidad es definida como la vida del alma conforme a la virtud, y ésta puede ser tanto *dianoética* como ética. Para algunos esta última reflexión parece implicar que la mayor felicidad es la vida contemplativa y no la ética (puesto que la filosofía primera es la ciencia libre propia de los libres); sin embargo, en este mismo sentido el filosofar sobre la acción humana también es una actividad competente a *diánoia* y su fin va más allá de lo meramente cognitivo-epistémico, pues dicho saber no se propone simplemente conocer cuál es el bien para el hombre, sino en *actuar bien* e irse determinando como un hombre virtuoso. En consecuencia con esto, el pensamiento filosófico concerniente a la ética es “fin” en sí mismo porque es parte verdadera de la virtud del hombre bueno, y esto en la misma “medida” o “intensidad” en que las verdades epistémicas son conocidas por el hombre. De hecho la autarquía implícita en la felicidad se refiere a cierta estabilidad en la vida del hombre, en cuanto éste posee

imperfecto que aunque *quiere* hacer el bien no siempre lo logra: “El hombre de juicio sabe que la ciencia puede volverse inhumana cuando, queriendo ser rigurosa, pretende imponer sus determinaciones a un mundo que quizá no esté hecho para acogerlas. Al rigor de la ciencia, que puede ser violencia, lo equitativo opone la indulgencia del juicio. Intelectualismo todavía, puesto que hace falta «inteligencia» para comprender y juzgar; pero intelectualismo que escapa a la presunción del saber [...] A este «saber» humano, humano por sus límites, pero humano también por su atención al hombre, el pensamiento griego tradicional le había reconocido siempre un valor moral, que Aristóteles no evoca más que *in fine* y como lamentándolo” (p. 173-174). Desde este estudio se pretende exponer cómo el *quid* de la acción humana tiene que ver más con el *deseo* como principio de la acción que con un estado de *carencia* humana desde el *saber universal*; en este punto encuentro la perspectiva de Aubenque más cerca de cierta “comprensión cristiana” del hombre, que de la antigua Grecia, me da la impresión de que se intenta decir que este conocimiento es “humilde”. En la presente exposición se expone que lo definitorio de la prudencia no es *conocer* el bien *sino aplicar* dicho conocimiento a la *práxis*; y, por tanto, considero que la acción humana en la *pólis* es “la realidad” que no se alcanza a comprender con acierto desde las categorías metafísicas aristotélicas.

“bienes” a maneras de fines que en sí mismos proporcionan la felicidad; y tan innegable es que hay estabilidad en la determinación del carácter que, según el estagirita, hay más continuidad en los hábitos éticos que en el conocimiento epistémico:

“En ninguna de las obras humanas encontraremos una firmeza comparable a la que tiene los actos virtuosos, más estables aún, por lo que puede verse, que nuestro conocimiento de las ciencias particulares. Y de los actos de virtud los más valiosos son también los más duraderos, toda vez que en ellos pasan su vida los dichosos con mayor aplicación y continuidad, siendo ello, al parecer, la causa de que no pueda darse olvido con respecto a tales actos. Por lo tanto, eso que ahora buscamos, la estabilidad, de cierto se encontrará en el hombre feliz, que será tal por toda su vida” (EN, 1.10, 1100 b 10-17).

En consecuencia, la felicidad del hombre se alcanza de manera plena en la medida en que éste alcanza “bienes verdaderos” a manera de fines; a la posesión humana permanente de estos bienes se les denomina virtudes, sean éstas de tipo intelectual o moral. A mi entender Ar., aunque admite que la vida contemplativa se asemeja más a la vida de Dios, considera que hay una mayor permanencia en los actos buenos y el carácter virtuoso del hombre⁴⁷⁹, porque es precisamente de este modo como el ser

⁴⁷⁹ Es interesante que el conocimiento de Dios es el más alto; esto quiere decir que para Aristóteles la jerarquía del conocimiento viene dada por los objetos del mismo conocimiento. No obstante no por ello se pueda decir que el conocimiento de Dios supla en modo alguno la necesidad de las virtudes éticas, ni el papel que éstas juegan para el logro de la felicidad humana (pues tanto la virtud ética como la intelectual parecen ser suficientes para que el hombre pueda alcanzar, aunque sea periódicamente la felicidad). Riedel (1976) hace una interesante reflexión al respecto: “Esta diferencia de ámbitos de objetos responde al diferente carácter de movimiento de los objetos “naturales” y de los provocados por el hombre. Mientras que el principio del movimiento de los objetos de la naturaleza es inmanente, en las “obras” producidas por las acción este principio se encuentra fuera de ellas, en la “intención del actor (προαίρεσις); uno podría también decir: en la elección de posibilidades opuestas de acción o, expresado modernamente: en la “libertad” humana. En esta producción del mundo humano-social a partir de la “libertad”, Aristóteles no ve ventaja alguna, sino, precisamente, la deficiencia de la filosofía práctica, es decir la dependencia y mutabilidad de sus objetos que no permiten ningún saber seguro. Este es el punto donde se ve claramente que Aristóteles no obtiene sus criterios de la distinción a partir de un análisis desprejuiciado de la estructura de las ciencias, sino a partir del prejuicio ontológico de la “objetividad” de sus objetos” (p. 101-102).

Ahora bien, aunque es indudable que en Aristóteles la comprensión cosmológica-griega juega un papel protagónico, es claro para Ar. que la vida humana, y su contingencia propia, es más cercana a lo divino que el devenir natural de los seres físicos naturales. Por ello difiero de Riedel, pues no alcanzo a ver que Ar. menosprecie la verdad propia de lo humano; de hecho, me parece que, por el contrario, la postura Aristotélica tiene una profunda preocupación de tornar el ámbito de lo *dóxa* de la acción algo argumentable y verdadero (en su misma mutabilidad). Aunado a lo anterior el hombre como animal sublunar racional parece estar llamado a una comprensión-libre sobre el cosmos, de ahí que pueda decidir dedicarse a la actividad filosófica, y esté por encima de los demás seres sublunares; lo que es verdad, intentando comprender el porqué de la afirmación de Riedel es que juzgar, como se ha dicho, al hombre como el único animal facultad natural lo pueda alejar de su fin natural hace difícil determinar con precisión cuál es el lugar del ser humano dentro de la cosmología aristotélica. El punto de vista de Clark (1975) parece ser más precisa al analizar el tema de la felicidad en Aristóteles, haciendo hincapié, en que aunque queda claro que la actividad más alta que puede realizar el ser humano es el conocimiento de Dios

humano tiene dominio y posesión de sí (hasta cierto punto el conocimiento epistémico, en la mayoría de los casos, no tiene por objeto propio al hombre, no obstante los conocimientos teóricos, como virtudes intelectuales, son buenos para el individuo).

La virtud moral y el carácter vienen a ser la manifestación de que *hay hombre libre*, de que las acciones pasan de su temporalidad inmediata a una temporalidad mediata propia del carácter del ser humano. En Ar. es claro que a pesar de que el hombre aspire a ser como Dios, no puede identificarse con Él; Dios es para sí mismo, es decir, libre, porque su modo de autposesión es ser pleno conocimiento de sí mismo como “inteligencia inteliéndose” de manera eterna. A diferencia de Dios, el hombre se posee a sí, sobre todo, al ser principio y fin de su carácter; esto por dos motivos: (1) Porque si un hombre no tiene virtudes éticas, aunque posea virtudes *dianoéticas*, no es libre en sentido pleno porque las acciones malas y el carácter vicioso instrumentalizan al agente de la acción (aunque pueden venir del libre, en tanto éste puede elegir las por sí mismo, aún teniendo capacidad deliberativa plena), y, (2) porque el conocimiento de Dios sólo le compete al hombre de manera parcial o “aproximativa”. En consecuencia, como se ha dicho anteriormente, la felicidad del hombre, la actividad del alma conforme con la virtud, ha de procurar tanto las virtudes éticas como las *dianoéticas*.

La cuestión en última instancia sobre cuál vida es superior conduce más bien a una coyuntura entre las virtudes intelectuales y teóricas que a una contraposición entre las mismas; como bien observa Kenny (1992) la categoría de libertad como contemplación debe ser inclusiva con la vida ética-política del ser humano, pues ella por sí misma no es capaz de brindar los bienes propios de la vida humana⁴⁸⁰. Esto mismo se ha discutido anteriormente con detenimiento bajo las mismas premisas, haciendo hincapié que para Ar. el conocimiento teórico es *práxis* y que no se debe menospreciar

(cf. p. 158-160), no hay una respuesta definitiva sobre qué tipo de felicidad, es decir, la vida del alma conforme con la virtud ética o dianoética, es más característica del ser humano: “Aristotle has no conclusive argument, least of all any speciously deductive one, to compel us to make ourselves in the Aristotelian mode. He has some argument to show that it is which is most natural to men. In so far as it is the divine element which enables us to live and act humanly together it is the divine which makes us men (...) That elementary by which we are human, almost human, is therefore most especially ourselves (NE, X, 1178 a 4)” (p. 161-162).

⁴⁸⁰ “happiness is inclusive in that it includes more than one component: contemplation all by itself cannot be identical with happiness, even happiness of this sort. But while inclusive, it is not comprehensive: it does not contain all goods, and it can be improved by the addition of extra goods” p. 27. De la misma opinión es Dunne (1993): “A life uninterrupted contemplation that is not inconvenienced even by having to secure the conditions of its own continued existence is life for a god but not for a human being. For a human being, even if we accept that the highest happiness consist in contemplation and (a different proposition) that all our striving should ultimately be toward this height, still for a human being, to order one’s life in such a way that falls not to theoretic reason itself but rather to *phronesis*. Given that, for Aristotle, the life of contemplation is self-justifying.” (p. 241-242).

la felicidad que se alcanza con las virtudes morales, pues la autarquía también se logra *junto con otros hombres*:

La misma conclusión parece resultar de la consideración de la autarquía que es propia de la felicidad, porque el bien final, en la opinión común, debe bastarse a sí mismo. Más lo autosuficiente, lo entendemos con referencia, no sólo a un hombre sólo que viva una vida solitaria, sino a sus padres, hijos, mujer y en general amigos y conciudadanos, puesto que por su naturaleza el hombre es algo que pertenece a la ciudad «ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος» (EN, 1.7, 1097 b 7-12)

La autarquía, como término aglutinante que comunica “auto-gobierno”, se predicaba ya en *Política* de la comunidad específicamente política, como el modo de existir de la *pólis* que se alcanza cuando ésta ha cubierto las necesidades propias de la subsistencia y se plantea la búsqueda del bien-vivir (por encima del mero vivir). De igual modo, el hombre autárquico, debe tener los bienes que necesita para la subsistencia, y se dedica a la búsqueda de lo noble «*kalós*». Al parecer la vida excelente se refiere en primera instancia a la vida en búsqueda de lo bello y bueno junto con los otros, como es propio de la vida política; y en segundo lugar a la actividad filosófica que permite la vida política. La comunidad política que busca cubrir las necesidades correspondientes, para poder dedicarse al ejercicio de los libres como libres, creando espacios de deliberación para que los hombres se puedan determinar a sí mismos eligiendo lo que son y sus actividades propias, permite comprender que la búsqueda de la buena-vida, es generar ciudadanos autárquicos.

Como indica el pasaje, la autarquía se puede predicar (1) del hombre que lleva a cabo una vida solitaria, (2) de aquel que es autárquico conviviendo con la familia y (3) de la autarquía del hombre en convivencia con sus conciudadanos. Ahora bien, si la *Metafísica* o sabiduría primera, es la ciencia libre, es decir, el conocimiento que se busca en mayor plenitud por sí mismo, y, por tanto, únicamente puede ser llevada a cabo por libres, se sigue que la *Metafísica*, sin duda, ayuda a la autarquía. Para algunos esto debe interpretarse bajo la creencia de que únicamente la tarea filosófica, al poder ser llevada a cabo por el hombre solo, se puede referir a la vida más autárquica. Sin embargo, los hechos mismos conducen a reparar en que tampoco la filosofía la realiza el hombre del todo solo; si bien es cierto que se puede filosofar en soledad, dicha actividad es posible gracias al lenguaje adquirido en la comunidad y, además, el quehacer filosófico, suele acompañarse de un diálogo con otros que llevan a cabo la misma tarea,

sea como “colegas” o “como alumnos”. De ahí que aunque la autarquía propia de la filosofía sea ciertamente “meta-política”, por no tener sus límites en la búsqueda específica del bien de la *pólis*, no sea en momento alguno “apolítica”; antes bien, los hechos evidencian que la tarea filosófica y su desarrollo también depende de que la comunidad en la cual se lleva a cabo el filosofar vea a éste como un bien para aquel que filosofa, para los que participan de dicho filosofar y para la comunidad en tanto que al permitir y fomentar la filosofía se ratifica a sí misma como una comunidad de libres (pues el pertenecerse a sí mismo, como individuo y como comunidad depende siempre del uso de la deliberación y, por tanto, de la capacidad que tiene el hombre de sopesar continuamente los bienes hacia los cuales se dirige y finalmente elige).

Así, la filosofía como actividad libre propia de libres ratifica la autoposición, la autarquía y la capacidad creativa de la razón como “creadora de realidad humana” (manifiesta tanto en el carácter del individuo, como en el modo de ser de la *pólis*). Como se ha venido diciendo la razón, particularmente en su uso deliberativo, es la capacidad que permite determinar cierta parte de la realidad indeterminada como *humana*, y más aún, es capaz de hacerlo en términos de excelencia. Es el espacio de *lo posible*, de lo contingente, lo que permite que la razón determine las cosas y se cuestione constantemente sobre la vida buena y la vida excelente, que al parecer, sólo puede ser la correspondiente a la vida del “libre” que actúa en conformidad con la “razón”; así la excelencia humana no es más que el logro del mejor bien determinado por la razón desde el ámbito de lo contingente.

Conclusiones finales

Las conclusiones de la presente investigación se derivan del análisis del concepto “*eleuthería*” en *La Política* de Aristóteles. La tesis, pues, consistió en:

(1) realizar un análisis exhaustivo del término *eleuthería* en *Política*, argumentando que “libertad” se refiere a una cualidad que implica el uso pleno de la razón, particularmente como deliberación, pensamiento y razón arquitectónica o constructora «*lógos arkhitéktōn*»;

(2) analizar la libertad como deliberación desde textos *fuera* de *Política*, explicando su fundamento en la razón como una facultad abierta a contrarios en *Metafísica* Θ, y abordando lo propio de la acción humana, especialmente en *Ética nicomaquea*⁴⁸¹ -lo cual, además, permite comprender mejor el vínculo entre esta obra y *Política*- y

(3) sostener que la categoría “libertad” es el concepto antropológico más complejo, y problemático, que alcanza a desarrollar Aristóteles.

Ahora bien, debido a que las conclusiones se han derivado de diversas fuentes y modos de reflexionar sobre la categoría “libertad” como la propone Aristóteles, me ha parecido conveniente agrupar las conclusiones de la presente investigación a partir de los cuatro puntos anteriores.

(1) Al realizar el análisis exhaustivo del término *eleuthería* en *Política* se ha concluido que:

- a. Sí existe la categoría *libertad* en *Política*, y es un concepto fundamental en dicha obra.

Aunque la categoría “libertad” se considera más bien moderna, “*eleuthería*” aparece en todos y cada uno de los libros de *Política*. “Libertad”, pues, se torna una categoría fundamental en *Política* cuando se subraya que la noción de “comunidad política” se define porque hay hombres que siendo *libres e iguales* conforman una comunidad -Pol., 1.2, 1255 b 16-22. La libertad es la característica definitoria del modelo de gobierno de la *pólis* griega antigua. Me parece posible decir que sin el concepto de “libertad” el estagirita no podría distinguir la *pólis* de los diversos tipos de comunidad con precisión. Según Aristóteles, únicamente la comunidad política es la de hombres libres e iguales; la *pólis*, a diferencia de los otros tipos de comunidad humana, lleva una vida autárquica

⁴⁸¹Aunque también se aborda el capítulo 9 de *Sobre la interpretación* por dedicarse al estudio de la deliberación.

y tiene por fin la *vida buena* -Pol., 1.1, 1252 b 28-1253 a 25. Al parecer una comunidad donde los hombres se reconozcan como libres, es decir, suficientemente racionales para deliberar y elegir, es política; en consecuencia ser libre implica saber reflexionar sobre diversas posibilidades encaminándose a encontrar en qué consiste y cómo se puede lograr el mejor tipo de vida⁴⁸².

“Libertad” es una categoría que, ya sea aplicada a la vida del hombre específico, ya sea predicada de la comunidad, tiene que ver con auto-gobierno, auto-poseción y con la capacidad racional mediante la cual el ser humano supera el ámbito de la subsistencia⁴⁸³, para pasar al de lo *determinado por deliberación y elección* (que suele corresponderse con la búsqueda de la vida buena e idealmente con la vida excelente). No obstante lo anterior, la ausencia de una reflexión específica en torno a *eleuthería*, ha obligado a indagar en *Política* qué entiende Aristóteles por *eleuthería*, a partir del análisis de todas y cada una de los pasajes donde aparece dicho término en la mencionada obra.

- b. “*Eleuthería*” se ha de entender como una categoría antropológica última que aunque se fundamenta en la naturaleza, se capacita mediante la educación y únicamente se ejerce propiamente dentro de la vida ciudadana (y, en su caso, más allá de esta última, particularmente en la vida filosófica).

Si bien *eleuthería* es considerada como una capacidad racional que se establece por la naturaleza y, por ende, tiene en nuestro autor una connotación innegablemente innata, se ha de admitir que al indagar lo propio de *eleuthería* se observa una preocupación importante porque el libre sea educado como tal. Así, aunque un hombre haya nacido para ser libre puede “perder” dicha característica (cf. Pol., 8.2, 1337 b 4-13; PI, cap. III, 2.3); además, un hombre libre adulto puede comportarse como un esclavo (conducta que debe ser castigada por la comunidad (cf., Pol., 7.15, 1336 a 40-1336 b 14; PI, cap. III, 2.2). En consecuencia, el que la libertad sea una característica innata, que se refiere a que los hombres nacen con una capacidad para deliberar de manera suficiente, debe ser

⁴⁸² Es por ello que cualquier reflexión filosófica es libre; la filosofía que se pregunta en qué consiste la verdadera felicidad (es decir, aquella que indaga sobre las cosas humanas), tanto como la filosofía que se pregunta por los principios y causas de todos los seres.

⁴⁸³ Recuérdese que por ello Aristóteles menciona en *Metafísica* que la vida humana es esclava en muchas ocasiones (cf. Met. A, 2, 982 25-30), refiriéndose a lo que el hombre requiere para conservar la vida; en cambio la vida humana se torna libre cuando sus acciones ya no se guían por la mera subsistencia sino que se proponen por fin la vida buena o excelente.

avalado por la comunidad en la que el libre vive y, por tanto, “libertad” es también una categoría eminentemente cultural.

Ahora bien, al afirmar que *eleuthería* es una característica natural-cultural, es importante tener presente que para Ar. lo natural no se opone a lo cultural. En dado caso, hay que entender que la excelencia de lo natural en el hombre, a saber la razón arquitectónica, coincide con la excelencia de lo cultural, a saber alcanzar la vida excelente (pues para alcanzar la vida excelente es necesario determinar, mediante el buen discernimiento, en qué consiste y cómo se logra tal tipo de vida –que es *excelente* por conducir a la verdadera felicidad).

En consecuencia, en Ar. se puede distinguir diversos grados o tipos de libertad, aunque la libertad primigeniamente sea la innata y todos los tipos o, si se prefiere, grados de libertad, se fundamenten en ésta. Según el estagirita los hombres *nacen* con una aptitud suficiente para pensar discursivamente y deliberar; en consecuencia, los hombres, de no nacer así, son *naturalmente esclavos* y deben regir su acción mediante la obediencia y no por su propio pensamiento discursivo y elección. El hombre nace libre cuando innatamente tiene una capacidad suficiente para deliberar y actuar a partir de su pensamiento y elección. La libertad de ejercicio es una libertad que depende de la innata, se fortalece en la educación y permite que el hombre se pertenezca a sí mismo siendo él mismo el principio de su carácter; por ende, esta libertad es restrictiva, no se aplica a todos los hombres, y es una libertad-política-personal. Ahora bien, cuando el hombre tiene esta última libertad, dispone del tiempo de ocio indispensable para ejercer el poder como ciudadano, y tiene parte en el poder gubernamental de la *pólis*, entonces el libre hace más plena su libertad. Esto, porque su deliberación alcanza a determinar la cualidad de su ciudad; esta libertad se podría entender como una libertad-política-personal-ciudadana. Finalmente, cuando el hombre libre elige dedicarse a la filosofía, porque la comunidad ha llegado a ser autárquica y puede usar su tiempo libre para conocer el porqué de las cosas, entonces la libertad se hace más plena aún porque se dirige de manera directa a la búsqueda de lo *kalós* en el orden de lo intelectual. Por ello, la libertad propia de la filosofía requiere de los otros tipos de libertad, pero es, al menos en cierto modo, meta-política pues el que puede elegir dedicarse a la filosofía debe ser dueño de sí mismo, participar en cierto modo del poder que determina la cualidad de la *pólis* en la que vive y, también, disponer de su ocio para indagar sobre los principios y las causas de las cosas.

Añádase a lo anterior que cada una de estas libertades se combina con la libertad como un estado virtuoso del alma (implicando que los hombres viciosos son, al menos en cierto modo, esclavos). El hombre virtuoso-libre actúa con más libertad, pues en cuanto que templado, valiente, prudente y justo, puede ser más dueño de sí mismo en comparación con el vicioso. Inclusive la actividad filosófica, que se desarrolla a partir de lo que he denominado libertad meta-política, puede ser motivo de vicio, pues también se puede indagar filosóficamente de manera servil sobre ciertos tópicos, ya sea porque se investiga algo que de suyo no tiene sentido, o bien, porque se busca el saber como medio y no como fin, v. g. buscando saber para complacer o impactar a los demás (cf. Pol., 8.2, 1337 b 15-22). En consecuencia, la libertad se predica de:

- (i) los que nacen con la aptitud para ser libres (es decir de aquellos que nacen con una razón suficiente para pensar y deliberar);
- (ii) los que naciendo libres son educados como libres y no ven restringida su capacidad de auto-posesión mediante el cultivo de su pensar y deliberar;
- (iii) los que ejercen su libertad en la edad adulta y son capaces de determinar su carácter a partir de sus acciones deliberadas y elegidas. Éstos ya se autoposeen y se dividen en:
 - i. libres virtuosos: aquellos que se han determinado hacia la vida buena o excelente a partir de sus acciones buenas.
 - ii. libres viciosos: aquellos que teniendo la capacidad intelectual, pensamiento y deliberación, de manera suficiente, han elegido los bienes menores en contraposición con los bienes mayores con pleno conocimiento de causa (y así, aunque son libres según su capacidad, se van haciendo esclavos de sus vicios).
- (iv) los que ejercen su libertad como ciudadanía determinando la cualidad de la ciudad en la cual viven (lo cual tiene evidentes repercusiones en la determinación de su carácter). Entre éstos están:
 - i. el , es decir, aquel ciudadano que es “bueno” por cuanto cumple con las tareas que le corresponden, las cuáles varían dependiendo de la constitución de la ciudad en la cual el libre viva (esto implica que el

libre, por oposición, puede ser un ciudadano frívolo que no cumpla con sus obligaciones cívicas).

- ii. el *polítēs agathós*, o sea, aquel ciudadano que es además idéntico al *anēr agathós*, lo cual, según Ar., únicamente ocurre en la ciudad ideal. Aunque la identidad entre el buen ciudadano y el hombre bueno es requisito para cualquier ciudad, pues para poder gobernar de manera política se ha de conocer el mejor bien posible y elegirlo (cf. Pol., 3.1-3.3; PI, cap. II, 2.2.2).

- (v) El que al optar por la vida libre elige llevar a cabo filosofía, pues de este modo la libertad parece alcanzar un nivel de autarquía que únicamente es posible dedicándose a la investigación de los primeros principios y las causas de las cosas. Ahora bien, por lo arriba mencionado parece que este tipo de libertad en Aristóteles es posible únicamente en la medida en que (a) se nace libre, (b) se es educado para ser libre, (c) se vive en una comunidad que fomente y estime como un bien dedicarse a la filosofía y (d) si se dispone de tiempo libre y se elige dedicarlo a llevar a cabo indagaciones filosóficas. De ahí, que la filosofía sea la actividad libre por excelencia, que únicamente puede llevarse a cabo por aquellos que son libres.

Aunado a lo anterior, los textos de *Política* implicarían que hay algunos que creen ser libres y no lo son, o bien, que hay algunos que son reconocidos políticamente como libres, pero que no lo son realmente. Éstos se caracterizan por: (a) No tener una capacidad intelectual suficiente, *diánoia* y *boulē*, para determinar su carácter ni la cualidad de la ciudad en la que viven (en éstos su verdadera virtud sería la obediencia y dejarse mandar por los verdaderamente libres); o bien, a pesar de haber nacido con una capacidad suficiente para ser libre, no serlo por perder dicha determinación innata, esto por no haber recibido una educación que le permitiera usarla. (b) Tener una idea equivocada de lo que es la libertad, entendiéndola no como el poder para determinar el carácter propio y el modo de ser de la ciudad en la que se vive, sino reduciéndola a una capacidad según la cual *cada quien pueda hacer lo que quiera* (los libres que así piensan, sostienen que al no ser posesión de otro, pueden hacer lo que quieren; sin embargo, el hombre que *quiere* hacer lo peor

en contraposición con lo mejor, particularmente sin razonamiento alguno, más bien es un esclavo, al cual le correspondería más bien obedecer –pues su actuar no es propiamente electivo).

Como se puede observar, “libertad” en Aristóteles es un concepto complejo que admite diversos grados, y los admite en la medida en que la capacidad que denota se puede ir haciendo cada vez más plena. Por ello, lo ideal es que la libertad se ejerza en el plano personal, cívico y filosófico acompañándose siempre de virtud.

- c. La *eleuthería* se ha de entender como un uso racional pleno capaz de ser principio de determinación de la *realidad humana*.

Aristóteles en el libro I de *Política* define al *eleútheros dentro de la casa* como aquel que funge como poseedor de razón arquitectónica. El libre tiene una capacidad plena o excelente para pensar, deliberar y ejercer su razón, de tal modo que él es el principio de mando dentro de la casa y en la ciudad. El libre es “el ciudadano” y es quien cualitativamente determina el modo de ser de la ciudad. En esta comprensión, el ciudadano, como libre, asume la capacidad de pensamiento en su grado excelente, siendo aquel que tiene el poder «*exousía*» de deliberar y realizar juicios en torno al modo de ser de la ciudad –cf., Pol., 3.1, 1275 b 19-20.

El libre se ha de caracterizar por ser consciente, tanto de su capacidad racional, como de su derecho para determinar la ciudad en la que vive de un modo u otro. Por ello, de acuerdo con el estagirita, el gobierno despótico, típico de las tiranías, no es tolerado por los libres; los libres *desean inteligentemente* vivir conforme lo que juzgan “lo mejor” para la vida humana, para sí mismos y para los demás miembros de la comunidad. Según el análisis expuesto en *Política*, la actividad racional más característica al ejercer la libertad es la *boulē*. Cabe destacar que el término se puede traducir por “deliberación” y por “consejo político”, lo cual permite ver que la libertad es una categoría individual y colectiva⁴⁸⁴.

⁴⁸⁴ Esto es muy importante e interesante, porque la deliberación o *boulē* es un tema elemental para entender la acción en EN (como se ha visto en el presente trabajo de investigación, EN aborda directamente el tema de la deliberación, tanto en el libro III como elemento de la acción, como en el VI en tanto la prudencia es definida como la excelencia de la deliberación). En EN, la deliberación se aborda sobre todo desde la perspectiva individual; quizá, se puede decir que en EN la deliberación aparece como algo propio de la comunidad, porque el libro VI de EN aborda el tema de la *prudencia política* (siendo un

No obstante lo anterior, el propio Aristóteles ve que existen dificultades para determinar “qué es lo mejor”. Los libres, al intentar determinar esto, se enfrentan a diversos problemas, pues al deliberar y juzgar particularmente sobre cuál es el modo de alcanzar la justicia y la buena vida en circunstancias específicas, los libres pueden y suelen diferir (cf. Pol., 3.7, 1282 b 14-24; Pol., 5.1, 1301 a 36-39)⁴⁸⁵.

- d. El concepto de *eleuthería* se torna particularmente aporético porque se refiere tanto a las definiciones de “libre” y “libertad”, como a las acciones de los libres.

Al analizar todas las ocasiones en que Aristóteles utiliza el término *eleuthería* en *Política* es inevitable percatarse de que la libertad es una capacidad “positiva” en el ser humano que, sin embargo, como cualidad política es fácilmente “corruptible”. Me explico: aunque los libres son aquellos que se pertenecen a sí mismos y son capaces de determinar su carácter y, como ciudadanos, de determinar la cualidad de su ciudad; los libres en sus acciones pueden determinarse como viciosos y, también, como ciudadanos, pueden forjar la cualidad de la ciudad contrariando “la virtud” o la *buena vida*.

Como es bien sabido, el estagirita considera que la democracia es un modo de gobierno corrompido, en que el valor defendido como fundamental es la libertad; de ahí que algunos juzguen que la categoría “libertad” implicaría ciertos riesgos para una propuesta política ideal -como se encuentra en el pensamiento aristotélico. Sin embargo, hay que considerar que para Aristóteles también hay un gobierno de las mayorías justo, la *politeía* (que se suele traducir como *República*), que también se funda en “la libertad”; por tanto, hay que reconsiderar y decir que “libertad” no es una categoría que *per se* se relacione con la corrupción y/o el vicio.

ejercicio de la prudencia que tiene por fin directo, el bien común; y, por ende, se pueda asumir el ejercicio de la justicia como resultado de una deliberación que se lleva a cabo pensando en cuál es el bien para la comunidad). Esta conclusión se ahondará a continuación en el 2º. grupo de conclusiones, es decir, de aquellas que proceden de asumir que para entender qué es la libertad, hay que acudir a los textos donde se aborda la deliberación o *boulē* (o sea, primeramente a EN y, secundariamente, a PH).

⁴⁸⁵ Aristóteles indica que la ciudad se determina a partir de sus ciudadanos, a partir de considerar que éstos son el principio cualitativo y cuantitativo que constituye y determina *una ciudad*. Esto es muy importante, porque la cantidad y cualidad de los ciudadanos determina el modo de ser de los diversos grupos o facciones de una ciudad (por tanto es una de las causas que explica el porqué de una ciudad específica –cf. Pol., 3.1-3.10).

No obstante lo anterior, cuando nuestro autor expone la historia de diversas ciudades, es evidente que no siempre los libres actúan en correspondencia con la excelencia. Inclusive cuando la libertad es entendida y ejercida como una capacidad para que cada quien haga lo que mejor le plazca, entonces se alcanza un modo de gobierno muy cercano al tiránico (pues cada uno ve única y primordialmente por sí mismo y, por la misma causa, la mayoría se va tornando un *esclavo* del placer).

A pesar de lo anterior, el que *lo político* sea definido por la libertad y el que ésta sea una cualidad que debe ser entendida como *lógos arkhitéktōn*, permite decir que “libertad” es la categoría que mejor expresa el poder y la responsabilidad que tiene el hombre para determinar la realidad de *lo humano*. Gracias a la libertad se manifiesta que el hombre es dueño de sí y que está llamado a determinar, utilizando su razón, el *mejor modo de vida* para su comunidad y, de manera implícita, para sí mismo.

En última instancia, el *lógos arkhitéktōn* del libre asume todas las características de la acción humana enunciadas en *Ética nicomaquea* y, por lo mismo, se ha concluido que para entender qué es la *eleuthería* en Aristóteles se ha de estudiar los conceptos éticos fundamentales relacionados con la acción humana. La libertad expresa que todos los contenidos éticos se llevan a cabo en las acciones propiamente *políticas*, es decir, aquellas que realizan los libres entre libres o junto con libres.

(2) Al analizar “libertad” como “deliberación” en sus textos fundamentales, a saber, *Ética nicomaquea*⁴⁸⁶ y *Sobre la interpretación*⁴⁸⁷, se ha concluido que:

- a. *Ética nicomaquea* y *Política* son un proyecto conjunto, y aunque “*eleuthería*” es una categoría política, asume las categorías de la acción humana expuestas en EN.

El análisis de *eleuthería* en *Política* permite afirmar que, cuando Aristóteles habla de *libres*, se refiere continuamente a *deliberantes*, cuyo *pensar* y *deliberar* determinan el carácter del libre y el modo de ser de la ciudad en la que los libres viven. Ahora bien, siendo *la deliberación* tema desarrollado específicamente en *Ética nicomaquea*, se

⁴⁸⁶ Lo cual permite comprender mejor el vínculo y jerarquía entre *Ética nicomaquea* y *Política*.

⁴⁸⁷ En el capítulo 9 donde se habla de la deliberación como el uso racional conveniente para aquello que *puede ocurrir en el futuro*, lo que a veces se ha denominado como lo “futuro-contingente”.

concluye que para determinar qué se debe entender por *eleuthería* en nuestro autor se deben asumir los contenidos de tal obra.

Si bien ciertos textos hacen explícito que *Ética nicomaquea* y *Política* conforman parte de un proyecto único de *filosofía* sobre las cosas humanas, lo cierto es que, a mi juicio, la ligadura entre ambas obras no se subraya tanto como debiese. Según Aristóteles, la *Ética* es parte de la *Política*, y la *pólis* es superior al individuo; siguiendo estas afirmaciones, los contenidos de *Ética* parecen desarrollarse con la conciencia plena de que éstos suponen la vida de la *pólis*; al mismo tiempo se implica que las categorías de *Política*, particularmente aquellas que no se estudian en *Ética nicomaquea*, subsumen los conceptos de ésta.

La unión entre *Ética* y *Política* es fundamental, particularmente porque ésta asume en su estudio las categorías éticas y, a la vez, porque *Política* al estudiar la acción humana tal y como *ha devenido*, *deviene* o *debería devenir*, supera tales categorías. Así, tener presente la continuidad entre ambas obras es imprescindible para comprenderlas bien, porque *Política* asume en su estudio las categorías éticas y las lleva al ámbito de lo político, que parece ser un nivel más complejo –y difícil- de estudio de la acción humana⁴⁸⁸, pero también el más idóneo para estudiar ésta.

Que *Ética nicomaquea* y *Política* conforman un mismo proyecto resulta bastante claro si se tiene en cuenta que ambas obras indagan cuál vida es la mejor para el hombre; mencionando ambas además que “la vida mejor” es la misma para el individuo

⁴⁸⁸ La reflexión personal que expresa Sparshott (1994) al final de desarrollar un estudio estricto sobre la propuesta ética de Aristóteles deja ver, a mi juicio, como el contenido de *Ética* sin la complejidad de la vida humana expuesta en *Política* no deja de ser un estudio “fuera” de la complejidad propia de la vida humana. Quizá sea la reflexión en torno al concepto de libertad, sostenido desde *Política*, lo que permita decir, contraviniendo al citado autor, que la dificultad de *Ética* no se debe a que ésta esté basada en una falacia, sino en la complejidad de mantener al hombre como hombre, y a la comunidad que conforma la ciudad, como libre. Sparshott (1994) enunciando una reflexión crítica al final de su libro afirma: “The *Ethics* is based on a Fallacy. Because we have to make decisions in our lives, and do so in the light of all our circumstances and prospects, we frame the ideal of an autonomous life in which such decisions are decisive; because we are beset by accidents and irksome constraints and demands, we frame the ideal of leisure, a life free from demands and interruptions. But the content of this double idea is not a human life at all; it eliminates all the conditions of life of an intelligent animal in a world of scarcity. So in the end Aristotle leaves us with three false ideals: the ideal of a life of sheer fun (the falsity of which Aristotle recognizes), that a purely political life of ‘virtue’ (equivocally endorsed), and that of a purely spiritual and intellectual life (extolled except for its being ‘too high for a human being’). What us missing is any sense of how all these levels of freedom and culture are dynamically related to the life of the animals that we are. Aristotle recognizes the problem, but never confronts it. I think he succumbs to a simple fallacy. Because the problem of how to use our freedom arises only insofar as a solution of our economic problem can be solved and put behind us as individuals and as societies. But of course it cannot: whatever arrangements we make must be remade and revised continually, because we have to eat every day, all our lives. Aristotle knows this shows that he does; but he allows himself a crucial places to write as if he did not. Perhaps we should say: human beings cannot always choose, but, when and insofar as they can, what Aristotle says is what goals to be born in mine. I suspect that all moralities have to be seen that way, not as directions for life but as guides to the uses of freedom” (p. 361).

y la comunidad. A pesar de que ambas obras están indiscutiblemente vinculadas, se ha dado mucho más peso a las categorías desarrolladas en *Ética Nicomaquea* que en *Política*; al parecer, como lo indica la conclusión anteriormente expuesta, la “casuística” en torno a las categorías políticas torna a éstas particularmente aporéticas⁴⁸⁹ y por lo mismo, mucho menos *certeras* que las éticas.

A mi entender, la continuidad entre ambas obras se puede ver oscurecida porque *Política*, al ser fruto de investigar 158 constituciones, muestra con mayor contundencia que la acción humana está atendida a ciertas circunstancias específicas; así, *Política* hace más patente que la acción está en el ámbito de *lo contingente* (o sea, a aquello que pudiendo ser de otro modo, está bajo el poder del hombre determinar de un modo u otro). Sin embargo, se podría decir, ateniéndose al propio Aristóteles, que por ello mismo *Política* es una obra más precisa que *Ética nicomaquea*; pues al parecer, *grosso modo*, los contenidos de ésta son más generales, o universales, que los de aquella, y la acción humana sucede *realmente* en términos siempre particulares y, por tanto, las consideraciones particulares en torno a la acción están más próximas a la verdad que las universales –cf. EN, 2.7, 1107 a 28-35.

Por lo anterior, la categoría “*eleuthería*” es particularmente iluminadora pues obliga acudir a EN para ser comprendida como *deliberación* y, a la vez, hace explícito que para entender la complejidad del *deliberar* se ha de acudir a *Política* (especialmente a las categorías de “libertad”, “ciudadano”, “consejo”, “gobierno político” y “gobernante político”). En *Política*, parece comprenderse mejor cuál es el alcance de la deliberación, tanto la que logra la virtud, como la que se distancia de esta última. Asimismo, el estudio de la “deliberación” en relación con “libertad”, permite comprender el estatuto ontológico de aquello que *puede ser de otro modo y que está bajo el poder del hombre*, es decir, de aquello que *siendo indeterminado* pasa a ser *determinado* mediante la deliberación del ser humano y conforme con lo que éste elige.

⁴⁸⁹ Las categorías políticas son aporéticas porque no todas las afirmaciones de *Política* se refieren al estudio de la acción buena; inclusive hay algunos apartados que exponen conclusiones contrarias a la *vida de la virtud*, v. g. cómo un tirano *puede* figurar como un buen hombre con la finalidad de conservar el poder de una ciudad (cf. Pol., 4).

- b. La libertad es un poder para determinar la realidad de lo humano que se funda en *lo que puede ser de otro modo que está bajo el poder del hombre*⁴⁹⁰.

Ética nicomaquea y *Política* estudian la acción humana como algo que *puede ser de diverso modo*. Quizá donde se hace esto más evidente es cuando nuestro autor expone que los hombres sostienen diferentes opiniones y juicios en torno a “la felicidad”. Aunado a lo anterior, en Aristóteles hay una serie de afirmaciones sobre el ser humano que iluminan la comprensión de “libertad” y “deliberación” como capacidades que le permiten al hombre *determinar cierta realidad* que puede ser de otro modo; particularmente destacan: la definición de *libre* como *aquel que se pertenece a sí mismo* (cf. *Met.*, A, 2, 982 b 17-35); la consideración de la *razón* como la única *potencia abierta a contrarios* (cf. *Met.*, Θ, 2,1046 a 35- 1046 b 5); la indagación de los juicios sobre las acciones futuras que *pueden ser de otra manera* (cf. *PH*, 9) y la definición del hombre como deseo inteligente o inteligencia deseante (cf. *EN*, 6.2, 1139 b 5-10).

De acuerdo con Aristóteles el hombre libre tiene una razón plena capaz de construir o determinar la realidad de *lo humano*. Si bien el hombre busca *por naturaleza*, como un deseo espontáneo, la felicidad, no es *por naturaleza*, ni vicioso, ni virtuoso (por cierto, la virtud y el vicio son determinaciones del carácter que además del deseo implican la inteligencia). Al parecer, el hombre ha de habérselas con el deseo de la felicidad, pensando qué es ésta y cómo se ha de obtener. Si bien el deseo de felicidad se “impone” desde *phýsis*, el cómo alcanzarlo debe ser determinado por el intelecto; en última instancia, a pesar de que el hombre desea *por naturaleza* ser feliz, la felicidad *se puede alcanzar o no*, es decir, la felicidad se encuentra en aquella realidad que únicamente se determina mediante la acción del hombre (que tiene por principio, tanto el deseo, como la inteligencia).

En consecuencia, la categoría “libertad” adquiere un matiz ciertamente ontológico por dos motivos: primero, porque el hombre es el único ser cuya finalidad *puede alcanzarse de diversos modos* -y que, inclusive, su acción lo puede alejar⁴⁹¹ de

⁴⁹⁰ En consecuencia, la libertad se corresponde como categoría significativa como una capacidad con alcances ontológicos.

⁴⁹¹ Entrecorrido el término “alejar”, porque aunque la acción viciosa distancia al hombre de la *verdadera felicidad* (la vida del alma conforme con la virtud), parece que tal acción *le place* al vicioso en algún modo; de ahí, que aunque el hombre vicioso se encuentre lejos de la *verdadera felicidad* no deje de buscarla (en ese sentido se mantiene el *télos* determinado por *phýsis*, aunque la propia *phýsis* no genere en el hombre espontáneamente el ser feliz).

dicho *télos*;- segundo, porque del hombre depende el “surgir” de una realidad que es producida⁴⁹² por el ser humano (es decir, el hombre, por ser libre, es capaz de crear realidad, o sea, de determinar algo que antes estaba indeterminado mediante la elección).

De acuerdo con nuestro autor, *el hombre delibera porque hay cosas en el futuro que no están determinadas* y que depende de él determinar; esto se reitera en diversas ocasiones, para Aristóteles:

- *De no haber “futuros-contingentes”* no tendría caso la deliberación (cf. PH, 9, 18 b 1-35);
- sólo puede haber deliberación de las cosas *furas* y *posibles* (cf. EN, 6.2, 1139 b 7-9⁴⁹³);
- los hombres deliberan sobre las cosas *no necesarias* (cf. EN, 6.5, 1140 a 30-35);
- los hombres deliberan cuando hay algo que *pueden hacer* y *que depende de ellos* (cf. EN, 3.3, 1112 a 18-30; 6.2, 1139 b 1-14).

En consecuencia, la deliberación es el uso racional que el estagirita asocia al poder que tienen los hombres para determinar cierto aspecto de la realidad que *puede ser de diverso modo* y *que depende de nosotros*; es este poder llevado a la conciencia individual, lo que se debe entender por “libertad”.

Por tanto, es posible decir que la libertad es una categoría política, implícitamente antropológica, con alcances ontológicos. Ahora bien, estas reflexiones en torno a “la libertad”, a mi juicio, permiten *sostener que la categoría “libertad” es la cualidad antropológica más compleja, y problemática, que alcanza a desarrollar Aristóteles*.

(3) Al sostener que la categoría “libertad” es la cualidad antropológica más compleja y problemática que alcanza a desarrollar Aristóteles se ha concluido que:

⁴⁹²Elijo el término producir porque Ar. al dar la definición del hombre como animal político, indica que *el ser humano es el único dotado con palabra capaz de discutir qué es lo justo y lo injusto estableciendo un vínculo común que “produce” «poiéō» la familia y la comunidad* (cf. Pol., 1.1, 1253 a.8-18). Al parecer la familia y la comunidad no surgen de la mera espontaneidad sino de un acuerdo *producido* por los hombres que viven juntos mediante *la palabra* o *razón*.

⁴⁹³“No se puede deliberar sobre lo pasado, sino sólo sobre lo futuro y contingente porque lo pasado no puede no haber sucedido” «οὐδὲ γὰρ βουλευέται περὶ τοῦ γεγονότος ἀλλὰ περὶ τοῦ ἔσομένου καὶ ἐνδεχομένου, τὸ δὲ γεγονότος ἀλλὰ περὶ τοῦ ἔσομένου καὶ ἐνδεχομένου, τὸ δὲ γεγονός οὐκ ἐνδέγεται μὴ γενέσθαι.» (EN, 6.2, 1139 b 6-9).

- a. “Libertad” es una categoría que comienza a comprenderse de manera negativa (el libre es el no-esclavo, y el gobierno de libres, el político es el – no despótico), y únicamente después se define de manera positiva.
 - i. “Libertad” se configura en un primer momento de manera negativa.

Al afirmar que la libertad se configura de manera negativa, quiero expresar que la categoría libertad se define por oposición a las de “esclavitud” y “gobierno despótico”. “Libertad” es una categoría que aparece propiamente en Grecia antigua, y se predica tanto de la *pólis*, como de los hombres que tienen poder de decisión en estas comunidades. Mediante la investigación del término “*eleuthería*”, se hace patente que los griegos contemporáneos a Aristóteles consideraron que su modo de organización política era superior al de los demás; esto porque la comunidad política es un sistema “hecho” desde y para la libertad de los individuos que conforman las ciudades. Por ello, la libertad se mueve continuamente sin reparo alguno entre ser interpretable como una propiedad de la comunidad (la *pólis*) o del individuo (el libre actúa individualmente dentro de casa y junto con otros fuera de ésta).

Al parecer, los gobiernos anteriores al político son aquellos que se dan entre los esclavos; o bien, donde sólo unos pocos son muy superiores a la mayoría (y por ello, de haber libres, no configurarían una mayoría suficiente para conformar una comunidad que se definiese por ser de hombres igualmente libres). Lo característico del que es esclavo con justicia, es que ha nacido con una capacidad intelectual incapaz para deliberar; en consecuencia, lo propio del esclavo es que *ha nacido para obedecer* sin pensar por sí mismo. Este tipo de hombre, siguiendo las premisas del pensamiento aristotélico, también busca la felicidad pero carece de la posibilidad especulativa para sopesar en qué consiste ésta y cómo ha de alcanzarse. En última instancia, parece que la vida del esclavo se ciñe, más a las acciones para conservar la vida o la subsistencia, que a buscar deliberativa y electivamente el *bien vivir*.

Al pensar en una organización gubernamental propia de esclavos, se ha de pensar una comunidad incapaz de proponerse la *vida buena* o la *vida excelente*; o sea, la comunidad de siervos es característicamente *obediente* al mandato de la subsistencia. Es decir, a pesar de que Aristóteles estudia con especial cuidado la organización gubernamental de las comunidades de los bárbaros, es claro que entre ellos no hay *propiamente libres* (aunque, claro, por excepción se podría pensar que hubiese alguno). En consecuencia, es plausible considerar el *devenir* de lo “no-libre” a “lo libre”, pues el

propio Aristóteles llega a comentar cómo los anteriores griegos tenían algunas leyes que eran más propias de bárbaros que de hombres justos (cf., Pol., 2.5, 1268 b 35-40).

Así, el gobierno político, propio de aquellos que son *igualmente libres*, es fruto más de la elección que de la obediencia, y en él los hombres no son propiedad de alguien más. En este sentido, “libertad” se convierte en la categoría fundamental y distintiva para comprender qué es el gobierno político; asimismo el gobierno político tiene por propósito distinguirse tajantemente del despótico, tanto como el libre se debe diferenciar del esclavo. Esto último parece ser contundente, si se reflexiona que únicamente la comunidad libre y la vida del libre posibilitan al ser humano ser consciente de su carácter de “fin”.

En consecuencia, es por la conciencia de “la libertad” que es posible para el hombre aspirar a una vida ética a nivel individual y comunitario. Únicamente si se sostiene que *los hombres son libres*, se entiende que el *ēthos* es responsabilidad del ser humano, porque éste es principio y fin del mismo; así, poder determinar un *ēthos* implica, por tanto, ser libre.

Aunado a lo anterior, es interesante reparar que el término *ēthos* significa carácter y morada, como si el hecho de determinar un carácter a nivel individual dependiera de un lugar o *status* comunitario; independientemente de si es o no relevante esta última observación, es claro que únicamente el libre es agente y fin de su propio carácter y que, como ciudadano, está capacitado y llamado para determinar mediante su acción el modo de ser de la ciudad en la que vive.

- ii. La libertad se entiende como una capacidad positiva y efectiva en la medida en que se comprende a partir de las acciones específicamente *libres*.

Las acciones de los libres son característicamente *políticas*, es decir, son propias de seres humanos que no pertenecen a otros, y que pueden determinar su carácter y el modo de ser de la *pólis* en la que viven. Estos libres son dentro de la comunidad política *per ser* ciudadanos; a un nivel pre-político o doméstico son los “señores-esposos-padres”, y en un cierto sentido “meta-político” son dueños de su tiempo libre y pueden

dedicarse a indagar la verdad (es decir, son capaces de desarrollar actividades relacionadas con el pensamiento como la filosofía). Aristóteles predica el rol de *ciudadano* en un primer momento del libre en general, para después referirlo con precisión al que teniendo capacidad suficiente para deliberar tiene, además, ocio⁴⁹⁴ y poder de juicio para determinar el modo de ser de la ciudad.

La deliberación del libre parece deber dirigirse prudencialmente, pues el libre ha de buscar la vida buena o excelente en todas y cada una de las relaciones que tiene; por ejemplo, siendo la relación humana más discutible la del señor con el siervo, el estagirita indica que entre el amo y el esclavo debe haber una *amistad de benevolencia*. Puesto que el hombre puede llevar a cabo acciones nobles o malas, determinándose como *virtuoso o vicioso*, es claro que la deliberación puede dirigirse o no al verdadero y/o máximo bien en cada una de las situaciones del libre. No obstante lo anterior, en la medida en que el *libre quiere* mantenerse como tal, auto-poseyéndose, debe dirigir su deliberación a la obtención de “lo bueno” en cada uno de los casos (tornándose, de este modo, en prudente).

Si bien las acciones de los libres determinan el *modo de ser de la ciudad*, y a la vez *este modo de ser de la ciudad* repercute en qué se juzga como “excelente”, los libres están llamados a buscar la obtención del mejor bien alcanzable en cada situación. Es decir, los libres-virtuosos intentan alcanzar siempre *el mejor bien posible*; así, aunque las condiciones de la ciudad no sean óptimas para fomentar la virtud, el libre debe ir tornando con sus acciones a la ciudad virtuosa (al mismo tiempo, la virtud de la ciudad facilita al hombre libre alcanzar la virtud). Es interesante reparar aquí en dos puntos: Primero, que nuestro autor en *Política* y en la *Constitución de los atenienses*, al estudiar cómo se conservan y se corrompen los gobiernos, toma en cuenta un sinnúmero de acciones de los ciudadanos, haciendo evidente que algunas acciones de los libres se dirigen al *mejor bien* y otras no. Segundo, que cuando en *Política* Aristóteles habla de los diversos tipos de gobierno, tomando en cuenta gobiernos “virtuosos” y “viciosos”, es consecuente con la afirmación de que los ciudadanos determinan la ciudad cuantitativa y cualitativamente (por ello el *poder* de los hombres *para determinar lo que puede ser de diverso modo y está en el poder de los deliberantes es eleuthería*⁴⁹⁵). Por

⁴⁹⁴ Que curiosamente también se traduce al castellano como “tiempo libre” entendiéndose así que la *σχολή* es algo que tienen aquellos que son “libres”.

⁴⁹⁵ Los libres son aquellos que se auto-poseen, únicamente se auto-poseen aquellos que tienen el poder de deliberar, la deliberación tiene sentido cuando tiene por objeto determinar aquello que *puede ser de diverso modo y puede llevarse a cabo*. Y, puesto que el carácter y el modo de ser de la ciudad son

tanto, cuando se indaga qué tipo de vida es la mejor, en el proyecto de filosofía política de Aristóteles, se estudia cómo es la vida de libre, o mejor aún, cuál es el tipo de vida *más libre*.

- b. La *eleuthería* es tan importante como la “excelencia” o *aretē* para el ser humano.

Aristóteles, al estar pensando en su propuesta ideal de gobierno, reflexiona sobre cuál es el mejor tipo de vida para el ser humano, asumiendo que se trata de la vida del libre. En consecuencia, parece ser, que para nuestro autor la mejor vida es la *más libre* (cf. Pol., 7.3, 1325 a 16-35). Cuando un hombre lleva a cabo una vida libre se auto-posee, es fin de sí mismo, decide su *quién* y el *cómo* de la ciudad en la que vive. Como se ha venido diciendo a lo largo de la presente investigación, el libre al ser *lógos arkhitéktōn*, tiene el poder de determinar cierto ámbito de la realidad que *de suyo* se haya indeterminado (el cual sólo puede ser determinado de un modo u otro a partir de las acciones humanas).

El libre, al elegir un modo de vida, ha de buscar constantemente “moldear-la-realidad-humana” de tal modo que dicha libertad se pueda ejercer, mantener y ampliar (para lo cual, parece indispensable tomar en cuenta el modo de ser específico de cada una de las comunidades políticas). El estagirita, siguiendo a su maestro Platón, considera que el libre en sentido estricto depende de cierta cualidad innata (se nace *para ser libre*), de la educación que reciba por parte de la comunidad (*se enseña* a ser libre y a ser virtuoso) y de las acciones elegidas-deliberadas correspondientes a cada uno de los libres y al conjunto de libres (se ha de demostrar que se es libre actuando como tal).

En consecuencia, el término “vida libre” o “*eleútheros bíos*” es el que permite comprender que *los modos de vida* teórica y ético-política sí son compatibles, pues ambos son propios del hombre libre y, por lo mismo, con ambos modos de ser se alcanza la felicidad. Aristóteles señala que aquellos que juzgan “lo ético” como lo más importante, deben considerar que la *theoría* es *eupraxía*, al igual que las acciones ético-políticas; asimismo, los que consideran que la *theoría* es más libre que las acciones ético-políticas, no han de perder de vista que “es mucho más perfecto alcanzar y salvaguardar el <bien> de la ciudad, porque procurar el bien de una persona, es algo

determinaciones que se forjan a partir de lo que *puede ser de diverso modo y puede llevarse a cabo por el ser humano*; los libres, como se ha venido diciendo, son aquellos que tienen el poder de determinar su *carácter* y el *modo de ser* de la ciudad en la que viven.

deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo” (EN, 1.2, 1094 b 8-12).

La libertad ejercida por el hombre en el ámbito político, permite alcanzar la autarquía y la vida de la virtud (a diferencia, la vida del esclavo está impedida para la libertad, porque su virtud consiste meramente en obedecer y no delibera en torno a su actuar). A su vez, las acciones de los libres posibilitan la actividad libre que se propone por fin buscar la verdad, es decir, dentro del contexto aristotélico únicamente una *comunidad libre* permite llevar a cabo *filosofía*. Si el quehacer filosófico se considera como *máximamente libre* es porque presupone la libertad política; la autarquía de la filosofía sin duda se facilita si el filósofo vive entre *libres* que desean-y-eligen-inteligentemente el desarrollo del pensamiento en torno a la verdad en la comunidad en la que viven (por ello los gobiernos en la medida en que *impiden, disminuyen* o intentan controlar la actividad filosófica dejan ver un modo *despótico* de mandato).

Aunado a lo anterior, la categoría “*eleuthería*” subraya la prioridad de la comunidad sobre el individuo; pues el desarrollo de las capacidades individuales depende, en gran medida, de la comunidad en la cual éste se desenvuelve. El concepto de libertad, parece ser indispensable para determinar qué es lo excelente para el ser humano; primero, porque un hombre que no es libre, no puede proponerse propiamente determinar en qué consiste la vida feliz y cómo alcanzarla; segundo, porque alcanzar lo excelente, implica la plenitud de las capacidades naturales correspondientes al hombre. De hecho, la categoría “*eleuthería*” muestra que para el hombre la subsistencia, fin por excelencia de las otras especies animales, es un fin ínfimo en comparación con lo que puede alcanzar, a saber, la vida buena y/o excelente (o sea, como se ha dicho, la vida libre). En este mismo sentido, la libertad se entiende como *conditio sine qua non* de la vida excelente, aunque no la garantice (por ello, no se pueda identificar del todo la vida excelente con la libertad, aunque la vida conforme con la virtud sea idéntica a la vida con máxima libertad).

“Libertad”, en cuanto que categoría política, y con sus evidentes repercusiones éticas, permite comprender que el ejercicio de la libertad del individuo está circunscrito al concepto de *libertad* asumido por la comunidad política. En consecuencia, “*eleuthería*” en el estagirita, como se ha dicho en estas conclusiones, es una categoría que se constituye dialécticamente en términos “formales-fácticos”, pues la definición estricta de “libertad” no siempre se identifica con la acción concreta del libre o de los

libres. Por esto mismo, se ha de concluir que la libertad es una categoría ciertamente problemática en nuestro autor.

- c. La libertad es una categoría problemática en Aristóteles, porque aunque tiene alcances antropológicos-ontológicos se aplica de manera “restrictiva”.

Cuando digo que la categoría libertad es restrictiva en Aristóteles se debe entender lo siguiente: es una categoría restrictiva, en primer lugar, porque no le corresponde a todos los hombres por el mero hecho de tener razón; la capacidad racional *para* ser libre es innata, pero no es propia de la *phýsis* que determina el ser del hombre como hombre, pues no por nacer hombre se nace capacitado para la libertad. Es una categoría restrictiva, en segundo, porque se puede ser libre y actuar de manera deliberada en contra de “la libertad”, ya sea actuando sin elegir el mejor bien a pesar de conocerlo, ya sea teniendo un concepto equivocado de libertad y llevándolo a cabo.

Ahora bien, es posible justificar esta restricción si se tiene en cuenta que el *modo de ser de la ciudad* determinado por los libres permea en todas las demás comunidades que implica la ciudad (la familia y el municipio); y, por tanto, en cierto modo, hasta los esclavos participan de la libertad y de la virtud de la comunidad política *determinada directamente* por los libres. Aunado a lo anterior, se ha de decir, apeguándose a los textos de *Política*, que no todos los libres son *con justicia* libres; por tanto la libertad es una categoría que se sostiene antropológicamente aunque se ejerza únicamente en la *vida política*. Sin embargo, es claro que para Aristóteles la mayoría de los seres humanos, tomando en cuenta los gobiernos que él conoce, no son propiamente libres⁴⁹⁶. En consecuencia, la libertad en Aristóteles ha de ser comprendida, más como ejercicio, que como un derecho; aunque también sea un derecho para el “libre”, en cuanto que ciudadano, actuar libremente determinando efectivamente el modo de ser de la ciudad en la que vive.

La segunda restricción es muy interesante y compleja, porque la acción del libre se refiere a la que se ha definido como fruto del *deseo-deliberado*. No obstante lo anterior, las circunstancias particulares en las cuales el libre delibera parecen estar, en un número importante de ocasiones, restringiendo el ámbito de elección del deliberante.

⁴⁹⁶ Aunque esto quizá sea, meramente, fruto de una condicionante histórica, y carezca por lo mismo de fuerza argumentativa.

Ahora bien, el que el ejercicio de la libertad como deliberación, tenga sentido únicamente cuando el deliberante tiene poder para determinar cierta realidad es un aspecto de debilidad y de fortaleza de la *eleuthería*. Esta restricción hace a la libertad, en cierto modo, débil porque el poder de determinación humano *siempre* está condicionado por ciertas circunstancias particulares del momento, por tanto la libertad nunca es un poder *absoluto* (siempre hay algo en torno a la acción que no depende de la deliberación, ni del libre). Por otra parte, el observar los límites de la *eleuthería* permite ver con claridad la importancia de determinar del *mejor modo posible* lo determinable que se somete a la deliberación; lo deliberado una vez devenido en el tiempo no puede ya ser de otra manera (en ese sentido, las consecuencias de las acciones de los libres son *responsabilidad* de los mismos y, al mismo tiempo, vienen a determinar cierta realidad de lo humano, que a su vez será una determinación y/o restricción para las siguientes deliberaciones de los libres).

Ahora bien, precisar que el ejercicio de la libertad está restringido a las circunstancias en las cuales se lleva a cabo la acción libre, es particularmente rico para la reflexión filosófica sobre la categoría “libertad”; pues obliga a pensar que para que la libertad se ejerza se deben cumplir ciertas condiciones indispensables, v. g., el que algo pueda ser determinado por el deliberante-libre. La libertad para Aristóteles está esencialmente vinculada al poder de determinación del hombre; en ese sentido, nuestro autor coincide con la perspectiva filosófica propia de la antigua Grecia, lo indeterminado es opuesto a lo perfecto (“lo perfecto” siempre es algo determinado) y, por tanto, la libertad únicamente tiene razón de ser como capacidad de determinación. En consecuencia, entendiendo bien el concepto de libertad en Aristóteles, el libre tiene un compromiso con la excelencia de la comunidad y con la de su carácter, en tanto tiene el *poder* para determinar dichas realidades de un modo u otro⁴⁹⁷. Así, la categoría “libertad” expresa que el *poder de crear realidad-humana* no es ilimitado, sino que requiere y depende de ciertas circunstancias y asume cada uno de los elementos de la acción que aparecen en *Ética nicomaquea*.

⁴⁹⁷ Quizá esto sea lo más diferente para ciertas nociones modernas de libertad pues no se es libre en la medida en que haya “indeterminación”, ni tampoco se es libre cuando no hay “impedimentos” para que una acción se lleve a cabo.

- d. La categoría “*eleuthería*”, en cuanto que es la categoría antropológica más compleja en Aristóteles, asume y hace plenos los elementos de la acción humana estudiados en *Ética nicomaquea*

El que “libertad” remita, en *Política*, constantemente a “deliberación” (al grado que libre se ha de entender como el que tiene capacidad plena para deliberar), y que el ejercicio del libre sea deliberar para determinar su carácter y el modo de ser de su ciudad, lleva a comprender que al hablar de *acción libre* se ha de entender la acción como *deseo deliberado*. Comprender la acción del libre es asumir que, como sugiere EN, el hombre es *deseo inteligente* o *inteligencia deseosa*, es decir, que es un ser que *elige* qué ha de buscar en la acción y cómo ha de llevarla a cabo.

La acción libre asume los elementos fundamentales de la acción humana, a saber, “lo deseado” «*hekouision*», “la deliberación” «*boulē*» y “la elección” «*proairēsis*». El que la acción sea *deseo deliberado*, quiere decir que el hombre sopesa sus tendencias naturales llevando éstas al ámbito de *lo que puede ser de un modo u otro*; mientras las otras especies animales operan espontánea o inmediatamente a partir de sus tendencias, el hombre *sopesa* sus deseos e inclusive *puede llegar a tener deseos contrarios sobre el mismo objeto*⁴⁹⁸. Por tanto, el hombre libre es aquel que tiene capacidad plena para *pensar* en torno a los deseos; de este modo, la concreción de la acción, como deseo deliberado, tiene su principio rector en la *razón*. “Libertad” es la categoría antropológica que ha de surgir de la comprensión de que *ciertos hombres* realizan una actividad racional que les permite no actuar inmediatamente ante el deseo, sino de manera electiva-racional.

Si bien se suele subrayar la afirmación literal de Aristóteles de que únicamente se delibera en torno a los medios y no a los fines, se ha de tener presente que continuamente el hombre delibera en torno a cuáles sean o cuáles no sean los fines. En sentido estricto, únicamente el deseo de la *felicidad* está determinado por la *phýsis*, y bajo la idea de felicidad como fin está implicado sólo que todo deseo está ligado a la percepción o comprensión de algo como *bueno* (*sub ratione boni*, decía Kant) y que, en ese mismo sentido, el hombre *por naturaleza* desea el bien y la verdad. No obstante lo anterior, determinar qué se debe entender por “felicidad”, por “bien” y por “verdad” está dentro del ámbito de la deliberación que, como uso racional, está abierta a los

⁴⁹⁸ Como un diabético puede desear comer un pastel por su sabor, pero no desear comérselo por el daño que ocasiona a su cuerpo.

contrarios. El hombre por sí mismo *puede o no ser feliz, puede o no dirigirse a los “bienes mayores” y puede o no alcanzar la verdad* (aunque sea en cierta medida y/o en relación con cierto objeto), y este poder se denomina *libertad*. En consecuencia, la libertad asume que la *racionalidad* es principio rector de aquello indeterminado o contingente que depende del ser humano; el hombre ha de precisar cuál es la *mejor vida* posible-probable e, idealmente, aproximarse a ella en la mayor medida posible.

La contingencia o lo indeterminado de la realidad que depende del hombre, procede de (1) diversos deseos encontrados a los cuales es imposible acceder al mismo tiempo, y frente a los cuales lo único que le queda al ser humano es *sopesar* cuáles ha de elegir y cómo ha de alcanzarlos; y (2) de que el ser humano es capaz de plantearse diferentes modos de alcanzar los fines que se han elegido o determinado con anterioridad. Como se puede observar, deseo e inteligencia son un binomio indisoluble para explicar la acción humana y, por tanto, la libertad. Por ello, la libertad viene a ser *la racionalidad de la contingencia*, es decir el poder de la razón para determinar lo que *puede ser de diverso modo* y que depende del hombre; esta *dependencia del hombre* es la que permite que la *racionalidad* sea principio creativo-constructor-rector de la realidad humana, es decir, *lógos arkhitéktōn*, y es por ello que la libertad, como *racionalidad de la contingencia*, se evidencia en la pluralidad de caracteres y en la diversidad de los *modos de ser* de las diferentes *pólis*.

- e. La libertad es principio explicativo de la *pluralidad* propia de la *pólis* como comunidad de hombres igualmente libres.

El que los libres decidan cómo han de ser y elijan entre múltiples posibilidades, reunidos entre sí, *cómo ha de ser la ciudad*, evidencia que es imposible que los libres y las ciudades se determinen homogéneamente. La realidad humana se va tornando compleja en la medida en que lo indeterminado, que depende del hombre, *deviene* múltiples determinaciones diferentes. Esto último, permite comprender mejor el porqué para Aristóteles la diversidad o pluralidad «*πληθός*» es una característica propia de la ciudad, la cual la hace ser la más perfecta de las comunidades. La acción de *los libres*, al determinar mediante la deliberación la *realidad-humana* ya sea de un modo o ya sea de otro, tiene como efecto que el resultado de la acción sea diferente, tanto para *cada* libre, como para *cada pólis* como comunidad de hombres *igualmente libres*. De allí la razón de la crítica que realiza nuestro autor al concepto de *pólis* de la *República* de Platón,

pues a juicio del estagirita, el ateniense simplifica indebidamente la diversidad de la comunidad política por entenderla como una familia o comunidad doméstica (cf. Pol., 2.1, 1262 a-1262 b 20).

Los libres, aun los virtuosos, difieren y se distinguen entre sí, porque *deliberan* y *eligen* de manera diferente, no sólo por sus diversas circunstancias sino, también, gracias a que se les ocurre diversos modos para alcanzar un bien. De ahí que lo propio de los hombres libres sea: primero, deliberar sobre sí para determinar *libremente* su carácter; y, segundo, deliberar entre y junto con otros libres sobre el modo de ser de la ciudad, utilizando *la palabra* para alcanzar *poder* efectivo para determinar el modo de ser de la comunidad. En este mismo sentido, la existencia de libertad, al *facilitar* la diversidad, puede, a juicio de algunos, poner en peligro el orden de la ciudad. No obstante, como se ha visto en la presente tesis, para Aristóteles una mayoría de libres generalmente logra con mayor facilidad alcanzar el *bien común*, que una minoría de los mismos, porque la *diversidad* de los libres permite recurrir a *múltiples formas de alcanzar el máximo bien*. Así, lo ideal para Aristóteles es la promoción de la libertad y el devenir *plural* de los libres y de las ciudades; la pluralidad ha de ser vista como *buena* para la comunidad política, porque una diversidad de libres que viven en paz es fruto de un *deseo deliberado* (y no de mera *obediencia*).

En resumen, se puede decir que al estudiar la categoría “*eleuthería*” en la *Política* de Aristóteles, se comprende que la *racionalidad de la contingencia* es el poder del hombre para determinar y/o crear la *realidad de lo humano*. La metodología propia del proyecto de filosofía política del estagirita hace patente que lo que ha surgido como *realidad humana*, a pesar de su particularidad, puede ser objeto de estudio para la filosofía. Para que esto sea posible, siendo la acción humana, el carácter y el modo de ser de la *pólis* *realidades* siempre concretas y particulares que *podrían haber sido de otro modo*, la *racionalidad de la contingencia* ha de comprender la conjunción entre el ámbito ontológico de “lo-necesario-determinado-ya-por-el-hombre” y “lo-no-necesario-determinable-por-el-ser-humano” que puede ser de diverso modo. Ahora bien, se ha de distinguir entre “lo-necesario-determinado-ya-por-el-hombre” y lo necesario *per se*; aunque ambas realidades tienen un estatuto ontológico similar, la diferencia entre lo necesario *per se* es que esto no puede ser de *otro modo que como es*, ni pudo haber sido de otro modo (por ello lo más necesario en sentido ontológico, como Dios, para Aristóteles no está sujeto al devenir y es inmóvil); en cambio “lo-necesario-determinado-ya-por-el-hombre” en algún tiempo *pudo haber sido de otro modo a partir*

de la elección humana, aunque en cuanto que ya ha devenido sea imposible que sea de otra manera⁴⁹⁹.

Al estudiar *cómo* la actividad racional del hombre determina *la realidad que está bajo el poder del ser humano*, Aristóteles investiga cómo ha sido determinada tal realidad, cómo es *probable determinarla* y cómo *sería idóneo* que se determinase (así, esta racionalidad, es una racionalidad de la contingencia). Por ello, al teorizar sobre la acción humana y la realidad que surge de la racionalidad de la contingencia se ha de tener en cuenta que:

- La universalidad de las definiciones de aquello relativo a la acción humana nunca guarda una adecuación o identidad absoluta con lo definido (esto porque la acción es siempre temporal, mientras que la definición es atemporal⁵⁰⁰).
- Se debe admitir que la *libertad* como poder del hombre para determinar la realidad no es un poder irrestricto, y que está sujeto a circunstancias propias de la acción que no *pueden ser de otro modo* (por ello la teorización de la acción humana debe considerar, en la medida de lo posible, la diversidad de circunstancias posibles-probables⁵⁰¹).
- La acción humana, como deseo deliberado, manifiesta que el hombre es capaz de auto-proponerse fines que no provienen de la *naturaleza*, sino de la capacidad que tiene para *proponerse* crear la realidad humana de *un modo* que *aún no es* (por ello, se ha de admitir que los fines no son del todo previsibles, aunque todo fin pueda ser incluido en la felicidad como *télos* de la vida humana).
- El hombre libre, y el ejercicio de la libertad del mismo, es capaz de tener injerencia e influencia en el modo de actuar de los seres humanos, pues tanto la definición de

⁴⁹⁹ Esta “necesidad” forjada en el devenir temporal que hace de algo indeterminado algo determinado, permite ver el *poder del hombre* en cuanto que por su razón ha determinado electivamente algo que anteriormente estaba indeterminado que al *poder ser de diverso modo* era no-necesario

⁵⁰⁰ Quizá por ello el esfuerzo kantiano al realizar un estudio de la acción humana en la *Crítica de la razón práctica*. Kant afirma que los principios de la acción *a-priori* son únicamente “formales” (de tal manera que el imperativo categórico nunca puede identificarse de manera absoluta con la acción, aunque ésta sea fruto del deber).

⁵⁰¹ De ahí que Ar., al juzgar cuál es la verdadera felicidad, estudie cosas que pueden considerarse como un tanto “curiosas”, tales como la buena fama, la belleza o, inclusive, *la cuna*. Nuestro autor da a entender que hay un sinnúmero de cosas que no dependen propiamente del hombre y que pueden menoscabar la felicidad de éste, sea éste o no por elección virtuoso. La felicidad en su sentido perfecto *requiere* de la virtud como algo elegido por el hombre, pero requiere de que las circunstancias que están en torno “al virtuoso” no opaquen los frutos de dicha virtud para que *en verdad* exista la felicidad.

los elementos de la acción humana, como el *ideal* teórico propuesto para la realidad humana pueden ser *criterio de la acción*.

Ahora bien, al tener en cuenta estos aspectos de la *racionalidad de la contingencia*, se pueden distinguir diversos tipos, o quizá grados, de libertad: Primero, tendríamos la libertad en su definición, que no se identifica de manera plena con las acciones de los libres. Segundo, la libertad en su ejercicio, que nunca es irrestricta y puede verse impedida por diversos factores, por lo cual el *poder real* de la *libertad* está circunscrito únicamente a lo que es *posible determinar para el deliberante específico* –además esto provoca que dentro de los deliberantes unos sean más libres que otros. Tercero, la libertad como un poder dinámico que manifiesta que *lo posible de determinar por el ser humano* se amplía en la medida en que cierto aspecto indeterminado de la realidad se determina, por tanto la libertad puede ampliarse -y por lo mismo ser alienada-. Cuarto, tener presente que una definición clara de la libertad puede impulsar a que el hombre, al deliberar, *ejerza efectivamente* la libertad, conduciendo así su deliberación a determinar la realidad humana *del mejor modo posible*.

La *filosofía política*, como una tarea propia de la *racionalidad de la contingencia*, o bien, como actividad de hombres libres, intenta explicar causalmente la acción humana y el *modo de ser de la realidad política*, con el fin de que se alcancen los mejores fines. Aristóteles, al estudiar la acción humana y la vida de la *pólis*, investiga la acción de los libres, como una actividad racional que junto con el deseo *ha dominado y domina cierta parte de la realidad* de manera específica. En razón de esto, “libertad” es la categoría que se esboza en el ámbito doméstico al permitir que el hombre *dentro* de la casa no dedique todo su tiempo a la manutención de la vida⁵⁰², liberándolo así *para la vida política*. La libertad, como categoría ontológica-política, se ha de llevar a cabo en la esfera de la *pólis*, para ejercerse como verdadero poder de determinación de la realidad de lo humano. Por ello mismo, he sostenido que “libertad” al ser el poder explícito y/o consciente de un individuo en comunidad para determinar la realidad de lo humano, es la categoría más compleja que propone el estagirita (aunque, desde luego, no es la que más desarrolla nuestro autor).

Quizá todas las preguntas que quedan pendientes al hacer este estudio provengan de tres factores invencibles al estudiar la categoría de *eleuthería* en Aristóteles, a saber:

⁵⁰²El hombre ante la manutención de la vida se muestra *no-libre* pues está sujeto *necesariamente* a llevar cabo tareas para subsistir, tales como el comer y el dormir. Por más que se elija qué comer y a qué hora dormir, son necesidades para el hombre que no permiten distinguir entre *libres* y *no-libres*.

1. El más fuerte, previamente mencionado, es la carencia de un *tratado sobre la libertad* de Aristóteles.
2. El que, aunque la libertad se refiere a ciertos usos de la razón, no todos los hombres son libres.
3. La dificultad de establecer de manera categórica si la libertad se ha de constreñir o no al hombre virtuoso; pues es claro que la libertad, al estar fundada en la razón que es una facultad abierta a contrarios, es una capacidad que puede usarse para determinar acciones malas y los vicios (quizá, particularmente, aquéllos ligados con la astucia de la razón⁵⁰³).

En consecuencia, parece que el término *eleuthería* en Aristóteles, al ser predicado de hombres *virtuosos* y de viciosos, permite interpretar la libertad como una especie de categoría política que “respalda” la democracia, y por lo mismo, muchos asumen, equivocadamente a mi juicio, que Aristóteles al ver la democracia como un modo corrupto de gobierno, no podría pensar que la libertad es una categoría importante. Aunque esto va de la mano con las afirmaciones aristotélicas según las cuales el peor tipo de democracia se parece a una organización de esclavos, para Aristóteles cualquier gobierno político, sea de una persona, de un grupo privilegiado o de la mayoría, *siempre* es un gobierno de *libres e iguales* que se opone al gobierno despótico. En consecuencia, a pesar de las aporías que acompañan al concepto de “libertad” en Aristóteles, se concluye que *eleuthería* en *Política* es una categoría fundamental indispensable para comprender del todo el *proyecto de filosofía política* del estagirita (y, por tanto, la comprensión aristotélica sobre la acción humana y el hombre).

⁵⁰³ En cierto sentido, éste sería el caso de la filosofía de Maquiavelo (2005), quien expresa, en *El Príncipe*, que la *virtú* consiste en que el hombre sepa salir *avante* a pesar de la fortuna, es decir, el buen político para el florentino se ha de referir a aquel que *puede dominar la realidad “política”* poniéndose inclusive por encima de las circunstancias: “como nuestro libre albedrío no está extinguido, juzgo que puede ser verdad que la fortuna sea arbitro de la mitad de nuestras acciones, pero que también nos deja gobernar la otra mitad, o casi a nosotros” (cap. XXV, 4).

Bibliografía

Bibliografía Fundamental

- Aristóteles (2000), *Política*, edición bilingüe, versión introducción y notas de Antonio Gómez Robledo, UNAM, México.
- Aristóteles (1997), *Política*, edición bilingüe, traducción de Julián Marías y María Araujo, CEPC, Madrid.
- Aristóteles (2000), *Política*, versión introducción y notas de Antonio Gómez Robledo, UNAM, México.
- Aristóteles (1999), *Política*, introducción, traducción y notas de Manuel García Valdés, Gredos, Madrid.
- Aristóteles (1991), *Política*, traducción de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Alianza, Madrid.
- Aristotle (1984), *Politics*, translated by B. Jowett, ed. by Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Aristotle (1958), *Politics*, translated with an introduction notes and appendixes by Ernest Barker, Oxford University Press, New York.
- Aristote (1971), *Politique*, texte établi et traduit par Jean Aubonnet, Les Belles Lettres, Paris.
- Aristóteles (1954), *Ética nicomaquea*, versión y notas de Antonio Gómez Robledo, UNAM, México.
- Aristóteles (1998), *Ética nicomáquea*, traducción y notas de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid.
- Aristóteles (2009), *Ética a Nicómaco*, edición bilingüe, traducción de Julián Marías y María Araujo, CEPC, Madrid.
- Aristóteles (1998), *Metafísica*, edición trilingüe de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid.

- Aristóteles (2003), *Metafísica*, introducción traducción y notas de Tomás Calvo, Gredos, Madrid.
- Aristóteles (1995), *Órganon*, vol. 1-2, introducción, traducción y notas de Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid.
- Aristote (2007), *Catégories, Sur l'interprétation, Organon I-II*, introduction générale a\ l'Organon par Pierre Pellegrin, presentations et traductions par Michel Crubellier, Catherine Dalimier et Pierre Pellegrin, Flammarion, Manchecourt.
- Aristotele (2000), *Della Interpretazione*, testo greco a fronte, a cura di Marcello Zanatta, BUR, Milano.
- Aristotle, *On interpretation*, ed., E. M. Edghill consultado en <http://classics.mit.edu/Aristotle/interpretation.1.1.html> en junio del 2007.
- Aristóteles (2003), *Acerca del alma*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo, RBA, Barcelona.
- Aristotele (2008), *L'Anima*, testo greco a fronte, introduzione, note e apparati di Giancarlo Monia, Bompiani Testi a Ftonte, Milano.
- Aristóteles (2006), *Protréptico*, edición bilingüe de Carlos Megino Rodríguez, Abada, Madrid.
- Aristotle (1991), *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes (2 vols.). Princeton, Princeton University Press, New Jersey.
- Aristóteles (1995), *Constitución de los atenienses*, introducción, traducción y notas de M. García Valdés, Gredos, Madrid.
- Aristótle (2007), *De interpretation*, consultado el 10 de junio de 2007, en <http://classics.mit.edu/Aristotle/interpretation.1.1.html>
- Bobzien, S. (2011), *Afterword to The Philosophy of Aristotle*, Signet/Penguin, Final Draft, pp. 1-10

- Muller, R. (1993), ‘La logique de la liberté dans la Politique’, *dans Aristote politique, Études sur la Politique d’Aristote* sous la direction de P. Aubenque, Paris, PUF., pp. 185-208.
- Roderick, T. L. (1996), ‘Aristotle's Conception of Freedom’, *The Review of Metaphysics*, The Catholic University of America, Washington, DC., Vol. 49, pp. 775-802.
- Walsh, M. (1997), ‘Aristotle's Conception of Freedom’, *Journal of the History of Philosophy* 35, The Hopkins University Press, Baltimore, Maryland, pp. 495-507.

Bibliografía secundaria

- Anscombe, G. E. M (1975), ‘Thought and action in Aristotle’ en *Articles on Aristotle*, Ed. by Barnes J., Schofield M., Sorabji R., Duckworth, London, pp. 61-71.
- Antifonte (1996), ‘Sobre la concordia’, en ‘*Sofistas, testimonios y fragmentos*’, Gredos, Madrid.
- Araiza, J. (1997), *La Ética Magna de Aristóteles, análisis, interpretación y traducción de una obra política*, tesis presentada para obtener el título de licenciatura, facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México.
- Arendt, H. (2005), *La condición Humana*, traducción de Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona.
- Aristóteles (1995), *Física*, índice, introducción, traducción y notas por Guillermo R. de Echandía, Gredos, Madrid.
- Aristóteles (2001), *Física*, traducida por Ute Schmidt, UNAM, México.
- Aubenque, P. (1998), ‘Aristote était-il communitariste?’, *En torno a Aristóteles: homenaje al profesor Pierre Aubenque*, coord. Ángel Álvarez Gómez, Rafael

- Martínez Castro, 1998, Universidad Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, pp. 31-43.
- Aubenque, P. (1999), *La prudencia en Aristóteles*, traducida por María José Torres Gómez-Pallete, Crítica, Barcelona.
 - Aubenque, P. (1995), 'The twofold natural foundation of justice according to Aristotle' en Ed, Robert A. Heinaman (editor), *Aristotle and moral realism*, UCL Press Limited University College London, London, pp. 24-33.
 - Bobbio, N., Matteucci Nicola y Pasquino Gianfranco (2000), *Diccionario de política*, S. XXI, México.
 - Bodéüs R. (1993), *The political dimensions of Aristotle's ethics*, translated by Jan Edward Garret, State University of New York Press, New York.
 - Bonitz, H. (1955), *Index aristotelicus*, Akademische druck, Graz.
 - Chance, R. (1968), *Until philosophers are kings: a study of the political theory of Plato and Aristotle in relation to the modern state*, Kennikat, Port Washington, New York.
 - Clark, S. R. L. (1975), *Aristotle's man: Speculations upon aristotelian anthropology*, Clarendon Press, Oxford.
 - Constant, B. (1816), *The Liberty of Ancients Compared with that of Moderns*, en <http://www.uark.edu/depts/comminfo/cambridge/ancients.html>, consultado el 15 de abril de 2005.
 - Crivelli, P. (2004), *Aristotle on truth*, Cambridge University Press, Cambridge.
 - Davis, M. (1996), *The politics of philosophy: a commentary on Aristotle's Politics*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland.
 - Diógenes, L. (2008), *Vida de los filósofos más ilustres* consultado en http://www.nuevaacropolis.es/filiales/libros/Diogenes_LaercioVida_de_los_filosofos_mas_ilustres.pdf, el 8 de enero de 2008.

- Düring, I. (1990), *Aristóteles*, traducido por Bernabé Navarro, 2ª. Edición, UNAM.
- Fitterer, R. J. (2008), *Love and objectivity in virtue ethics: Aristotle, Lonergan, and Nussbaum on emotions and moral insight*, University of Toronto Press, Toronto.
- Furley, D. J. (1977), ‘Aristotle on the voluntary’ en *Articles on Aristotle*, Ed. by Barnes J., Schofield M., Sorabji R., Duckworth, London, pp.47-60
- Gadamer, H. G. (1993), *Verdad y Método*, traducido por Ana Agud y Rafael de Agapito, 5ª ed., Sígueme, Salamanca.
- Gaiser, K. (1980), ‘Plato's enigmatic lecture ‘On the Good’’, *Phronesis* No. 25, Brill, pp. 5-37
- Garver, E. (2006), *Confronting Aristotle's Ethics: ancient and modern morality*, University of Chicago Press, Chicago.
- Gómez Robledo, A. (1961), *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, UNAM-FCE, México.
- Gottlieb, P. (2009), *The virtue of Aristotle's ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*, traducida por Wenceslao Roces, FCE, 2005, México.
- Hobbes, T. (1994), *Leviatan*, traducción de Manuel Sánchez Sarto, FCE, México.
- Höffe O. (2001), ‘Aristotle's Politische anthropology’, *Aristóteles Politik* ed. Höffe Otfried, Akademie Verlag, Berlín, pp. 21-36.
- Jaeger, W. (1957), *Paideia*, trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, FCE, México.
- Jaeger, W. (2000), *Aristóteles*, traducción de José Gaos, FCE, México.

- Jenofonte (1993), *Recuerdos de Sócrates*, introducción, traducción y notas de Juan Zaragoza, Gredos, Madrid.
- Kant, I. (1999), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, edición bilingüe, traducción de José Mardomingo, Ariel, Barcelona.
- Kenney, A. (1979), *Aristotle's theory of the will*, Duckworth, London.
- Kenny, A. J. P. (1975), *Will, freedom and power*, Blackwel, Oxford.
- Kenny, A. J. P. (1978), *Freewill and responsibility*, Routledge & K. Paul, Oxford.
- Kenny, A. J. P. (1992), *Aristotle on the perfect life*, Oxford University Press, Oxford.
- Keyt, D. (1991), 'Three basic theorems in Aristotle's *Politics*', *A companion to aristotle's politics*, Ed. by David, K. and Fred, d. Miller, Blackwell, Oxford, pp. 118-141.
- Kraut, R. (1989), *Aristotle on the Human Good*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Kraut, R. (1997), *Aristotle Politics, books VII and VIII, translated with a commentary*, Oxford University Press, New York.
- Kraut, R. (2002), *Aristotle, political philosophy*, Oxford University Press, New York.
- Kullman, W. (1991), 'Man as Political Animal in Aristotle', *A companion to aristotle's politics*, Ed. by David Keyt and Fred d. Miller, Blackwell, Oxford, pp. 94-117.
- Las Casas, B. (1992a), *De Regia postestate*, Alianza, Madrid.
- Las Casas, B. (1992b), *De thesauris*, Alianza, Madrid.
- Lear, J. (1988), *Aristotle: the desire to understand*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Liddell & Scott (1968), *A Greek-English lexicon*, ed. Barber, Oxford at the Clarendon Press, London.
- Lloyd, G. E. R. (1993), ‘L’idée de nature dans la «Politique» d’Aristote’, *Aristote politique: etudes sur la Politique d’Aristote*, sous la direction de Pierre Aubenque; publiees par Alonso Tordesillas, Presses universitaires de France, Paris, pp. 135-159.
- Locke, J. (1997), *Carta a la tolerancia*, traducida por Ana Isabel Stellino, Gernika, México.
- Locke, J. (2002), *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, traducida por Cristina Piña, Losada, Buenos Aires.
- MacIntyre, A. (1987), *Tras la virtud*, traducción de Amelia Valcárcel, Crítica, Barcelona.
- Maquiavelo, N. (2000), *Discursos de Tito Livio*, traducción, introducción y notas de Ana Martínez Arancón, Alianza, Madrid.
- Maquiavelo, N. (2005), *De Principatibus*, edición bilingüe, traducción, notas y estudio introductorio de Elisur Arteaga Nava y Laura Trigueros Gaisman, Trillas, México.
- May, H. (2010), *Aristotle's Ethics Moral Development and Human Nature*, Continuum, London.
- Meyer, S. S. (1993), *Aristotle on moral responsibility*, Blackwell, Oxford.
- Moraux, P. (1957), *A la recherche de l’aristote perdu: Le dialogue ‘sur la justice’*, Publs. universitaires, Louvain.
- Moreno Sarda, A. (1988), *La otra política de Aristóteles: Cultura de masas y divulgación del arquetipo viril*, Icaria, Barcelona.
- Mulgan R. (2001), ‘Constitutions and purpose of the State’, *Aristóteles Politik* ed. por Höffe Otfried, Akademie Verlag, Berlín, pp. 93-106.

- Mulgan, R. (1991), ‘Aristotle on oligarchy and democracy’, *A companion to aristotle's politics*, Ed. by David Keyt and Fred d. Miller, Blackwell, Oxford, pp. 307-322.
- Mulgan, R. G. (1977), *Aristotle's political theory: an introduction for students of political theory*, Oxford University Press, Oxford.
- Nussbaum, M. (1986), *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Pabón S. de Urbina (1999), *Diccionario manual Vox Griego-Español*, Barcelona.
- Phillips Simpson, P. L. (1998), *A Philosophical commentary on the Politics of Aristotle*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Plato (1997), *Complete Works*, edited by John Cooper, Hackett Publishing Company, Indianapolis.
- Platón (1993), *Protágoras*, traducción de Ute Schmidt, UNAM, México.
- Platón (2000), *La república*, edición bilingüe, introducción, versión y notas de Antonio Gómez Robledo, UNAM, México.
- Platón (2000), *La república*, traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Alianza, Madrid.
- Platón (2002), *Las leyes*, traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Alianza, Madrid.
- Platón (2008), *Gorgias*, traducción de Ute Schmidt, UNAM, México.
- Polansky, R. (1991), ‘Aristotle on political change’, *A companion to Aristotle's politics*, Ed. by David Keyt and Fred d. Miller, Blackwell, Oxford, pp. 323-345.
- Richardson H. (1996), ‘Desire and the Good in «De Anima»’, *Essays on Aristotle's De Anima*, edited by Martha C. Nussbaum y Amelie Oksenberg Rorty, Oxford University Press, New York.

- Riedel, M. (1976), *Metafísica y metapolítica: estudios sobre Aristóteles y el lenguaje político de la filosofía*, versión castellana de Ernesto Garzón Valdés, Alfa, Buenos Aires.
- Robinson, R. (1995), *Aristotle Politics, books III and IV, translated with a commentary*, Oxford University Press, New York.
- Ross, D., (1995), *Aristotle*, Routledge, New York.
- Rowe, C. (2000), 'Aristotelian Constitution', *The Cambridge history of Greek and Roman political thought*, edited by Christopher Rowe and Malcolm Schofield, in Association with Simon Harrison and Melissa Lane, Cambridge University Press, Cambridge. pp. 365-390.
- Samaranch, F. (1991), *Cuatro ensayos sobre Aristóteles: política, ética y metafísica*, FCE, Madrid.
- Saunders, T. (1995), *Aristotle Politics, books I and II, translated with a commentary*, Oxford University Press, New York.
- Schofield, M. (2000), 'Aristotle: An introduction', *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, edited by Christopher Rowe and Malcolm Schofield, in Association with Simon Harrison and Melissa Lane, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 310-320.
- Smith, N. D. (1991), 'Aristotle's theory of natural slavery', *A companion to Aristotle's politics*, Ed. by David Keyt and Fred d. Miller, Blackwell, Oxford, pp. 142-155.
- Sorabji, R. (1993), 'Body and soul in Aristotle', *Aristotle's: de anima in focus*, ed. en Durrant Michael, Routledge, London, pp. 162-196.
- Sorabji, R., (2003), *Necesidad, causa y culpa*, traducido por Ricardo Salles, UNAM, México.
- Sparshott, F. E. (1994), *Taking life seriously: a study of the argument of the Nicomachean ethics*, University of Toronto Press, Toronto.

- Strauss, L. (1992), ‘What is political philosophy?’, Strauss, *What is political philosophy? And other studies*, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 9-55.
- Suárez, F., (1971). *De legibus*, edición crítica bilingüe por Luciano Pereña, Consejo superior de Investigaciones científicas, Instituto Francisco de Vitoria, A. C., Madrid.
- Thiebau, C. (1988), *Cabe Aristóteles*, La balsa de Medusa, Madrid.
- Thomae de Aquino (1858), *Scriptum super Sententiis*, liber IV distinctio XXVI, Textum Parmae 1858 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit consultado el 16 de enero de 2011 en <http://www.corpusthomisticum.org/snp4026.html>
- Tomás de Aquino (1991), *La potencia de Dios considerada en sí misma, La potencia, generativa en la divinidad*, introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona.
- Tomás de Aquino (1992), *Le questioni disputate*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna.
- Vigo A. (2010), ‘La concepción aristotélica del silogismo práctico. En defensa de una interpretación restrictiva’, *Diánoia*, Vol. LV, Número 65, IIF, UNAM, México, pp. 3-39.
- Vigo, A. G. (2006), *Estudios aristotélicos*, EUNSA, Pamplona.
- Zingano, M. (2008), *Aristóteles, Ethica ninomachea I 13-III 8, tratado da virtude moral*, traducción, notas y comentario por Marco Zingano, Odysseus, Sao Paulo, Brasil.

Índice

Introducción.....	8
Parte I: ¿Qué podemos entender bajo la expresión ἐλεύθερος ἄνθρωπος «hombre libre» en <i>La Política</i> de Aristóteles?.....	33
Capítulo I: ¿Qué podemos entender bajo la expresión ἐλεύθερος ἄνθρωπος «hombre libre» en el libro I de <i>Política</i> de Aristóteles?.....	33
1. Introducción.....	33
2. Libro I: El libre como elemento conformador de “pólis”.....	34
2.1. La libertad en “la casa”.....	34
2.2. El libre como “no esclavo-señor”.....	36
3. El libre y los distintos modos de gobierno dentro de la casa.....	52
3.1. El libre en el ámbito de lo doméstico.....	52
3.2. La <i>pólis</i> , como lugar de los libres.....	58
3.2.1. La <i>pólis</i>	58
3.2.2. El hombre como animal político.....	58
4. Conclusiones.....	63
Capítulo II: Libro III (cap. 1-4) de <i>Política</i> : La libertad como fundamento de la ciudadanía.....	65
1. Introducción.....	65
2. Libro III (Cap. 1-4): La libertad como fundamento de la ciudadanía ó la ciudadanía como actividad propiamente libre.....	69
2.1 Textos en los que aparece el término <i>eleuthería</i> o <i>eleútheros</i>	69
2.2 <i>Eleuthería</i> y ciudadanía.....	74
2.2.1 El ciudadano.....	75
2.2.2 Sobre la excelencia del ciudadano y la excelencia del varón.....	80

Capítulo III: Libros II, III (cap. 5-12), IV-VIII: Del estudio crítico hacia la propuesta de la *pólis* excelente a partir del hombre libre.....88

1. Libros II- III (cap. V-XII)-IV, V y VI: Los usos de la libertad en la *Realpolitik*....88
 - 1.1. Libro II: La relación entre igualdad y libertad en los ciudadanos.....90
 - 1.2. Libro III (Capítulos 5-12, 1279 a 26-1288 b 51279 a 26-1288 b 5): Las acciones de los libres en los gobiernos de la *pólis*.....93
 - 1.3. Libro IV: La democracia y la libertad.....102
 - 1.4. Libro V: Sobre las acciones de los libres al considerar las revoluciones.....112
 - 1.5. Libro VI: La libertad como característica paradigmática de la democracia....117
2. Libros VII-VIII: La libertad como elemento indispensable en el proyecto ideal de *pólis* o sobre la libertad como “soporte” de la excelencia (o virtud humana).....119
 - 2.1. Introducción.....119
 - 2.2. Libro VII: El gobierno de los libres como propio de la ciudad excelente.....120
 - 2.3. Libro VIII: La educación de los hombres para que éstos devengan libres.....128
3. Conclusiones.....133

Capítulo IV: La *eleuthería* como capacidad intelectual en *Política*: La relación entre *eleuthería* y capacidad intelectual, particularmente en relación con los usos racionales denominados *lógos* y *diánoia*135

1. Introducción.....135
2. Libro I: La *eleuthería* se funda en la racionalidad como *lógos* y *diánoia* desde el ámbito de lo doméstico, fungiendo como *lógos arkhitéktōn*.....138
3. La ciudadanía un rol político en el que converge la libertad y la capacidad intelectual como poder de juicio para determinar la ciudad.....147
4. El poder ciudadano como principio de comprensión del devenir político.....151
 - 4.1 La relación entre *eleuthería* y capacidad intelectual en la “*Realpolitik*”.....152
 - 4.1.1 Libro II: Los libres son aquellos que mandan.....152
 - 4.1.2 Libro III, c. 5-10: *sea el pueblo libre* «ἔστω δε το πλήθος οἱ ἐλεύθεροι» el capaz de deliberar, juzgar y decidir.....154

4.1.3	Libro IV: La ciudad como comunidad de libres que delibera sobre los asuntos de la ciudad.....	160
4.1.4	Libro V: la tiranía como un sistema de gobierno adverso al <i>espíritu libre</i> «φρόνημα ἐλεύθερον».....	165
4.1.5	Libro VI, la libertad característica de la democracia como poder popular deliberativo y judicial.....	168
4.2	Libertad y capacidad intelectual en la propuesta ideal de Política.....	170
4.2.1	L VII: La vida libre supera el ámbito de la necesidad y se dirige hacia la virtud y la felicidad.....	171
4.2.2	L. VIII: Las actividades libres permiten el desarrollo de la inteligencia.....	178
5.	Conclusión.....	180

Parte II: La *eleuthería* fuera de *Política*: El concepto de libertad implícito en el de deliberación o la deliberación se ordena hacia el logro de la vida libre.....185

Introducción: ¿Por qué indagar lo propio de la libertad fuera de *Política*?.....186

Capítulo I: La razón como facultad abierta a contrarios explica y fundamenta las acciones alternativas y, en consecuencia, la capacidad de auto-posesión de los libres; la expresión de libertad desde el concepto de la razón como potencia abierta a los contrarios, *Metafísica*, Θ195

1. Las acciones alternativas, lo contingente o posible que está bajo el poder del hombre.....195

2. La razón como una facultad o potencia de contrarios.....198

2.1 La potencia.....199

2.2 La razón, potencia de contrarios en *Metafísica*, Θ 202

Capítulo II: Lo voluntario y la elección como categorías necesarias para comprender la deliberación como elemento fundamental de la acción libre.....215

1. La deliberación como un proceso racional que posibilita la acción del libre.....215

2. La deliberación como un proceso racional discursivo entre “lo voluntario” y “lo electivo” de la <i>práxis</i> ”.....	217
2.1 La acción humana y sus elementos.....	217
2.2 Lo voluntario «ἔκουσιον» como el elemento primigenio de la acción humana.....	221
2.2.1 Lo voluntario de la acción se define a partir de sus efectos.....	222
2.2.2 Las acciones involuntarias.....	226
2.2.2.1 Sobre las acciones involuntarias ocasionadas por las fuerza.....	226
2.2.2.2 Sobre las acciones involuntarias ocasionadas por la ignorancia....	230
2.3 Algunas aristas de lo voluntario.....	236
3. La elección.....	252
 Capítulo III: La deliberación como elemento fundamental de la acción ética.....	257
1. La deliberación en sus textos fundamentales.....	257
1.1 La deliberación en el libro III de <i>Ética nicomaquea</i>	257
1.2 La deliberación en <i>Sobre la interpretación</i> , 9.....	271
2. La deliberación en relación con la virtud y el vicio en el “Tratado sobre los elementos de la acción ética”.....	273
2.1 El querer o la « <i>boúlēsis</i> » (la coyuntura del deseo y el intelecto en la acción).....	278
2.2 La virtud y el vicio como voluntarios (los hábitos están en el poder del hombre EN 3.5).....	278
2.2.1 Antecedentes para comprender la posesión de la acción, característica paradigmática del libre (el “por encima” de <i>phýsis</i>).....	278
2.2.2 La virtud y el vicio le pertenecen al agente de la acción (EN, 3.5).....	281

Capítulo IV: La prudencia como excelencia de la deliberación y la filosofía como saber libre propio de libres.....	296
1. La prudencia como la excelencia de la deliberación, en cuanto uso racional <i>verdadero</i> de la parte <i>calculadora del alma</i>	296
2. La prudencia como excelencia de la deliberación y su relación con la actividad política.....	304
2.1. Características de la deliberación a considerar para comprender cómo son asumidas por la prudencia.....	304
2.2. El papel de la razón en la prudencia.....	307
2.3. El prudente como hombre de bien se dirige a la <i>verdadera felicidad</i>	310
2.4. La prudencia política.....	312
2.5. La <i>euboulía</i> , sobre cómo “bien-alcanzar” el verdadero bien.....	318
3. La felicidad en la vida contemplativa: La filosofía primera, saber libre propio de libres.....	321
Conclusiones.....	334
Bibliografía.....	359