



**UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES  
ACATLÁN**

La libertad humana: de cómo el hombre llega a ser lo que es.  
Una reflexión desde la filosofía de Aristóteles.

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

Resendiz Santos Eduardo

Asesor: Dr. Jesús Carlos Hernández Moreno

Santa Cruz Acatlán, Estado de México, Septiembre 2019



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.

## AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer primeramente a mis padres por haberme brindado su apoyo durante todos estos años. A mi madre por su ternura y su paciencia. A mi padre por su fuerza y su valor. A ambos por su cariño y su esmero aún en medio de la confusión. A mis hermanos que fueron guías en mi infancia, quizá sin intención; pero estuvieron siempre, de algún modo, para mí.

Quiero agradecer a mis amigos Mappy y Memo, y a mis maestros Ángeles y Daniel por todo su amor y entrega. Por su alegría, su abrazo y su calidez; por su honestidad, firmeza y libertad. A Andrea Vargas, por su sonrisa. A todos ellos por revelarme que el amor es real, más allá de toda razón, capricho, dolor, debilidad, etc.

Quiero agradecer a todos mis profesores de la facultad por su tiempo y su trabajo. Especialmente significativas fueron las enseñanzas del Dr. Jesús Carlos, del Dr. Sebastián Lomelí, de la Mtra. Laura Alicia y del Dr. Ciro Mesa Moreno, a quien conocí en España. Todos ellos son una fuente de inspiración en mi camino filosófico por sus clases, pero también por su persona.

Quiero agradecer finalmente a todos aquellos que me pusieron a prueba de una u otra manera, que contribuyeron a que yo pudiera traer a la luz lo mejor de mí en todo sentido. A este universo lleno de poder y misterios. A esta oportunidad de ser hombre: de alegrarme, de pensar, de llorar, de cansarme, de bailar, de jugar... Y a Dios que me ha revelado que todo cuanto es, es por amor.

## INDICE

PREÁMBULO.....	4
INTRODUCCIÓN.....	6
ADVERTENCIA.....	11
1. LO QUE ES.....	13
1.1. ENTE Y SUBSTANCIA: Οὐσία y ὑποκείμενον.....	14
1.2. ESENCIA: Τὸ τί ἦν εἶναι.....	22
2. LA ESENCIA DEL HOMBRE/ LA NATURALEZA HUMANA.....	31
2.1. LLEGAR A SER: φύσις, δύναμις y ἐνέργεια.....	32
2.2. EL VIVIENTE QUE TIENE LA PALABRA.....	41
3. LA LIBERTAD HUMANA.....	49
3.1. SEÑORES Y ESCLAVOS: LA LIBERTAD COMO SEÑORÍO.....	51
3.2. LA ESCLAVITUD.....	58
3.3. LA LIBERTAD COMO SABIDURÍA.....	71
EPÍLOGO, A MANERA DE CONCLUSIÓN.....	78
APÉNDICE: ALGUNAS DIFICULTADES EN LOS PLANTEMIENTOS EXPUESTOS.....	82
BIBLIOGRAFÍA.....	87

## PREÁMBULO

Cada ente busca realizar sus posibilidades: la semilla deviene planta, el niño deviene hombre. Cada cual se busca, pues en cada cual hay voluntad de ser. El árbol no necesita más que de sí, en principio, para ser y, si nada lo impide, llega a ser. Así como con éstos sucede también con los demás entes que son. Pero desarrollar lo que cada ente es no es en ningún caso una tarea sencilla, se necesita fuerza, potencia. Los entes están en el esfuerzo de ser lo que son, pero su esfuerzo no les garantiza nada de manera definitiva. La planta puede ser desprendida, desplazada o sencillamente puede dejar de ser.

Todo llegar a ser parece desembocar en un dejar de ser. Al menos las cosas son así en nuestra región del cosmos. De acuerdo con Aristóteles el cosmos es eterno, pero se manifiesta de dos maneras diferentes. La región supra-lunar, donde los entes allí manifiestos, aunque se mueven, lo hacen eternamente: no son susceptibles de corrupción y, por ende, tampoco de generación. En la región sublunar es donde comienza la degradación, si bien la generación y la corrupción son eternas: siempre habrá generación y corrupción, pero aquello que se genera y se corrompe, el ente, no posee aquí un carácter eterno. Llegar a ser parece desembocar en un dejar de ser, siempre que se trate de un ente terrestre. En esta región del cosmos sólo los elementos permanecen: el fuego, el aire, el agua, la tierra, la materia y la esencia.

Todo nos da muestra de tener una esencia que lo hace ser lo que es. El lápiz una vez que ha sido fabricado continúa, por cierto tiempo, siendo lápiz, sin desvanecerse como si fuera sueño o fantasía. La flor mantiene su unidad como flor si el viento, la vejez o cualquier otra circunstancia, no la privan de ella. Así también el hombre,<sup>1</sup> si nada lo impide, continúa ensimismado desde que ha nacido hasta que le llega el día de su muerte.

*Filosofar es aprender a morir.* La filosofía es un ejercicio de un ser mortal; no un querer la muerte, sí un asumir serenamente la muerte. Pero para morir con serenidad es preciso haber vivido serenamente. Para ganar la muerte hay que haber ganado primero la vida. Ganar la vida quiere decir ganarse a uno mismo, ello implica descubrirse, tomarse,

---

<sup>1</sup> Este *hombre* se refiere a varones y mujeres.

conducirse y asumir aquello que no es posible cambiar. Darnos cuenta que sólo porque se es finito es posible el desarrollo y la realización.

Los hombres comenzamos a descubrirnos desde la infancia,<sup>2</sup> pero el más radical descubrimiento de uno mismo acontece cuando el joven comienza a convertirse en hombre. Es entonces cuando podemos o no tomarnos, hacernos dueños de nosotros mismos; o bien, puede suceder que ni en este punto, ni en ningún otro posterior, nada nos indique la posibilidad de apropiarnos, para, a la postre, llegar a morir siendo ajenos a lo que somos.

Se puede pensar que ser hombre es realmente un privilegio, pues es capaz de acercarse a la comprensión de los principios del cosmos y vislumbrar lo eterno. No obstante, esto no lo libraría de la muerte, incluso podría entristecerlo. Con todo, el hombre tiene grandeza, que no radica ni en su poder tecnológico, destructivo o científico,<sup>3</sup> sino esencial o primordialmente en su capacidad de descubrirse y hacerse señor de sí mismo. El hombre que se hace señor de sí mismo se hace sabio, pero ningún hombre es capaz de una sabiduría completa, lo que queda es hacerse filósofo: estar en la búsqueda de la sabiduría, en la apertura a la sabiduría.

---

<sup>2</sup> Pero el niño no es todavía hombre. El niño está incompleto, inacabado.

<sup>3</sup> La técnica y la ciencia son manifestaciones del señorío del hombre, mismo que, no obstante cuanto se haya avanzado, se puede degradar.

## INTRODUCCIÓN

El tema de esta tesis es *la libertad humana*. Este asunto será atendido a partir de la obra de Aristóteles, lo cual aparentemente representa ciertas dificultades. En alguna ocasión, hablando con un profesor al respecto, éste aseguraba que en el pensamiento de Aristóteles no hay cabida para la libertad. Quizá sugestionado por el hecho de que Aristóteles asume que uno de los aspectos del hombre libre es el de que éste es uno que actúa de acuerdo a normas. Tal vez hoy en día cuando se habla de libertad se espera que la libertad sea una puerta hacia la rebeldía y la indeterminación. Pero no es el caso en lo que concierne a este trabajo. Sino que aquí pretendo explorar la posibilidad de la libertad como lo opuesto a esta idea. Otra dificultad es que, aparentemente, el asunto de la libertad no es un tema central en la obra de Aristóteles. Sólo unos cuantos pasajes nos hablan de la libertad, y pareciera que al tratar el asunto Aristóteles está en la búsqueda de algo más. No así en la libertad por sí misma. Hay que tomar esto con cuidado. La libertad misma, así en abstracto, ni siquiera tiene cabida en el pensamiento de Aristóteles. Se habla de la libertad en concreto: se habla del libre. Esto ya nos abre el horizonte a comprender que la libertad es una posibilidad real, es decir, una posibilidad que de hecho se realiza. El libre es la evidencia de esa realización. La libertad es una posibilidad que de hecho se lleva a cabo. Por otro lado, si la libertad parece ser un asunto de segundo orden para Aristóteles, ello no debiera persuadirnos tan fácilmente de que esto es así. Más bien hay que comprender, me parece, que la libertad es fundamental para pasar a otros aspectos de la vida del hombre.

Mi intención en este trabajo es meditar la obra de Aristóteles, no meramente explicarla. Me parece que ningún filósofo se ha dedicado sólo a explicar lo que otros dijeron. Y, puesto que he decidido no limitarme a dar referencias y explicarlas, sino acercarme aún más a la obra de dicho filósofo, me parece preciso apropiarme del filosofar, es decir, buscar hacer filosofía y no sólo hablar de filosofía. Mi intención es hacer filosofía, filosofar con y a partir de Aristóteles. No como si a partir de las palabras de Aristóteles pretendiera fundar una nueva corriente de pensamiento, o decir cosas nunca antes dichas; sino en el sentido de demorarme en las palabras de dicho filósofo para intentar comprender cómo comprendió el asunto que en este caso me convoca: la libertad.

Ahora, ¿por qué hablar de libertad? Al comenzar a estudiar la obra de Aristóteles, principalmente *Metafísica* y *Física*, prejuiciado por Heidegger (sobre todo después de haber leído las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*), me pareció muy clara la relación entre *lo que es* y la libertad (y aunado a ello, el asunto de la verdad, pero eso es algo que no trataré aquí). Ante la pregunta *¿por qué es lo que es?*, me pareció que la respuesta que puede darse desde la filosofía de Aristóteles es, dicho simplemente, *porque sí*. Pues originariamente el ente está allí para sí mismo, para cumplir su forma o esencia. El ente, originariamente, acontece libremente. El ente acontece como libre cuando manifiesta lo que es. Esa es el modo de comprender la libertad que se asumirá a continuación: que la libertad consiste en *ser lo que se es*.

Pero, ¿a qué este interés por la libertad así comprendida? ¿Qué interés puede tener para nosotros dicho asunto? Si todo ente, originariamente, no tiene otro propósito que el llevar a cabo lo que es, implica que, en principio, todo ente es libre. Y el hombre, como ente entre los entes, no es la excepción. El hombre, como ente, tiene una forma o esencia que llevar a cabo, cuando se dispone a llevar a cabo su esencia se manifiesta libre. Aristóteles nos propone que la esencia del hombre radica en que es ζῷον λόγον ἔχον: el hombre es *el viviente que tiene palabra*. Esto, lejos de limitarle, le permite abrirse a muchas otras posibilidades. La palabra nos une y nos separa, al tiempo que nos permite expandirnos. En el desenvolverse como viviente de palabra el hombre se muestra como libre. El llevar a cabo la palabra invita al hombre primeramente a la vida política, comprendida esencialmente como *vida en comunidad*. La palabra también nos invita a la poesía y al filosofar. Tratar el asunto de la libertad, como hombres, nos pone de manifiesto estas posibilidades. Nos abre el horizonte, nos convoca a la libertad misma. Libertad que siempre está abierta como posibilidad para todo hombre, pues, fundamentalmente, ya somos libres.

Este trabajo no pretende sumarse a la justificación de ninguna causa contemporánea en favor de la libertad, ni declararse un manifiesto de rebeldía contra la opresión de los gobiernos, empresas, iglesias, etc., sino que pretende atender la libertad en un aspecto más fundamental: reconocer que como hombre la libertad me pertenece. Pero también asumir que al resto de los hombres, así como al resto de los vivientes, les pertenece igualmente la libertad, comprendiendo que la libertad no es una decisión o una actitud, sino el llevar a

cabo la propia esencia. En una época de degradación del ambiente a causa de la contaminación, en una época de terrible intolerancia en la que todo lo que se diga parece ofender, de algún modo, a alguien, en esta época de tanta confusión en la que se habla tanto de libertad, me parece que se ofrecen motivos que muestran lo necesario que es prestar atención al asunto.

Por otro lado, aceptamos que la filosofía es un hacer libre. Meditar acerca de la libertad nos pone ya en la libertad. Pues necesito asumirme libre para poder filosofar. En el ajetreo de todos los días, en el vaivén de esta ciudad monstruosa, es un placer y un descanso detenerse a tratar este asunto. El filosofar es un hacer libre, nos exige estar libres. Libres de los deberes, libres de los apetitos, libres de los ruidos y prisas. Tomarse el tiempo para filosofar es ya acontecer como hombre libre. Filosofar es asumirse libre. ¿Puede quedarnos duda, entonces, de que el asunto de la libertad es relevante para el filosofar?

En resumen, ¿por qué hablar de la libertad? Porque me va en ello mi ser hombre. Porque, al mismo tiempo, me convoca a ello la filosofía. Porque, a su vez, descubro la libertad como una posibilidad siempre abierta para mí y para todos los demás. Al respecto de esto último cabe decir que es un aspecto que necesitamos comprender bien, ya que una de las causas de la intolerancia es la incompreensión de ello. Se piensa: yo soy libre, pero aquél no; yo tengo palabra, pero aquél no; yo tengo razón, pero aquél no. Dicho de otra forma: aquél es idiota, pero yo no. Y ocurre lo mismo en el trato que se da a los animales y vegetales: ellos son estúpidos, yo no; yo soy el ser racional, la cúspide de la evolución, y tantas otras cosas semejantes. Actitudes que nos revelan estúpidos y necios, más que inteligentes o racionales como se quisiera destacar. Es también por ello que me ha parecido importante no definir al hombre como *animal racional*, pues es una definición muy *cargada* de sentido, un sentido que no me interesa combatir, pero que no comparto del todo. No es ni siquiera necesario atender a la historia, sino que basta atender las noticias contemporáneas para darnos cuenta de lo frágil que es esta definición, misma que, no obstante, sigue vigente y causando estragos. He decidido asumir, siguiendo en ello la interpretación que Heidegger hace de Aristóteles, que el hombre es animal de palabra. Lo que, al menos en principio, nos lleva a una cierta cordialidad con el mundo. Esto no quiere decir que mi intención es redimir al hombre, en efecto, la palabra nos abre también la posibilidad del error; y optar

por este camino no hace que desaparezcan la estupidez y la necesidad, de hecho están allí lo queramos o no. Pero sí me parece que optar por este camino nos lleva a una mirada de lo que es el hombre más honesta: soy un ente entre los entes, soy un ente corruptible, mi existencia no tiene otro propósito sino existir de este modo.

Que no me pertenezca otra posibilidad sino la de cumplir mi propia esencia puede resultar agobiante. Se pensará: ¿esto no es limitante?, ¿no es un destino desolador? El cumplimiento de la propia esencia me abre más posibilidades. Lo fundamental es llevar a cabo la propia esencia, pero en este obrar se me pueden abrir múltiples maneras de llevarlo a cabo. Además, el llevar a cabo la esencia es una obra que nunca encuentra una culminación plena. Es un camino cuya riqueza nunca termina, pues siempre ofrece algo que hacer. Estamos ante una posibilidad que nos abre múltiples modos de llevarla a cabo, y ante un obrar que nunca se termina. En efecto, es un destino inmenso, que ocasionalmente abruma. De todas formas, la posibilidad del abandono y el descuido, la posibilidad de renunciar a la obra, está también siempre abierta. Qué tan agobiante o desoladora pueda parecer esta posibilidad depende de cada quien. De todas formas, este trabajo tampoco pretende ser una esperanza o un consuelo.

Finalmente me queda decir que este trabajo se dividirá en tres partes de la siguiente manera:

- 1) Puesto que se abordará la libertad comprendida como *ser lo que se es*, en el primer capítulo se atenderá el asunto de *lo que es*. El capítulo se dividirá en dos partes: por un lado se hablará del *ente* y la *substancia* (οὐσία y ὑποκείμενον) para esclarecer como el ente es aquello que permanece en la presencia de sí mismo; por otra parte se hablará de la *esencia* (τὸ τί ἦν εἶναι) para mostrar que el ente es aquello que emerge desde sí mismo para llegar a sí mismo, es decir para realizarse. Al respecto la obra a considerar será *Metafísica*, principalmente el libro Z.
- 2) En el segundo capítulo se atenderá *la naturaleza humana*. Este capítulo está dividido en dos partes: en la primera se pretende esclarecer el asunto de *la naturaleza* comprendida como el llegar a ser del ente natural, asumiendo que el ente o ser natural es aquel modo de ser conformado por materia y forma, y que por la materia deviene en un modo de ser corruptible. De tal suerte que el ente corruptible

requiere hacer emerger las posibilidades que su propia esencia le otorga y persistir en ellas. Para lo cual me he valido principalmente de los libros II y VIII de *Física*. La segunda parte se centrará en el esclarecimiento de *la naturaleza del hombre* asumiendo que el hombre es aquel viviente al que le pertenece la palabra. Y en este apropiarse de la palabra, es decir de su propia esencia como viviente de palabra, se manifiesta libre. Para lo cual me he valido principalmente del libro I de *Política*.

- 3) Con este antecedente nos ocuparemos finalmente de *la libertad del hombre*, a partir de los libros I y VII de *Política*, así como de los libros A y Λ de *Metafísica*. Este tercer capítulo está dividido en tres partes: en la primera se tratará *la libertad como señorío*, fundamentalmente como el ser señor de sí mismo. En la segunda se hablará de la posibilidad de la *esclavitud*, tratando de mostrar que toda esclavitud es un modo accidental de ser. Y finalmente se atenderá *la libertad como sabiduría*, comprendida como la cumbre del apropiarse de la palabra, es decir como la cumbre del apropiarse de sí mismo del hombre.

Si bien esta es una tesis de licenciatura, pretende ser más que un requisito académico. Este trabajo pretende ser una auténtica apuesta filosófica, no con afanes de grandeza o fama, sí con el propósito de filosofar al respecto del asunto propuesto. La tesis central del trabajo es que todo hombre, en principio, es libre. Queda dejar de manifiesto dicha libertad. La posibilidad que se abre en este caso es la del filosofar.

## ADVERTENCIA

Antes de comenzar la lectura de esta tesis me parece prudente que el lector reciba la siguiente advertencia. La lectura de *Física y Metafísica* de Aristóteles que hago aquí la he llevado a cabo a la luz (u oscuridad) de la lectura de algunos textos de Martín Heidegger. Decidí seguir la línea de pensamiento de Heidegger hasta donde me fue posible debido a que me pareció que su revisión de la filosofía de Aristóteles podría ayudarme mejor que la de otros filósofos, tales como Jaeger, Brentano o Aubenque, que también se dedicaron a repensar la filosofía de Aristóteles, al propósito de encontrar una fundamentación metafísica de la libertad. De misma forma, me pareció conveniente seguir a Heidegger ya que él desarrolló gran parte de su pensamiento en un diálogo constante con el pensar de Aristóteles. Pero conforme fui desarrollando este trabajo me surgieron algunas dificultades e inquietudes.

Algunas dificultades las advertí en el proceso, otras no las noté sino hasta el término del trabajo; algunas más me las hicieron notar. Mi primera intuición fue que siguiendo la interpretación de Heidegger, la conciliación entre el aspecto metafísico y físico con el ético y político sería más clara. Comprendiendo que la metafísica no es sino aquello que atraviesa el mundo físico para darle sustento. Y que por tanto se encuentra como fundamento igualmente de la naturaleza del hombre, así como fundamento, al mismo tiempo, de su realidad política. Sin embargo al avanzar en el proyecto he descubierto que dicha conciliación es difícil de lograr. Después de terminar de desarrollar los fundamentos metafísicos para la libertad, al llegar al aspecto político me he encontrado con la dificultad de conciliar este fundamento con la realidad del hombre. Fundamentalmente el hombre es libre (me parece que en el planteamiento de este aspecto he logrado lo que me propuse). Pero realmente sucede que muchos hombres no llegan, no quieren o se ven impedidos de ser libres; o bien no están siquiera enterados de su posibilidad de ser libres. Otra dificultad es el aparente olvido o falta de interés en el asunto de la libertad por parte del mismo Aristóteles; a la vez que su obra sugiere una posible escisión entre dos reinos: el metafísico y el ético-político. Lo que podría muy bien ser un lastre para fundamentar la libertad metafísicamente.

Las dificultades que se van presentando se manifiestan también en el giro en el uso del lenguaje. El aporte de Heidegger es fuerte en la meditación de lo metafísico y físico, pero en el ámbito político me he visto en la necesidad de adecuar el lenguaje previamente utilizado, lo que delata que hasta cierto punto me he visto en la necesidad de abandonar a Heidegger para confrontarme con un Aristóteles *distinto*. Si bien lo hago tratando de recuperar lo más posible la meditación previa. No obstante todo esto considero que en lo fundamental este trabajo cumple con su propósito. Y el qué tan conveniente haya sido seguir a Heidegger para acercarme al pensamiento de Aristóteles queda a juicio del lector.

Desde la primera hasta la última de mis meditaciones al respecto de este tema, me sigue pareciendo evidente que fundamentalmente el hombre es un viviente que posee todo el potencial para lograr la plenitud de su propio ser. Lo que se traduce en que fundamentalmente el hombre es libre. No obstante, conforme he avanzado en este trabajo, si bien sigo sosteniendo que en principio todo hombre es libre, la duda de por qué no todos los hombres logran o logramos ser libres me abruma y me inquieta cada vez más. Sin embargo, también me queda claro que si bien hay hombres que no son libres, por cualquiera que sea la causa, eso no anula la posibilidad en ellos ni en otros de llegar a ser hombres libres.

## 1. LO QUE ES<sup>4</sup>

Puesto que he de tratar el *cómo el hombre llega a ser lo que es*, me resulta necesario hablar sobre el *hombre* y primeramente sobre *lo que es*. Tal vez se pueda cuestionar con fervor que no es la manera más adecuada de comenzar un estudio sobre la libertad, pero a mi parecer es necesario meditar sobre este asunto (lo que es) para poder comprender mejor el carácter libre del hombre, así como muchos otros asuntos en filosofía.

El *ser* es en todo caso *el ser de un ente*. Es decir, ¿cuándo hemos vivenciado *el ser por sí*? Por el contrario, lo que ocurre es que vivenciamos los entes, que son concretos y no abstractos. De allí que no se hablará en este escrito del *ser* sino de *lo que es*, buscando adecuarnos a esto incluso en aquellas circunstancias en las que nuestra lengua castellana impele a hablar de esa manera.

Vivenciamos, pues, entes o *seres concretos*. El ente que convoca en este momento nuestra atención es el *hombre*. *Convoca* quiere decir nos convoca y en ello me convoca.<sup>5</sup> Me convoca porque soy hombre. Quiero decir, el qué sea el hombre me llama porque me va en ello comprenderme a mí mismo. Comprenderme me acerca a aquellos que encuentro en derredor.

*Lo que es*, se dice de muchos modos. En todo caso aquello que es un ente se manifiesta. Todo se encuentra como hablando, diciendo de sí. El hombre no es una excepción. ¿Y qué tiene que decir este hombre? ¿Cuál es su *modo de manifestar aquello que es* más propio? Antes de aventurarme arriesgadamente a sugerir respuestas a estas preguntas, me interesa considerar previamente otros asuntos.

---

<sup>4</sup> Dos obras de interés para la investigación acerca de *lo que es* en la filosofía de Aristóteles son *Sobre los múltiples significados del ente en Aristóteles* (Brentano, Franz (2007): *Sobre los múltiples significados del ente en Aristóteles*. Madrid: Ediciones Encuentro. Traducción de Manuel Abella). Y *El problema del ser en Aristóteles* (Aubenque, Pierre (1974): *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus Ediciones. Traducción de Vidal Peña).

Si bien estas obras me han sido de gran ayuda al comienzo de esta investigación, conforme he ido avanzando me parece que la propuesta que desarrollo en esta tesis se ha ido alejando de esa tradición. No obstante, me parece importante remitir al lector a dichas obras si desea acercarse a la meditación de estos asuntos y confrontar diferentes posturas.

También puede resultar fructífera la revisión del ensayo de Mauricio Beuchot titulado *La teoría del ser* (Beuchot, Mauricio (1985): *Ensayos marginales sobre Aristóteles*. México: Editorial UNAM. Pp.71-111).

<sup>5</sup> Que algo o alguien me convoque no implica que haya de atender su llamado, ciertamente puedo ignorarlo.

## 1.1. ENTE Y SUBSTANCIA: Οὐσία γ ὑποκείμενον<sup>6</sup>

τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς  
Aristóteles

Uno de los tantos modos en los que se habla de τὸ ὄν, *lo que es*, es el de οὐσία. Para Aristóteles οὐσία es τὸ πρῶτως ὄν: *lo que primeramente es*.<sup>7</sup> Esto que primeramente es, no es de lo único que se dice que es. Su primacía no es temporal: no es que sea antes que cualquier otro modo de ser. Su primacía consiste en ser el modo de ser que con mayor propiedad se puede decir que es.<sup>8</sup>

Οὐσία en griego significa, entre otras cosas, fortuna o hacienda, se refiere a la riqueza o bienes de los que alguien puede disponer.<sup>9</sup> Estos bienes son bienes materiales con los que cuento: están ahí. En un segundo momento οὐσία refiere a todo aquello con lo que se cuenta: cuento con las cosas del mundo, pero no meramente como una fortuna de la que puedo disponer en el sentido de valerme de estas o aquellas cosas, sino como una fortuna que está allí. Las cosas están allí, y esto es evidente.

*Lo que es* se dice de muchas maneras, pero Aristóteles señala, en el libro Z de *Metafísica*, dos maneras de hablar de *lo que es* que nos permiten echar luz sobre el sentido en que podemos comprender la οὐσία. La primera manera en que se habla de *lo que es* refiere a τί ἐστι καὶ τόδε τι, *el qué es y lo aquí*. La parte que dice τόδε τι la podemos traducir como *algo aquí*. Esto nos indica que *lo que es* es algo que se hace presente a la vista. Τι también se traduce como *uno* o *un tal*. Se trata de algo indefinido que no obstante está definido porque es este algo que está aquí y no otra cosa. Τι es un algo, algo unitario, τόδε τι es un algo que está aquí a la vista.

---

<sup>6</sup> Para enriquecer la investigación al respecto de la οὐσία en la filosofía de Aristóteles véase: Jaeger, Werner (2013): *Aristóteles*. México: FCE. Traducción de José Gaos. Capítulo VII, apartado III; y Capítulo VIII.

<sup>7</sup> *Metafísica Z*, 1028a30.

<sup>8</sup> Πρῶτως ο πρῶτος se traduce como el principal, el mejor, el más noble o el más distinguido. Aquí lo traduciré como principal en el sentido de primeramente o primordialmente.

<sup>9</sup> Al respecto de esta interpretación de οὐσία véase: Heidegger, Martin (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. España: Editorial Trotta. Trad. de Jesús Adrián Escudero. P. 58.

*Lo que es* es algo que está a la vista, es esto que está aquí, que descansa en sí. Igualmente es τί ἐστι, el *qué es*, es decir lo que propiamente es ese algo: lo que hace que ese algo sea eso que es y no otra cosa: τί ἐστι καὶ τόδε τι indica, pues, tanto *algo a la vista* y *el qué es ese algo*. Leemos σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστι καὶ τόδε τι,<sup>10</sup> *por una parte [lo que es] da señales, ciertamente, del qué es y lo [que está] aquí [que es algo que está a la vista]*. Τὸ ὄν, *lo que es*, σημαίνει, señala, da señales. Τὸ ὄν, *lo que es*, es aquello aquí manifiesto que da señales, aquí a la vista, de qué es: es aquello que indica visiblemente qué es. De manera más clara se puede decir que es aquello aquí presente que hace visible su propio *ser*.

El texto continúa así: τὸ δὲ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων,<sup>11</sup> *[lo que es da señales] por otro lado [en] la cualidad, la cantidad y cada una de las acusaciones*. Κατηγορουμένων es el participio<sup>12</sup> del verbo κατηγορέω que se traduce como acusar, reprochar, afirmar. Κατηγορέω, κατηγορεῖσθαι en infinitivo, es un modo de λέγεσθαι,<sup>13</sup> es un *decir de*, pero un decir que acusa. De tal manera que podemos comprender ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων como *cada una de las cosas que se dicen acusativamente*.<sup>14</sup>

El fragmento completo queda así: *por una parte [lo que es] da señales, ciertamente, del qué es y lo aquí [que está a la vista], por otro lado [en] la cualidad, la cantidad y cada una de las cosas que se dicen acusativamente*. Así, *lo que es* es aquello que hace visible lo que ello mismo es y da señal de lo que es en lo que acusativamente se dice de él. De manera más simple: *lo que es* es eso visible que se hace manifiesto en lo que se dice.

Volvamos ahora a la οὐσία. Leemos: μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον,<sup>15</sup> *pues parece que οὐσία es primordialmente τὸ ὑποκείμενον*. La οὐσία es τὸ ὑποκείμενον. Si descomponemos ὑποκείμενον en sus partes obtenemos por un lado ὑπο-, *debajo* pero no un debajo como cuando decimos que los zapatos están debajo de la cama, o

---

<sup>10</sup> *Metafísica Z*, 1028a10.

<sup>11</sup> Ídem.

<sup>12</sup> Plural genitivo, voz media.

<sup>13</sup> En una nota al pie, David Sedley dice lo siguiente: *Aristotle often uses κατηγορεῖσθαι as a variant of λέγεσθαι in its technical sense as denoting the SAID OF relation and possibly* (Sedley David (2007): *Oxford Studies in Ancient Philosophy XXXIII*. England: Oxford University press. P. 126. Nota al pie número 2).

<sup>14</sup> Acerca de κατηγορεῖσθαι como un decir que acusa véase: Heidegger, Martin (2016) *Ser y Tiempo*. España: Editorial Trotta. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. § 10.

<sup>15</sup> *Metafísica Z*, 1029a5.

que debajo de ese rostro amable se ocultan otras intenciones.<sup>16</sup> Sino un debajo como cuando alguien queda *bajo* el yugo de alguien, o cuando alguien muere *bajo* el poder de alguien o algo. Por otro lado está –κείμενον, que deriva de κείμαι, *yacer, estar en calma, estar situado, yacer herido*. Se comprende entonces que ὑποκείμενον es *lo que yace debajo*. El ὑποκείμενον es *lo que está situado debajo*,<sup>17</sup> aquello que yace en calma.

En resumen vemos que τὸ ὄν es aquello visible que se hace manifiesto en lo que se dice acusativamente, y que el modo más propio de nombrar esto visible es con el nombre de οὐσία, que es aquello que se comprende como ὑποκείμενον: es decir como algo que yace en calma allí debajo o bien, algo que está allí dispuesto a yacer en calma.<sup>18</sup>

Οὐσία es, pues, aquel modo del τὸ ὄν que se ha dispuesto como τὸ ὑποκείμενον y se hace manifiesto ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων. En lengua castellana se traduce οὐσία como *ente* y τὸ ὑποκείμενον como *substancia*.<sup>19</sup> En nuestra lengua esto hace sentido de la siguiente manera: *El ente es aquel modo de lo que es que se ha dispuesto como substancia y se hace manifiesto en lo que se dice acusativamente*. O bien: *el ente es aquel modo de lo que es que se ha dispuesto como aquello que está a la vista en un yacer tranquilo, el cual se hace manifiesto en la palabra*. El subyacer es un yacer tranquilo, un yacer que permanece. Este yacer se refiere al reposo en la presencia.

---

<sup>16</sup> Es un debajo que no denota interioridad o algún tipo de envoltorio, y en este caso tampoco denota precisamente un lugar.

<sup>17</sup> *Debajo* no como un niño que se esconde bajo las sábanas para jugar a los fantasmas, sino *debajo* como algo que está allí bajo influjo o por influjo, es decir, que es dispuesto allí.

<sup>18</sup> También se puede comprender como aquello *caído* que yace en calma.

<sup>19</sup> Para la traducción de οὐσία me baso en la propuesta que se ofrece en las *Interpretaciones Fenomenológicas de Aristóteles* (Heidegger, Martin (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. España: Editorial Trotta. Trad. de Jesús Adrián Escudero). En esta obra οὐσία se traduce como *ente*. Para la traducción de ὑποκείμενον como *lo que yace* me apoyo en la propuesta que Heidegger hace en *Sobre la esencia y concepto de la φύσις, Aristóteles, Física B1. 261* (Heidegger, Martin (2014): *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Segunda reimpresión. Pp. 199-249). Al respecto de esta última, no continúo plenamente la propuesta de Heidegger, no por desacuerdo sino porque a partir de mi propia investigación de esta palabra griega he llegado a la traducción que aquí presento.

Para confrontar tanto la propuesta de Heidegger como la que yo aquí ofrezco pueden consultarse las traducciones al castellano de *Metafísica* (yo me he valido de dos). En su traducción de *Metafísica*, publicada por Alianza Editorial, María Luisa Alía Alberca traduce οὐσία como *substancia*, y ὑποκείμενον como *sujeto*. En la versión de esta misma obra traducida por Tomás Calvo Martínez, publicada por Editorial Gredos, οὐσία se traduce como *entidad*, y ὑποκείμενον en ocasiones se traduce como *substancia* y otras también como *sujeto*. Werner Jaeger también traduce οὐσία como *substancia* (Jaeger, Werner (2013): *Aristóteles*. México: FCE. Traducción de José Gaos. Capítulo VII, p. 215).

Hay tres tipos de οὐσία, es decir, de ente:

*οὐσίαι δὲ τρεῖς, μία μὲν αἰσθητή -ἧς ἢ μὲν αἰδῖος ἢ δὲ φθαρτή, ἦν πάντες ὁμολογοῦσιν, οἷον τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῷα ἢ δ' αἰδῖος- ἧς ἀνάγκη τὰ στοιχεῖα λαβεῖν, εἴτε ἔν εἴτε πολλά: ἄλλη δὲ ἀκίνητος...*<sup>20</sup>

*Ciertamente tres [son] las οὐσίαι, una es la sensible: [por un lado] está la eterna y [por otro] la corruptible, por ejemplo las plantas y los animales; pues ciertamente, por otro lado, [está] la eterna. [La corruptible] todos la asumen en acuerdo, [y que] por necesidad [hay que] hospedar las cosas visibles que hacen de puntos de partida ya [sea] una, ya [sean muchas]. Y de otra manera [es] lo inmóvil...*

Los entes pueden ser sensibles o no. Los entes sensibles son o eternos o corruptibles. Respecto a los entes corruptibles todos están en el acuerdo de que están allí como corruptibles. Esto quiere decir que todos asumimos que estos seres, por ejemplo las plantas y los animales, son corruptibles. La parte que dice τὰ στοιχεῖα puede traducirse como *los elementos* o *los principios*, pero también como *las cosas visibles*. Τὰ στοιχεῖα son aquellas cosas que están y pueden ser traídas a la vista. Ciertamente podemos considerar estas cosas principios, entendiendo principio como punto de partida, pues lo visible es aquello a partir de lo cual principio un camino. Incluso los principios, entendidos como fundamentos, son visibles,<sup>21</sup> esto es, son claros a la vista aunque se requiera en ocasiones trazar un camino para llegar a ellos. Τὰ στοιχεῖα se comprende aquí como aquello visible que hace de punto de partida. Ahora, λαβεῖν deriva de λαμβάνω que significa tomar, acoger, hospedar. He elegido *hospedar* porque indica por un lado el recibir, el acogimiento, y por otro la entrada de aquellas cosas. Se recibe en el hogar algo y aquello que se recibe entra: el hospedar es algo que implica a las dos partes equitativamente, pues aquello que se hospeda estaba dispuesto ya a hospedarse, y aquello que hospeda estaba dispuesto a recibir.

Las cosas visibles que hacen de puntos de partida se hospedan, esto ocurre ἀνάγκη, por fuerza. Aquí puede parecer que hay cierta contradicción con lo previamente dicho. Pienso que no la hay. Que por fuerza las cosas visibles que hacen de puntos de partida se hospedan

---

<sup>20</sup> *Metafísica* Λ, 1089a 30.

<sup>21</sup> En este caso τὰ στοιχεῖα se tomaría como *las cosas que puedo traer a la vista*, es decir, aquello a lo que puedo acceder.

quiere decir que estas cosas visibles han entrado y han sido acogidas porque, por un lado, las cosas visibles han sido dispuestas ya de antemano, por otro porque se requiere hospedarlas: quien las hospeda las requiere, las toma e incluso puede llegar a apoderarse de ellas.<sup>22</sup> Tomando sólo esto último traduciríamos de esta manera: *es por fuerza [que hay que] apoderarse de las cosas visibles que hacen de puntos de partida, o es por fuerza [que hay que] tomar las cosas visibles que hacen de puntos de partida*. Nos preguntamos, ¿para quién es forzoso apoderarse de estas cosas visibles? Para el hombre. Diremos entonces que es forzoso para el hombre apoderarse de aquello visible. Pero esto sólo indica la acción del hombre sobre ellas, y pasa por alto la pasión que le acontece. En efecto, ¿qué son estas evidencias que hacen de puntos de partida? Primeramente aquello que hiere los sentidos, que es lo mismo que decir aquello que los entes sensibles ofrecen por fuerza. Por una parte entendida como *su propia fuerza*, y por otra como *a la fuerza*: recibo a la fuerza los rayos del sol, por ejemplo.

El hombre es en un primer momento paciente. Es cierto que puede tomar o apoderarse de vivencias o principios, sin embargo, primeramente son éstos los que se apoderan de él. Pues incluso los entes eternos están subordinados. En efecto, el último tipo de ente del que se habla es del ἀκίνητος: el inmóvil. Aquel que mueve sin ser movido y sin moverse, aquel por quien incluso las esferas celestes se mantienen en rotación perpetua, aquel que no es *por ni para* otro, aquel por quien todo ente es.

Todo ente es aquello dispuesto como substancia. Pero este estar dispuesto como substancia se hace manifiesto de diferentes formas según el tipo de ente. Consideremos ahora lo siguiente: este κόσμος eterno<sup>23</sup> está diferenciado en dos regiones, una celeste que se mueve circular y eternamente; otra terrestre en la que hay distintos modos de

---

<sup>22</sup> La palabra λαμβάνω también significa *apoderarse*.

<sup>23</sup> *Del Cielo* I, Capítulos 10-12; y II, Capítulo 1.

\*No me ha sido posible encontrar el escrito *Del el Cielo* en griego para adecuarlo al modo conveniente en que esta investigación va tomando rumbo, por lo que he decidido no hacer citas explícitas a este tratado. No obstante me ha parecido necesario aludir a él, pues es importante tener presente la jerarquía cósmica y el lugar que el hombre ocupa entre las demás cosas que son. Algo que en el texto *Del Cielo* se hace manifiesto de manera muy contundente, pues se enfatiza constantemente la superioridad que tiene la región celeste y lo precaria que es la región sublunar en comparación. Es justamente en esta región precaria en la que habita el hombre, el cual no es sino un animal entre los animales. No hay que perder de vista que esto es así.

Por otro lado, al respecto de la jerarquía celeste y la eternidad del cosmos véase: Jaeger, Werner (2013): *Aristóteles*. México: FCE. Traducción de José Gaos. Capítulo XI.

movimiento, los cuales se fundamentan en el movimiento rectilíneo que es finito. En ambas regiones hay movimiento, y la causa de su movimiento les es ajena. Ciertamente en ambas regiones el movimiento es eterno, la diferencia consiste en que los astros (las estrellas fijas y errantes, el Sol y la Luna) se mueven sin degradarse, permanecen siempre. En tanto que los entes corruptibles se mueven en un ciclo perpetuo de generaciones y corrupciones, por lo que su permanencia es finita. Los entes eternos yacen en calma en un eterno movimiento: reposan en la presencia mientras son movidos.<sup>24</sup> En cambio los entes corruptibles yacen como aquello que ha sido llamado a la presencia, pero cuyo llamado terminará: yacen en calma en el reposo de su presencia, pero yacen también moribundos como aquel que ha sido herido con la espada: encaminados a la *muerte*.<sup>25</sup> Los entes eternos subsisten, mientras que los corruptibles persisten. Éstos se encuentran en un constante esfuerzo por mantenerse en la presencia, aquellos se encuentran en la presencia sin esfuerzo aunque no sin fuerza. Por otro lado, ambos tipos de entes han sido dispuestos por fuerza a ser, pues no poseen en ellos mismos su causa. Esto habrá que tomarlo con cuidado.

De diferente condición es el *inmóvil*, del cual leemos lo siguiente:

ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν: καὶ ἡ ἀνάγκη, καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή. τὸ γὰρ ἀναγκαῖον τοσαυταχῶς, τὸ μὲν βίᾳ ὅτι παρὰ τὴν ὁρμήν, τὸ δὲ οὐδὲν οὐκ ἄνευ τὸ εὖ, τὸ δὲ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἀλλ' ἀπλῶς.<sup>26</sup>

*Así pues, por fuerza es lo ὄν: y por fuerza de tal modo [que es] conveniente y hermoso, y es principio de este modo. Pues aquello que es por fuerza tiene tantas [maneras], ciertamente la coacción que asiste al impulso, por otro lado aquello sin lo cual lo bueno no [tiene] un dónde, por otro lado aquello que no le es posible [ser] de otra [manera] puesto que [es] absolutamente.*

Aquí ὄν se refiere claramente al *principio inmóvil*, del cual se dice que es forzoso que sea. Ahora, que este principio sea por fuerza es καλῶς, por una parte, bueno, en el sentido de que es favorable o conveniente; por otra, hermoso. Por fuerza también se entiende la *coacción que asiste al impulso*, la acción que recae y corrige el impulso. La palabra ὁρμή,

<sup>24</sup> No son los astros lo que se mueve, sino las esferas celestes.

<sup>25</sup> Hoy podemos decir que, en realidad, todos los entes, tanto sub-lunares como los supra-lunares están encaminados a la muerte.

<sup>26</sup> *Metafísica* Λ, 1072b 10.

además de impulso también significa arrebatos, ardor, celo, ataque. Aquello que es por fuerza es aquello que actúa en contra de los ardores y arrebatos: los impulsos. Es pues aquello que aplaca, pero en este aplacar ordena y guía. Aquello que es por fuerza igualmente refiere a *aquello sin lo cual lo bueno no [tiene] un dónde*. La palabra para bien en este caso es εὖ, la cual indica que algo está bien en todos los sentidos: nada falta. *El principio inmóvil* es aquello que permite que nada falte en ninguna parte, lo que da plenitud a todo. De tal suerte que es aquello sin lo cual nada puede realizarse, pues todo mana de él. Finalmente entendemos que aquello que es por fuerza es *aquello que no le es posible [ser] de otra [manera] puesto que [es] absolutamente*. El ὄν es aquello que es ἀπλῶς: clara y simplemente, es decir, sin más y de una vez para siempre. Es de modo absoluto pues nada le falta, y al no faltarle nada no es posible que sea de alguna otra manera.

*El principio inmóvil*, en resumen, es aquello que es por fuerza, y que ordena y guía para que nada falte en ninguna parte, aplacando los arrebatos e impulsos. Ya que sólo él puede hacerlo, pues es en plenitud. Por lo cual es favorable y lo mejor, al tiempo que es hermoso. Así, cuando hemos dicho que el *principio inmóvil* ha forzado a los restantes entes del cosmos a ser se ha querido decir que han sido ordenados por él, pues es por él por lo que están dispuestos tal y como lo están: ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἦρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις,<sup>27</sup> *así pues, de [un] principio de esta clase penden el cielo y la naturaleza*. Ahora, el cielo y la naturaleza penden de aquel *principio*, pero ello no indica que se encuentren *sometidos a él*. *El principio inmóvil* se basta a sí mismo, es ἐλευθέρος, es decir libre, mas lo libre se comporta de tal manera que no actúa caprichosamente: ἀλλ' ὥσπερ ἐν οἰκίᾳ τοῖς ἐλευθέροις ἥκιστα ἐξεστιν ὅ τι ἔτυχε ποιεῖν, ἀλλὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τέτακται,<sup>28</sup> *pues de igual modo que en la casa los libres de ningún modo tienen permitido [un] hacer el cual [haga] que algo sea herido, puesto que todas [las cosas que hace] las más son ordenadas*. Quien es libre no obra para someter: su obrar no es tiránico sobre lo que tiene a su cargo. Quien es libre obra para cuidar y preservar. No hiere sino que actúa ordenadamente. De tal manera que el *principio inmóvil* como libre, no ha dispuesto el cosmos para someterlo, sino para cuidarlo y preservarlo eternamente mediante el orden. Pero no un orden que ordena, sino un orden que incita a ordenar. Es decir, no ordena como un jefe entrometido, sino

---

<sup>27</sup> *Metafísica* Λ, 1072b 15.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, 1075a 20.

como un líder que incita al orden y al cuidado por su mero ejemplo. Y este orden, como se vio antes, es bueno y bello. Por otro lado, si el hacer ordenado es una manifestación de libertad, y el cosmos, el propio nombre lo indica, es un orden, él mismo en su totalidad puede ser comprendido como una manifestación de libertad. Todo ha sido dispuesto libremente y para la libertad, pero eventualmente esto se olvida y es preciso recordarlo.

En resumen habremos de decir que los entes han sido dispuestos a yacer: algunos en el reposo de una perpetua presencia; otros han sido llamados a yacer de tal modo que persisten en la presencia, ya que no sólo por fuerza son dispuestos a yacer, sino que también son fortalecidos para ello, pues *aquel principio* los cuida y preserva en su integridad.

## 1.2. ESENCIA: Τὸ τί ἦν εἶναι

Todo ente, exceptuando al *principio inmóvil*, está compuesto de ὕλη y μορφή. Sobre la μορφή leemos:

τὴν δὲ μορφήν τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας.<sup>29</sup>

Lo anterior puede leerse así: *y de cierto que a la μορφή [corresponde] el carácter de las ἰδέας*. Como si se dijera: *la μορφή emerge con el carácter de ἰδέα*. ¿Pero en qué consiste este carácter eidético? La μορφή es en principio indestructible, esto quiere decir que no se genera ni se destruye. El carácter indestructible de la μορφή consiste en que, por ejemplo, al generarse un ente cualquiera no se genera la μορφή de tal ente, sino que se genera un ente concreto. No se genera la μορφή de la casa, sino una casa en particular. Ahora, la μορφή puede entenderse como parte del compuesto μορφή y ὕλη, o bien como μορφή en sentido pleno.<sup>30</sup> En sentido estricto sólo el *principio inmóvil* es pura μορφή. Mientras que el resto de los entes son compuestos (sólo por abstracción vislumbraríamos una μορφή separada), y es justo aquí donde nos topamos con el carácter eidético de la μορφή. La μορφή, esto lo diré con cuidado, se encuentra regada en cada uno de los entes de los que es μορφή. La μορφή pareciera única, pero la encontramos manifiesta en una multiplicidad de entes. Al mismo tiempo muchos son los entes de un cierto tipo (hombres, por ejemplo), pero en la μορφή se unifican. Esto no quiere decir que la μορφή, ya sea la del hombre o cualquier otra, se encuentre suspendida esperando a ser distribuida en los entes particulares, sino que ya de antemano se encuentra dispersa en hombres particulares.

Los entes que pertenecen a una misma especie se reflejan entre sí. Uno puede pararse a la entrada de un bosque y sentir que todos los árboles *son iguales*. O ante una multitud enorme de gente y vivenciar algo parecido. La μορφή se refleja como en un juego de espejos. Se multiplica, siendo lo mismo y no lo mismo. Este es el carácter de ἰδέα con el

---

<sup>29</sup> *Metafísica Z*, 1029a 5.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, 1039b 20.

que emerge la μορφή.<sup>31</sup> Pero, ¿de dónde emerge? De sí misma. Para comprender mejor este emerger de sí es preciso comprender que la ιδέα es τὸ τί ἦν εἶναι:

εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν.<sup>32</sup>

Traduzco de la siguiente manera: *y la idea, digo, [es] τὸ τί ἦν εἶναι de cada [ente] y también de él lo más excelente.* La idea es lo más excelente de cada ente. Se entiende esto atendiendo a que la idea es el reflejo de la forma que se presume universal e indestructible, en otras palabras es lo universal e indestructible de cada ente particular. Por ello se dice de ella que es lo más excelente de un ente. La idea además es τὸ τί ἦν εἶναι: *aquello que es lo que era*, o bien *aquello que es lo que fue*.

καὶ πρῶτον εἴπωμεν ἔνια περὶ αὐτοῦ λογικῶς, ὅτι ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου ὃ λέγεται καθ' αὐτό.<sup>33</sup>

*Y primeramente hablemos algunas cuantas cosas acerca de ella misma de acuerdo a lo que se dice, que τὸ τί ἦν εἶναι es de cada [ente] lo que se dice [que es] desde sí mismo.*

Aquí λογικῶς se puede comprender como si se dijera *de manera lógica*, o bien *lógicamente*. Pero el sentido en que se habla de lógica no es el de una disciplina filosófica, sino que aquí se comprende que lo lógico es aquello que tiene que ver con *la palabra*. También hay que recordar que λέγω además de traducirse como *decir*, puede traducirse como recolectar, juntar o reunir. Así que λογικῶς, lo dicho de manera lógica, se puede referir por extensión a aquello que ha sido recolectado o reunido en el decir. Atender a lo λογικῶς es atender a lo que ya ha sido recolectado en el decir. Se trata de atender a lo que ya hemos escuchado que se dice al respecto de esto o aquello. Pero no simplemente para pasar lista, sino para contraponer aquello que se nos ha dicho.<sup>34</sup> Así es que de acuerdo a lo

---

<sup>31</sup> La μορφή se encuentra siempre dispersa, es eidética en ese sentido: pues se refleja a sí misma y se diferencia al mismo tiempo. Es como si esa forma buscara explorar diferentes posibilidades. Y en cada posibilidad toda su potencia: llegar a ser lo que fue, ser lo que es. Y lo que es, fue y puede llegar a ser, es ella misma.

<sup>32</sup> *Metafísica Z*, 1032b.

<sup>33</sup> *Ibíd.*, 1029b 13.

<sup>34</sup> Quizá por ello la traducción de Alianza dice: *Hagamos en primer lugar algunas observaciones de tipo dialéctico*. Por otra parte, la traducción de Gredos dice: *Y en primer lugar digamos algunas cosas acerca de ella atendiendo a las expresiones* (Ídem). Aquí es también significativo que el verbo que se emplea para

que se dice, o de acuerdo a lo que tenemos dicho, τὸ τί ἦν εἶναι es lo que cada ente es a través de sí mismo: καθ' αὐτὸ. Τὸ τί ἦν εἶναι, *aquello que es lo que era/fue*, se puede comprender como *lo que es lo que ha sido*, es decir, *lo que es lo que anteriormente fue o que sigue siendo lo que fue*, como si se dijera *lo que es lo que estaba "destinado" a ser desde siempre*. Τὸ τί ἦν εἶναι es lo que se dice que es algo a través de sí mismo o desde sí mismo: καθ' αὐτό, como si se dijera que τὸ τί ἦν εἶναι es lo que atraviesa al ente desde sí mismo para eventualmente llegar a sí mismo.

Τὸ τί ἦν εἶναι es, pues, *lo que es desde sí mismo, a través de sí mismo y para sí mismo desde el comienzo y hasta ahora*. Desde sí porque, aunque es reflejo de otro (un hombre nace de otro hombre), emerge desde sí mismo. Una manera clara de ver esto es el desarrollo de la semilla, la cual aunque ha surgido a partir de otro ente, en cuanto las circunstancias sean propicias, la emergencia de ésta será desde sí. Incluso en los bebés humanos, que son las crías más dependientes de sus padres, la emergencia a la vida es en principio *desde sí*. Pues por más cuidados que haya si él no *persiste*<sup>35</sup> sucumbirá. A través de sí porque todo ente se transita, *encamina* sus posibilidades. Y *para sí*, porque el fin y la posibilidad única es ser lo que se es, y eso que se es ya se lo era desde siempre y se lo continúa siendo hasta ahora: ciertamente es irrenunciable.

Τὸ τί ἦν εἶναι,<sup>36</sup> en español decimos *esencia*.<sup>37</sup>

---

indicar que se dirá algo es εἶπωμεν, que también puede traducirse como seguir, ir detrás de, acompañar. Se trata de un decir que va detrás de lo λογικῶς, pero un decir que también acompaña. Es decir, no se limita a repetir, sino que es un decir que va a la par; se puede entender que se trata de un decir que pretende aportar.

<sup>35</sup> Al respecto de esta persistencia de los entes que se piensa que no poseen facultades, o bien que aún no las desarrollan, para auto-sustentarse, es preciso comprender que más que una facultad se trata de una persistencia fundamental a todo ente. Misma que apreciamos continuamente quizá sin reparar mucho en ello. Por ejemplo en los desahuciados que logran sobrevivir a algún *mal mortal*, o las plantas que han sido cortadas una y otra vez y no obstante vuelven a crecer. Se trata de una persistencia que no requiere de reflexión ni consciencia, sino que es pura voluntad de mantenerse en la presencia.

<sup>36</sup> Es importante notar que τὸ τί ἦν εἶναι, ἰδέα y μορφή muestran diferentes rostros de lo mismo: τὸ ὄν comprendido como οὐσία; por lo cual en cierto sentido son equivalentes. A su vez la οὐσία es comprendida como ὑποκείμενον, siendo este último en ocasiones equivalente a μορφή, ἰδέα y τὸ τί ἦν εἶναι. Cada cuál presenta no una fase sino una perspectiva del τὸ ὄν comprendido como οὐσία.

Τὸ ὄν (lo que es) aparece como οὐσία (ente), a su vez ésta acontece como ὑποκείμενον (aquello que subyace) y como aquello constituido de μορφή e ὕλη. Ahora, decir que la οὐσία está constituida de μορφή e ὕλη no quiere decir que μορφή e ὕλη son partes de la οὐσία (pues la οὐσία es siempre unidad), sino como ya se dijo se trata de diferentes perspectivas de lo que es el ente: τὸ ὄν comprendido como οὐσία se muestra como μορφή e ὕλη, esto es como decir que tanto en la μορφή como en la ὕλη se evidencia el τὸ ὄν

Hemos dicho lo que se dice que es la esencia, que es aquel reflejo universal que se da en lo particular, que además es aquello que posibilita el desarrollo de los entes desde sí, a través de sí y para sí. Pero, ¿cómo poder señalarla en cada ente? Leemos: ὥστε τὸ τί ἦν εἶναί ἐστιν ὅσων ὁ λόγος ἐστὶν ὀρισμός,<sup>38</sup> literalmente podemos traducir: *pues hay esencia de aquello que la palabra es límite*.<sup>39</sup> Esto no indica que la palabra determine la esencia, sino que la esencia se esclarece en la palabra. Como si se dijera que la esencia es aquello que viene a encontrar su límite en la palabra. Hay esencia (como si dijéramos: encontramos la esencia, o esclarecemos la esencia) de aquello (aquel ente). Es decir, esclarecemos la esencia del ente... ¿cómo?, limitando con la palabra: cercando con la palabra. La palabra limita, pero no porque ella determine los límites, sino porque los indica.

La palabra es límite, la palabra es aquello que recolecta, reúne lo que está disperso. ¿Pero, por qué está disperso eso que está disperso? Los entes *como que hablan*. Uno puede percatarse que cada ente está allí *como si hablara*. Cada cosa *habla* de sí misma y a través de sí misma. No escucharé al cielo hablarme como si fuera un compañero de clase, pero si me dispongo podré *escuchar* su *decir*. Pues cada ente está haciendo manifiesto lo que es desde sí mismo y a través de sí mismo. Este manifestarse como *lo que es* de cada ente podemos asumirlo como un *hablar*. Propiamente las cosas no hablan, pero sí se manifiestan. Esta manifestación es un *como si*. Y digo que es un *como si* porque esa manifestación de *lo que cada ente es* resulta o puede resultar comprensible. Es decir, aquello que queda manifiesto por parte de cada ente puede ser recolectado en la palabra. Aunque los entes no hablan puedo hacer una lectura de ellos, puedo llevarlos a la palabra.

La palabra es límite de la manifestación del ente. Todo ello que hiere mis sentidos de manera dispersa puede quedar limitado en la palabra. Eso que ha podido quedar entre límites nos sugiere *lo que es* el ente, la llamada *esencia* del ente. No porque uno diga lo que

---

comprendido como οὐσία. Este breve esbozo muestra la dificultad de asir el τὸ ὄν en una sola palabra, haciendo más comprensible aquella sentencia aristotélica que dice τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. Τὸ ὄν se dice de muchos modos, pues es imposible asirlo en un solo decir.

<sup>37</sup>Una interpretación distinta de la esencia en el filosofar de Aristóteles puede encontrarse en el ensayo de Mauricio Beuchot titulado *Esencia y ser* (Beuchot, Mauricio (1985): *Ensayos marginales sobre Aristóteles*. México: Editorial UNAM. Pp. 113-126).

<sup>38</sup> *Metafísica Z*, 1030a 5.

<sup>39</sup> La traducción de Alianza dice *definición* en lugar de *límite*. Parece en todo caso que definición es una traducción acertada, sin embargo nos compromete con una interpretación de carácter lógico de la filosofía de Aristóteles, y no con la propuesta fenomenológica que pretendo atender.

es el ente, sino porque la palabra recoge lo que el ente *ha dicho* ya de antemano acerca de sí. *Hay esencia de cuanto la palabra es limite*, es como si se dijera que se advierte la esencia cuando la palabra recoge dando límites.

Pero no todo decir de algo es un decir que recoge. Entre las cosas que se dicen de algo, algunas nos acercan más al *ente* y otras parecen mantenernos a cierta distancia. Aquellas que más nos acercan son las que recogen al ente en su esencia. Decir, por ejemplo, *hombre blanco* no parece acercarme tanto al hombre como decir *el hombre es animal*. La blancura es algo de lo que puedo prescindir para decir lo que algo es. ¿Lo es? Ciertamente la blancura es una cualidad muy particular, quiero decir, no se da el caso que todos los hombres son blancos. Ciertamente el ente es singular. ¿No debería ser una cualidad singular como la blancura, de lo más apropiada para acercarme al ente puesto que él es también singular? Bien, ella me servirá para hablar del color de piel de Diego, pero no para el de Fernando. Por otro lado, puedo pensar a cualquiera de ellos y cualquier hombre en general sin un color determinado. La blancura no es inherente al hombre. Pero la animalidad (entendida como la capacidad de ciertos seres de generar su propio movimiento) sí. Y no obstante, sólo en el pensamiento puedo prescindir del color de este o aquel ente. Hay ciertas cualidades de las que no se puede prescindir para comprender lo que es tal o cual ente. Pero en la vivencia todas y cada una son determinantes.

Consideremos ahora lo siguiente: este libro que tengo en mis manos es café, es pesado, tiene unos grabados dorados en la pasta, su pasta es gruesa y dura. Cuando hablo de este libro que tengo en mis manos me refiero con tales palabras a él y no a otro alguno. Todas esas cualidades antes mencionadas nos evidencian al ente. ¡Sí lo hacen, siempre y cuando lo vivenciamos por nosotros mismos! Pues realmente, en este caso, las cosas que digo me evidencian este libro que tengo aquí en mis manos. Sin embargo, todas estas cosas que digo me llevan a lo que pretendo acercarme sólo porque el ente se encuentra ya desparramado. Desparramado o derramado en el sentido de que este ente hiere mis sentidos: derrama sus cualidades, no está ensimismado en el sentido de que no se encuentre encriptado, sino que es posible apreciarlo. Cuando con la palabra limito al ente es como si devolviera a sí mismo aquello que ha florecido, aquello que está entregado en la vivencia.

Pero al mismo tiempo que el ente se derrama en la vivencia, se me ofrece íntegro: es decir, no comprendo, por ejemplo, que el libro es libro porque me percate de cada una de sus cualidades sino porque hago uso de él como libro: lo leo. Así que cuando comienzo a hablar de él, cualidad por cualidad, mi decir es en cierto modo proceder a mutilar al ente. El decir es también un modo de dispersar al ente. Este libro aparece primeramente como libro; pero cuando comienzo a hablar de él como lo hice antes, este libro comienza a regarse: es café, es pesado, etc. Pero cada una de estas cosas estaba ya entregada también. Es que cada ente, al tiempo que se entrega se mantiene. No sólo entregándose y recogándose sucesivamente, sino haciendo una y la otra cosa simultáneamente. El ente no sale de sí porque está ya manifiesto; al mismo tiempo es *como si* saliera de sí, pero sólo para llegar a sí. El ente es lo que ya había sido, porque no puede llegar a ser otra cosa que él mismo, y al mismo tiempo pareciera que ha dejado de ser lo que fue para llegar a ser otra cosa que todavía no había podido ser. La palabra acontece de una manera semejante: recoge y dispersa. La palabra que recoge asume la labor de descubrir aquello que del ente se mantiene permanentemente: se puede pensar el libro antes mencionado no siendo café, ni pesado, ni estando en mis manos, etc., pero ciertamente aparece ante mí *manifiesto* en este momento de la forma en la que lo he dicho. Ello depende, no obstante, de circunstancias que pueden cambiar en cualquier momento. Aquello que permanezca ante los cambios más drásticos será lo más propio y lo que mejor mostrará la esencia del ente.

Del ente, aunque sea particular, nos interesa conocer primordialmente lo universal (es decir, aquello que permanece) que tiene en su particularidad. Entre las cosas que decimos algunas evidencian lo universal, pues así como se dicen de un particular se dicen también de todos los particulares que conforman esa especie. Por ejemplo: la blancura no se dice de todos los hombres, pero sí la animalidad.<sup>40</sup> No obstante, no puedo separar sino en mi pensamiento la blancura de un hombre determinado. Lo interesante es que al hacerlo (¡claro

---

<sup>40</sup> La animalidad representa un problema, por ejemplo, cuando se trata de los hombres en estado vegetativo. ¿Asumiríamos tan fácilmente que se ha aniquilado al hombre al caer en ese estado? La esencia del hombre parece ser más que la mera animalidad, y sin embargo es fundamental. Aquí la animalidad la comprendo como la capacidad de ciertos entes de causar su propio movimiento. Al respecto, un hombre que ha caído en estado de coma si bien ha perdido la conciencia parece que hasta cierto punto mantiene sus funciones. Se mantiene en la animalidad, pero en un estadio distinto. Por otro lado, se sabe que la parte más profunda de la ψυχή continúa recibiendo estímulos que en muchos casos son recordados cuando el estado vegetativo es superado. De tal manera que podríamos decir que un hombre en estado vegetal es un hombre dormido, o un hombre que ha quedado en la pura potencia de ser hombre.

está que en el pensamiento!) no destruyo al hombre, pero suprimiendo su animalidad lo aniquilo.<sup>41</sup> Eso sin lo cual el ente quedaría aniquilado, es su esencia. Podemos decir entonces que *la esencia es la que mantiene al ente siendo unidad*.

Se conoce la esencia del ente mediante la palabra que recoge. Pero sólo es palabra recolectora la que enuncia una propiedad sin la cual quedaría anulado el ente: pues al perder esa propiedad perdería su unidad, dejaría de ser eso que es para convertirse en cualquier otra cosa, o bien, en nada. Piénsese en un caballo que no es animal, por ejemplo, será un juguete o un dibujo con la figura de un caballo pero no un caballo. Si pudiéramos realmente privar a un caballo de su animalidad, lo veríamos desaparecer ante nosotros (si es cierto que la animalidad es lo que con mayor propiedad le pertenece).

*Hay esencia de cuanto la palabra es límite*, quiere decir que aquello que tiene esencia se puede limitar con la palabra. Pues todo cuanto ha llegado a ser puede ser manifiesto en la palabra. Incluso aquello que consideramos imposible de enunciar tiene su manera de ser dicho. La esencia del ente es aquello que llega a hacerse manifiesto en el decir que recoge. Pero en la medida que la palabra es también aquello que mutila y dispersa, llegar a una esencia fija e indiscutible no parece ser posible. A lo más la palabra nos permitirá ir cercando al ente en un cercar que, percatándonos o no, nos mantendrá también a distancia. No se trata aquí de una distancia absoluta, sino de una cercanía que nunca es completa.

Finalmente, cuando se habla de *la esencia del ente* no se quiere decir nunca que la esencia sea algo de suyo diferente al ente mismo, o algo de lo que el ente *participa*. Sino que la esencia es inherente al ente. Esto quiere decir que cuando hablamos de la esencia ello compete plenamente al ente, pues la esencia la advertimos en el ente mismo y no en una realidad ajena. Aristóteles lo dice así: ἐπὶ τῶν πρώτων καὶ καθ' αὐτὰ λεγομένων τὸ ἐκάστω εἶναι καὶ ἕκαστον τὸ αὐτὸ καὶ ἓν ἐστὶ,<sup>42</sup> traducimos: *...sobre de las primeras [cosas] y las que se dicen desde sí mismas, lo que cada una es y ella misma son uno y lo mismo*. Aquí las *primeras cosas* son los entes, y los entes son aquellas cosas que se dicen *desde sí mismas*.

---

<sup>41</sup> La animalidad es (permítaseme hablar así a falta de otro modo de explicarlo) el soporte de la esencia del hombre (como de muchos otros entes). Al no estar presente ésta se sugiere que la especificación del género *animal* (en el caso del hombre ζῷον λόγον ἔχον) no podría darse. Es cierto que la esencia del hombre no se agota en la animalidad como veremos más adelante, pero tampoco hay que pasar por alto que el hombre es un animal entre animales.

<sup>42</sup> *Metafísica Z*, 1032a 5.

Aquello que se dice, cuando emerge desde el ente, resulta ser una manifestación de lo que es ese ente. El decir nos devela, en tal caso, la esencia del ente desde el que se habla. Esta esencia develada en la palabra y el ente *son uno y lo mismo*. Pues esta palabra ha nacido desde el ente evidenciándolo, haciéndolo aparecer tal cual es sin que por ello la palabra logre agotar aquel ente que ha sido puesto a la vista. A partir de entonces puedo decir que sé de ese ente pues ἐπίστασθαι ἕκαστον τοῦτό ἐστι, τὸ τί ἦν εἶναι ἐπίστασθαι,<sup>43</sup> *saber de cada cosa es saber de la esencia*.

\*\*\*

Unas páginas arriba se asumió que todos los entes son manifestación de la libertad,<sup>44</sup> pues todo ha sido puesto en orden por el *principio inmóvil* que actúa libremente. Este actuar libre consiste en que actúa sin estar sujeto a otro, pues es en plenitud; pero sin que su hacer sea caprichoso. Su hacer es más bien ordenado, bueno y bello. Por su parte, la libertad del ente se evidencia en el cumplimiento de eso que es irrenunciable e indestructible y resulta ser lo mejor y más hermoso: *su esencia*. Es decir, cuando cada ente se muestra como *lo que es* acontece como libre, al tiempo que manifiesta la libertad del *principio eterno e inmóvil*. Sin embargo el destino de los entes corruptibles implica la posibilidad de la esclavitud. Pues el azar, la violencia y el accidente abren la posibilidad de que los entes caigan en el sometimiento. Sólo el *principio eterno e inmóvil* es libre en sentido absoluto, los restantes entes son libres o llegan a serlo por influjo (como si se tratara de una libertad *hereditaria* que los entes asumen al ser dispuestos en el cosmos por el principio eterno e inmóvil), ya que en él tienen su causa primera.

Por otra parte, el que haya entes puede considerarse ya una evidencia de la libertad, pues allí donde *nada pudo haber sido* acontecen los entes como una muestra de poder. Este cosmos no agota sus fuerzas, e incluso en la región de lo corruptible la posibilidad de generación está siempre abierta.

En este punto se hace evidente que lo visto anteriormente no fue un mero capricho sino un camino que nos permitirá tener mayor claridad para lo que viene. La mira de este trabajo es develar la libertad del hombre, a continuación lo primero que hay que hacer es conocer

---

<sup>43</sup> *Metafísica Z*, 1031b 20.

<sup>44</sup> Supra p. 21.

al hombre en la medida que nos sea posible. Puesto que sé de un ente cuando vislumbro la esencia y en la esencia vislumbro la libertad, requiero vislumbrar la esencia del hombre para saber en qué consiste su libertad. La esencia se manifiesta en la palabra que recoge, así es que las preguntas que me sugiere este camino son las siguientes: ¿qué palabras me muestran la esencia del hombre, y al hombre mismo? ¿Con qué decir puedo cercar lo que es el hombre?

## 2. LA ESENCIA DEL HOMBRE/ LA NATURALEZA HUMANA<sup>45</sup>

Ante la cuestión ¿para qué existe cada ente? Se puede responder, quizá a disgusto, para ser él mismo.<sup>46</sup> Parece ser que hay entes que son ya desde siempre en la plenitud de lo que son, por ejemplo las estrellas y los planetas y en grado sumo e indiscutiblemente el *principio inmóvil*. En ellos lo que son está manifiesto de una vez para siempre, por decirlo de algún modo. Sin que esa claridad en lo que son implique la posibilidad de poseerlos ni la de comprenderlos plenamente. En cuanto a los entes corruptibles su destino consiste en llegar a ser lo que son, es decir en conquistar lo que ya son. Pues al darse en ellos la generación y la corrupción, la plenitud de lo que son está velada. Esa oscuridad los impele a persistir en el alcanzar lo que son, y una vez logrado esto a persistir en lo que han logrado llegar a ser. El hombre es un ente corruptible. Sólo hay y puede haber hombre tal como lo vivenciamos en la región del cosmos en la que acontece la generación y la corrupción. Como tal su destino es llegar a ser lo que ya es, conquistar lo que es y siempre ha sido y no ha obtenido todavía.

Ahora, ¿por qué el hombre es hombre?, ¿para qué es hombre el hombre? El hombre es hombre porque su *fin* es ser hombre. El hombre llega a ser hombre para ser hombre. El hombre es hombre porque no puede ser otra cosa que hombre. ¿Cómo es, entonces, que el hombre llega a ser hombre? ¿Qué es o en qué consiste ser, que es también un llegar a ser, hombre?

---

<sup>45</sup> La esencia no se genera, la esencia no comienza a ser: en la construcción de una mesa no se genera *la mesa*, sino la mesa de madera o de aluminio, en el engendrarse a un hombre no se engendra *el hombre* sino a un hombre en particular. Lo que vivo y pienso, lo vivo y lo pienso como particularidad. Esa particularidad es el ente. Sin embargo, varios particulares comparten algo en común. Alejandro, Sara, Pedro y Ana son, los cuatro, hombres. El ser-hombre es algo que pertenece a los cuatro, los cuatro son por él; pero no parece que el ser-hombre exista en alguna parte por sí mismo. No se vivencia lo humano o al hombre, sino a los hombres particulares. Y con todo, el ser-hombre parece ser algo, y algo anterior a cualquier hombre particular. El ser-hombre o la humanidad, decimos, es su esencia y como tal *pre-existe*.

<sup>46</sup> *Metafísica Z*, 1041a 10-30.

## 2.1. LLEGAR A SER: φύσις, δύναμις y ἐνέργεια<sup>47</sup>

*La esencia tiene como propósito llegar a ser lo que ya es. Pero no puede hacerlo por sí sola sino que requiere de un vehículo: ἡ ὕλη, materia.*

Ἡ ὕλη es un *predicado* del ente: nos dice algo de lo que es el ente.<sup>48</sup> Pensemos en el enunciado: *el caballo es de carne y nervios, etc.*, ciertamente, si el caballo no fuera de carne, huesos y nervios no sería caballo más que de nombre. Desde la materia misma nada se genera, pero sin ella no podría generarse cosa alguna. El bronce no genera la estatua, ni la madera la mesa, y la carne con huesos y nervios por sí sola tampoco es el caballo. Sin embargo, no puede haber estatua sin bronce, ni mesa sin madera, ni el animal llamado caballo sin nervios y huesos: *la materia resulta ser esencial, pero ella por sí sola no es la esencia*. Es cierto que la materia no es propia de una sola cosa: el bronce con que se elabora la estatua puede servir para la elaboración de una moneda, la madera para construir una escalera, y de algún modo los nervios y huesos constituyen similarmente a la vaca y al perro. Pero en cuanto se aprecia el conjunto *ya hecho*, la materia es de alguna manera *necesaria*: no puedo experimentar algo, ni tampoco pensarlo, *si no está generado a partir de algo*.<sup>49 50</sup>

Aristóteles dice: *τὸ δ' ἐξ οὗ γίγνεται, ἣν λέγομεν ὕλην*.<sup>51</sup> *lo que no ha llegado a nacer no decimos que es materia*. Lo que se ha generado es materia, que es lo mismo que decir que todo algo que es *de tal modo que llega a ser* es materia, pero no es su materia sino que es

---

<sup>47</sup> Para el desarrollo de este apartado me he valido de los textos *Sobre la esencia y concepto de la φύσις, Aristóteles, Física B1. 261*, y *Hegel y los griegos* compilados en: Heidegger, Martin (2014): *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Segunda reimpression. Pp. 199-249 y 345-359, respectivamente.

<sup>48</sup> Ἡ ὕλη es también un modo en el que se dice *lo que es*. Véase nota 36.

<sup>49</sup> Sobre la necesidad de la materia Kripke señala que para que una cosa que aparece en mi experiencia sea esa cosa y no otra no puedo prescindir de aquello de lo cual ha sido generada: esta mesa de madera en la que escribo, ciertamente, no sería esta mesa sino otra cosa, si no fuera justamente de madera. Y tampoco si no tuviera la misma historia, ni el mismo origen. Si hubiese sido elaborada a partir de aluminio habría surgido a partir de otro material, y por ende de otro proceso y el trato con ello resultaría incluso distinto (no la limpiaría del mismo modo, por ejemplo). Lo interesante es que al cambiar estas cosas puedo advertir en mi pensamiento que esta mesa sería una mesa completamente distinta, mejor dicho, que no existiría esta mesa si no hubiese surgido a partir de la madera de la cual surgió y si esa madera no hubiera padecido el proceso de transformación en mesa. Sobre esto véase: Kripke, Saul (2005): *El Nombrar y la Necesidad*. México: Editorial UNAM. Conferencia segunda.

<sup>50</sup> *Metafísica Z*, 1041b 5-10.

<sup>51</sup> *Ibidem*, 1032a 17.

*desde* su materia. La mesa no es madera, sino que es *desde* la madera o a partir de la madera; eso es lo que quiere decir el enunciado: *la mesa es de madera* y cualquiera otro semejante.<sup>52</sup>

La materialidad sugiere generación y con ello un comienzo, ciertos cambios y un posible final. Pero, como puede notarse en el ejemplo del caballo, que la materia se mantenga es indispensable para que se mantenga igualmente la cosa. Y, sin embargo, por sí sola es *insuficiente* (por sí sola es *casi como una nada*). La materia debe estar *acompañada* de esencia para ser algo. A su vez la esencia no puede llegar a ser sin materia. De tal manera que la pregunta por lo que es tal ente es al mismo tiempo la pregunta del porqué a esta cosa material le pertenece tal esencia. Así, preguntar por lo que es el hombre es plantear la pregunta del porqué a este cuerpo con estas características determinadas le pertenece la humanidad.<sup>53</sup>

*La esencia está materializada.* En el caso de una estatua o una mesa la esencia se materializa mediante la técnica.<sup>54</sup> A estos entes se les llama productos o entes fabricados. En el caso de la planta, el caballo y el hombre la *esencia* es más bien φύσις, y por ello se les llama entes naturales. Acerca de la φύσις leemos lo siguiente:

ὥς οὐσῆς τῆς φύσεως ἀρχῆς τινός καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει  
πρώτως καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός.<sup>55</sup>

---

<sup>52</sup> Aunque *la materia* propiamente dicha, esto es, la materia entendida como el sustrato primero, no se genera sino que pre-existe, al igual que la forma o esencia. Véase nota 45.

<sup>53</sup> La esencia es común a todos los individuos de una especie. Es, en ese sentido, universal, y sin embargo, sólo podemos dar cuenta de ella en particulares. Si no hay hombres (al menos uno) no hay humanidad, se dirá. Lo mismo sucede con la mesa, si no hay mesas (al menos una) no hay manera de advertir la esencia de la mesa. Hay varios hombres y decimos por ello que hay la esencia del hombre, hay varias mesas y decimos igualmente que hay la esencia de la mesa. La esencia es anterior a la generación misma de las cosas, pues sin ella no podría generarse lo generado. No habría un llegar a ser desde sí y para sí mismo ni ninguna unidad determinada de la cual hablar. Si algo pudiera ser sin esencia, esto es, sin forma, estaría como disperso, indiferenciado, ambiguo... eso indiferenciado es la materia en bruto, que por sí misma es como un *no-ser*, y sin embargo parece ser algo, y algo igualmente anterior a toda generación. Véanse notas 36, 45 y 49.

<sup>54</sup> La *técnica* es conforme a la naturaleza, es una comprensión de ella, y por ende una comprensión de lo que es. En *Metafísica* Z 1024a 20 se lee: ἡ γὰρ τέχνη τὸ εἶδος.

<sup>55</sup> *Física* B, 192b 20.

*Así, la naturaleza es principio y también causa del mover y el estar quieto de aquello en lo cual gobierna primeramente desde sí mismo y no bajo circunstancias imprevistas.*

La φύσις es ἀρχή,<sup>56</sup> entendida por un lado como *principio*, por otro como *comienzo*. Pues es ella la que incita a comenzar y a su vez permanece siempre más allá de todo comienzo, ya que es incluso τέλος:

*καὶ ἐπεὶ ἡ φύσις διττή, ἢ μὲν ὡς ὕλη ἢ δ' ὡς μορφή, τέλος δ' αὐτῆ, τοῦ τέλους δὲ ἔνεκα τᾶλλα, αὐτῆ ἂν εἴη ἡ αἰτία, ἢ οὐ ἔνεκα.<sup>57</sup>*

*Y puesto que la φύσις [es] de dos especies, así ciertamente [es] la ὕλη como por otro lado [es] la μορφή, también ella misma [la μορφή] es τέλος, y puesto que [todo es] a causa del τέλος, ella misma sería la causa final.*

La φύσις es principio del mover y el estar quieto. Todo mover y todo estar quieto implican materialidad: la φύσις implica a la vez ὕλη y μορφή, y ésta última es a la vez forma y τέλος. La φύσις es la esencia de los *entes naturales*, es lo que fue desde siempre, es decir la μορφή; y a la vez aquello que llegará a ser y para lo cual es, es decir el τέλος. La φύσις es a la vez causa formal, causa eficiente y causa final del *ente natural*.

*τὸ μὲν γὰρ τί ἐστὶ καὶ τὸ οὐ ἔνεκα ἔν ἐστι τὸ δ' ὅθεν ἡ κίνησις πρῶτον τῷ εἶδει ταῦτό τούτοις.<sup>58</sup>*

*...pues ciertamente lo que es y aquello para lo cual son uno, y aquello de lo que primeramente [proviene] el movimiento [es] a la manera de ser lo mismo que aquellos.*

Pero hay algo más aquí y es que toda φύσις implica materialidad, es decir algo en lo que descansar: καὶ ἐν ὑποκίμενῳ ἐστὶν ἡ φύσις αἰεὶ,<sup>59</sup> y *la φύσις es siempre en la substancia*. Aquí se presenta otra manera de comprender la substancia y el yacer tranquilo, pues

---

<sup>56</sup> *Metafísica Z*, 1041b 25-30.

<sup>57</sup> *Física B*, 199a 30.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, 198a 25.

<sup>59</sup> *Ibíd.*, 192b 35.

substancia se comprende en esta parte como ἡ ὕλη.<sup>60</sup> Pues ὕλη, comprendida como ὑποκείμενον, evoca la ὕλη no como bronce, madera o nervios, sino como aquello en lo cual descansa todo ente.

El sol, la mesa, los hombres, los árboles, poseen longitud, anchura y profundidad. Si prescindido de ellas para encontrar aquello en lo cual descansa todo ente: ἀλλὰ μὴν ἀφαιρουμένου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους...<sup>61</sup> se advierte οὐδὲν...ὕπολειπόμενον, *ningún resto*. Si uno destruye una estatua quedan sus restos, si uno destruye una ciudad quedan sus restos, si uno destruye un hombre quedan sus restos. Pero si uno intenta obtener lo subyacente, como se obtiene el lingote de oro al fundir anillos, cálices, etc.: desvaneciéndose todo límite entre ellos, con lo que uno se topa es con la nada. Podemos sospechar incluso que se ha aniquilado *la cosa misma*. Encuentro nada: ...πλὴν εἴ τί ἐστι τὸ ὀριζόμενον ὑπὸ τούτων, *excepto lo que está limitado debajo de estas*. ¿Pero esto es algo? Apresar esto que yace y en lo cual descansa el ente resulta inimaginable. Tal vez me puedo figurar una bruma en mi pensamiento, pero ella es aún espaciosa. Puedo vislumbrar la ὕλη comprendida como ὑποκείμενον, mas aquello que vislumbro se acerca a la nada: es in-determinada e ilimitada. El ente descansa en aquello que no tiene límite pues no se ha determinado aún. Está en espera de llegar a ser, aunque ya es. Pues es el ente un determinarse en lo in-determinado. El ente es aquello que yace en calma en la in-determinación que busca determinarse. Esta in-determinación no es un lugar ni un modo de ser previo, sino la condición para la determinación. Sólo porque el ente descansa en lo in-determinado es que puede llegar a ser. Pero lo que llegará a ser ya lo era desde que comenzó a ser. La supremacía de la μορφή o esencia<sup>62</sup> sobre la materia es evidente. Pues ésta simplemente recibe mientras que aquella conduce. Sin embargo toda φύσις se encuentra siempre *encarnada*. La φύσις sólo es φύσις cuando está presente en una cosa. Esto quiere decir que ente, específicamente ahora el ente natural, sólo es tal por cusa tanto

---

<sup>60</sup> Esta interpretación es legítima. En *Metafísica Z* 1029a 5 se lee: τοιοῦτον δὲ τρόπον μὲν τινα ἡ ὕλη λέγεται, ἄλλον δὲ τρόπον ἢ μορφή, τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων, *Y se dice, ciertamente, que es tal [τὸ ὑποκείμενον], de un modo la materia, de otro modo la forma, y de un tercer [modo] lo que [es] desde ambos*. El ὑποκείμενον puede ser comprendido ciertamente como ἡ ὕλη.

<sup>61</sup> *Metafísica Z*, 1029a 15. El fragmento completo es así: ἀλλὰ μὴν ἀφαιρουμένου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους οὐδὲν ὀρῶμεν ὑπολειπόμενον, πλὴν εἴ τί ἐστι τὸ ὀριζόμενον ὑπὸ τούτων.

<sup>62</sup> Que debe entenderse de aquí en adelante como unidad de las causas formal, eficiente y final.

de la μορφή como de la ὕλη. Pues tanto la ὕλη como la μορφή o esencia προϋπάρχειν,<sup>63</sup> es decir *se encuentran antes o gobiernan desde antes*. Lo único que acontece de facto es el ente: es lo que se ilumina haciéndose visible.

La μορφή y la ὕλη no pueden ser comprendidas en principio como *partes* del ente. Sino que, debido a que son aquello que *gobierna desde antes*, hay que comprender a la μορφή y a la ὕλη como *causas*. La ὕλη es causa material: *aquello de lo que es*. La μορφή es causa de tres maneras: como el *qué es*, como aquello *para lo que es*, y como aquello *desde lo cual nace su movimiento*. Por otro lado πάντα δὲ καὶ τὰ οικείως λεγόμενα καὶ τὰ κατὰ συμβεβηκὸς τὰ μὲν ὡς δυνάμενα λέγεται τὰ δ' ὡς ἐνεργοῦντα,<sup>64</sup> *ciertamente todas [las causas] tanto las debidamente dichas como también las [dichas] de manera accidental, son dichas tanto como δυνάμενα como ἐνεργοῦντα*. Las causas se hacen manifiestas en el ente ya como δυνάμενα ya como ἐνεργοῦντα. Como δυνάμενα quiere decir como aquello que está en la δύναμις, como ἐνεργοῦντα quiere decir como aquello que está en la ἐνέργεια.

Δύναμις es fuerza, capacidad, potencia, ¡también riqueza! La δύναμις es la riqueza que se traduce en capacidad o potencialidad. Así lo que es dicho como δυνάμενα es aquello que es dicho como potenciado o bien como aquello que está en la potencia. Las causas pueden hacerse manifiestas de tal manera que estén potenciadas, es decir como algo que *todavía no es pero podría ser*. Como el niño que aún no es hombre, o la semilla que aún no es árbol, en tales casos la μορφή y la ὕλη están potenciadas: todavía no son lo que podrían llegar a ser, pero en la medida que ya han comenzado a proyectarse en esa dirección lo son potencialmente. Estar en la δύναμις es el surgimiento καθ' αὐτό, desde sí mismo y la entrega de su propia riqueza de un ente. Esta entrega es tal que al entregar-se entrega, es decir, no acontece como un mero ensimismamiento que se dona únicamente a sí, sino que también en todo momento se ofrece de modo tal que *queda a la vista*.

Ἐνέργεια es actividad, fuerza, poder. Lo que es dicho como ἐνεργοῦντα es aquello que es dicho como lo que está en la ἐνέργεια, lo que está en la plenitud de su poder. Estar en la ἐνέργεια es el estar de un ente en la claridad de su riqueza, la cumbre de este darse desde sí mismo: su florecimiento, su fruto. Estar en la ἐνέργεια es culminar lo que se está destinado

---

<sup>63</sup> *Metafísica Z*, 1034b 10.

<sup>64</sup> *Física B*, 195b 5.

a ser, pero no en el sentido de terminar algo de una vez para siempre sino en el de triunfar en la realización de lo que propiamente se es. Hacerse real, sin que por esto todo lo anterior haya sido o deba ser considerado a partir de este momento falso, despreciable, superado, acabado.<sup>65</sup> Hacerse real en el sentido de hacerse actual: que el *todavía no* se transforme en un *ya*. Ir del estar en la δύναμις al estar en la ἐνέργεια es *transformación*, es decir transitar o atravesar la μορφή. El ente atraviesa todas las maneras de ser que es capaz de ser hasta llegar a lo que con mayor propiedad es, hasta evidenciar-descubriendo aquel modo de ser que con mayor propiedad le pertenece. Este modo de ser que con mayor propiedad le pertenece es su φύσις. Recordemos que la φύσις es la esencia o μορφή de los φύσει ὄντα. La φύσις es a su vez principio o causa formal, causa final y causa de movimiento de los φύσει ὄντα. Es también causa material, pues toda φύσις está manifiesta en la materia. Sin embargo, aunque la φύσις puede ser comprendida como causa en los cuatro modos del ser causa, fundamentalmente lo es como ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως es decir como *principio del movimiento*. Ello implica que es también causa del ἡρεμεῖν es decir del *estar quieto*. La φύσις causa el movimiento, pero el movimiento es siempre movimiento de algo: el movimiento de la ὕλη;<sup>66</sup> a su vez lo que se mueve tiene un *para lo que* moverse, tiene un τέλος. Por otro lado lo que ha sido movido permanece en reposo pues su μορφή no se modifica. La μορφή es aquello que permanece: es aquello que mueve sin ser movido y aquello a lo que se llega después del moverse. La φύσις es pues, el principio formal-final del movimiento, es decir el principio que permanece ante todo movimiento y por el cual surge y en el cual encuentra su fin todo movimiento.

...καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως τῶν φύσει ὄντων αὕτη ἐστίν, ἐν υπάρχουσά πως ἢ δυνάμει ἢ ἐντελεχείᾳ.<sup>67</sup>

...y el principio del movimiento de los seres naturales está en los mismos gobernando de alguna manera ya como lo que está en δύναμις ya como ἐντελεχείᾳ.

---

<sup>65</sup> En el sentido de que no pueda volverse a ello. El volver no es siempre degeneración, el volver puede aportar algo valioso nuevamente. El pasado de un ente es una riqueza infinita que, desde un momento posterior, en un momento de mayor claridad y plenitud, puede extraerse para hacer más extensa la experiencia presente.

<sup>66</sup> Pues la materia se va amoldando según lo disponga el *qué* y el *para*. Es propiamente lo que se mueve.

<sup>67</sup> *Metafísica* Δ, 1015a 15.

La φύσις gobierna estando en δύναμις, o bien en ἐντελεχείᾳ. Aquí lo nuevo que encontramos es ἐντελεχείᾳ. Una manera de traducirlo es como *tener-se-en-el-fin*, comprendido como en el fin tener-se en un haber-se logrado. La φύσις acontece al modo como una planta hace brotar una flor que después se marchita sin que ello evite que en un momento posterior nazca una nueva flor, al tiempo que el hecho de marchitarse no demerita semejante logro. Los entes llegan a la claridad de lo que son, pero este llegar a ser tiene su fragilidad. La cual no es ningún lastre pues no resta excelencia sino que al contrario exalta el poder de la φύσις. Pues la φύσις es también aquello que no cesa de nacer, de aparecer, aquello que surge y resurge incesantemente.<sup>68</sup> La ἐνέργεια se comprende como estar en el ἔργον, estar en la obra. Esto quiere decir también estar en la persistencia de la claridad de la riqueza del ente. Que se traduce en *tener-se-en-el-fin* o estar en ἐντελεχείᾳ. En efecto, el ente que está en la obra se tiene a sí mismo en su propio fin. Pero como se ha dicho este estar en el fin no es un estar acabado para siempre, pues a partir de este re-cogerse en el fin se emprende otro camino: una flor florece sin que este surgimiento sea para siempre, se marchita sin que este oscurecimiento sea un ocultarse por siempre.<sup>69</sup>

La φύσις es un constante movimiento de los entes de la δύναμις a la ἐνέργεια. El modo de ser de los seres naturales es moverse de la oscuridad que atesora lo que son al desvelamiento de su riqueza. Si bien esta riqueza puede quedar oculta nuevamente, sin que esto sea propiamente degradante, y sin que esto sea necesariamente un retroceso. Cuando la flor se marchita la planta no regresa en su desarrollo ni se degrada sino que se *resguarda*. Cuando un hombre logra un cometido y emprende uno nuevo no regresa (ni siquiera si su cometido vuelve a ser el mismo, pues ciertamente no puede volver a ser el mismo) ni se degrada sino que vuelve a poner en juego su potencialidad, su riqueza, incluyendo aquella que logró convertida desde ese momento en un nuevo *poder* para futuros proyectos.

En última instancia el árbol se seca, el manantial se agota, el hombre fenece. Desde esta perspectiva eso importa poco, pues el ente en cuestión ya fue lo que pudo ser. Lo que es

---

<sup>68</sup> Por otra parte, dado que se demostró que el movimiento de traslación es eterno, resulta necesario, si así son las cosas, que también sea continua la generación. Pues el movimiento traslativo hará que la generación sea ininterrumpida, porque hace acercar y alejar el principio generador (Acerca de la generación y la corrupción II, 336 a15).

<sup>69</sup> Al respecto de la traducción de ἐνέργεια como *estar en la obra*, y ἐντελεχείᾳ como *tenerse en el fin* véase: *Sobre la esencia y el concepto de la φύσις*, Aristóteles, *Física B,1* (Heidegger, Martin (2014): *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Segunda reimpression. P. 235).

nace para ser lo que es y su único propósito es justamente ese: ser lo que es, no importa cuánto tiempo lo sea. Cada cosa es lo que puede ser y llega a ser justo eso que puede ser.<sup>70</sup> Y aun cuando un ente no pueda cumplir con lo que es habrá otros tantos que lo logren y reivindiquen el destino de su especie. Este cosmos ha estado siempre aquí,<sup>71</sup> y los entes corruptibles que habitan esta región sublunar desde siempre y para siempre estarán naciendo y muriendo sin agotar su riqueza ni su poder.<sup>72</sup> Así todos los errores y tropiezos son reivindicados. Pues si bien la φύσις como esencia de los seres naturales está particularizada en cada ente, también es cierto que se trata, de cierta manera, de una esencia realizándose de múltiples modos. De tal manera que lo que atañe a la especie atañe al individuo, y lo que atañe al individuo repercute en la especie.

Finalmente he de decir que la φύσις es el desarrollo libre de un ente. Algo que queda a la vista al vislumbrar que la φύσις es capaz de curarse a sí misma.

*ὡστ' εἰ ἐν τῇ τέχνῃ ἔνεστι τὸ ἕνεκά του, καὶ ἐν τῇ φύσει. μάλιστα δὲ δῆλον, ὅταν τις ἰατρούη αὐτὸς ἑαυτὸν· τούτω γὰρ ἔοικεν ἡ φύσις. ὅτι μὲν οὖν αἰτία ἡ φύσις, καὶ οὕτως ὡς ἕνεκά του, φανερόν.<sup>73</sup>*

*...puesto que si en el arte hay un para-lo-que, también [lo hay] en la φύσις. [Esto es] mucho más claro cuando alguno que es médico ejerce la medicina en sí mismo, a él ciertamente se asemeja la φύσις. Ciertamente como se ha dicho, está claro que la φύσις es una causa y al mismo tiempo como un para lo que.*

El médico que es capaz de curarse a sí mismo no lo es meramente porque posea conocimientos sobre los mejores fármacos, sino porque posee la fuerza suficiente para restaurarse. Este médico obra desde sí, por sí y para sí. Es capaz de cuidarse a sí mismo sin que por ello garantice su salud. El punto más importante, en todo caso, es que este médico posee la capacidad de cuidarse, de proporcionarse elementos para continuar incluso donde

---

<sup>70</sup> Con la muerte y en general con el término de cualquier ente no hay destrucción sino degradación o corrupción.

<sup>71</sup> En *Física* Θ, 251b 10 leemos: εἰ δὴ ἐστὶν ὁ χρόνος κινήσεως ἀριθμὸς ἢ κίνησις τις, εἴπερ ἀεὶ χρόνος ἔστιν ἀνάγκη καὶ κίνησιν αἰδίον εἶναι. *Si como es sabido el tiempo es el número del movimiento o [incluso] algún movimiento, si realmente el tiempo es siempre por fuerza también el movimiento [tiene que] ser eterno.*

<sup>72</sup> *Del Cielo* I, Capítulos 10-12.

<sup>73</sup> *Física* B, 199b30.

todo parece turbio. Aún si con los cuidados proporcionados por él mismo no se recuperara y finalmente muriera debido a la enfermedad, ello no le quitaría mérito al cuidado. Pues el cuidado está en el cuidar, preservar, mantener en la luz; y este cuidado va más allá de la muerte, pues en el recuerdo aún se preserva en la luminosidad aquello que se ha ocultado a la vista. De manera análoga la φύσις es capaz de ofrecerse a sí misma posibilidades de cumplir su finalidad pese al deterioro, la degradación, el olvido y la oscuridad. Incluso ahí donde hay fracaso, error y monstruosidad puede abrirse la posibilidad de la rehabilitación; pues si bien el ente se manifiesta en estos casos como lo incompleto, parece haber casi siempre una fuerza oculta en él que puede brotar encaminándolo a su recuperación. En el error hay oculto siempre un poder. El error es errar, vagabundear, equivocarse, no tener claridad, puede ser también fracaso; pues bien, incluso aquí la φύσις es capaz de crecer y rebasar límites. La φύσις no obra en vano, es causa y fin. Pues bien, todo error y todo fracaso es también por una causa y para un fin. Por otra parte cabe preguntar si el hecho de que existan la monstruosidad, el error, la oscuridad y la vileza es una condición necesaria para el desarrollo de los entes. Es decir, ¿por qué se da lo monstruoso, lo deforme y demás aspectos de esta índole? Puesto que la φύσις no obra en vano, todo parece indicar que la monstruosidad, la vileza, la deformidad, etc., se dan por accidente.

Desde esta perspectiva se puede notar que todo cuanto es y acontece conforme a la φύσις es libre. Nada nace *esclavo* ni para la *esclavitud*, sino para cumplir su esencia. Y en el cumplimiento de la propia esencia también el de la especie.

## 2.2. EL VIVIENTE QUE TIENE LA PALABRA<sup>74</sup>

¿Cuál es la manifestación de la esencia del hombre? La palabra:

*...διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῶον πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζώου μάλ्लου, δηλον. οὐθὲν γάρ, ὡς φαμέν, μάτην ἢ φύσις ποιεῖ· λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώου.*<sup>75</sup>

En español podemos leer de la siguiente manera:

*...y la causa por la que el hombre es un ζῶον πολιτικὸν más que las abejas y todos los animales gregarios es clara. La naturaleza, como se dijo, no obra en vano y el hombre es el único de los vivientes que tiene palabra.*

El hombre es un ζῶον πολιτικὸν, pero lo es también la abeja, el borrego y el búfalo. Al hombre, como al resto de los vivientes que se congregan en grupos, les corresponde el adjetivo πολιτικὸν. ¿Qué sentido puede tener la palabra πολιτικὸν? Tal parece que el carácter de πολιτικὸν refiere a aquello múltiple que se ha congregado en una unidad. Unidad común o comunidad. El hombre es un viviente que hace comunidad. Y aquello por lo que se funda la comunidad humana es el λόγος. El hombre es el único viviente que tiene λόγος se traduce como el hombre es el único viviente que funda su comunidad en el λόγος, pues es el λόγος la causa de su comunidad y su comunión.

El hombre emerge, como cada ente, desde sí. Hace manifiesta su esencia en el λόγος y a su vez es quien hace emerger mediante el λόγος.<sup>76</sup> Pero, ¿qué habremos de entender por

---

<sup>74</sup> Acerca del hombre como *viviente que tiene palabra* o *animal de palabra* véase: Heidegger, Martin (2016): *Ser y Tiempo*. España: Editorial Trotta. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. §34.

Acerca de este mismo asunto, así como de la transformación de la idea de hombre como *viviente que tiene palabra* a *animal racional*, véase: Heidegger Martin (2000): *Ontología, hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza editorial. Traducción de Jaime Aspiunza. Capítulo 2. P. 41.

Por otra parte, una interpretación distinta a la que se ofrece a continuación se encuentra en el ensayo de Beuchot titulado *Teoría de la argumentación* (Beuchot, Mauricio (1985): *Ensayos marginales sobre Aristóteles*. México: Editorial UNAM. Pp. 27-37). En este ensayo Beuchot asume que el hombre es aquel viviente que es capaz de presentar una postura y defenderla: el hombre es *el animal que argumenta*. En él se trata al hombre ya como un viviente inmerso en la polis. Me parece que la intención del autor es señalar que la vida política es el aspecto fundamental del hombre, no así el carácter del hombre como animal de palabra. En efecto, para Beuchot la palabra es un medio para la vida política y no su fundamento como a continuación se propone.

<sup>75</sup> *Política I*, 1253a 10.

λόγος? El λόγος no es meramente φωνή, es decir voz. Pues ἡ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον... *la voz ciertamente es signo del dolor y del placer*. La voz únicamente indica si se sufre o se goza. Todos los vivientes dotados de voz la emplean para manifestar dolor y placer entre los de su especie. Esto les permite congregarse. La voz aparece aquí ya como algo que permite el encuentro y la comunión. Sin embargo su φύσις encuentra sus límites en el tener sensaciones de dolor y placer e indicárselas mutuamente: ...τοῦ ἔχειν αἴσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνειν.<sup>77</sup> Por otro lado, el hombre no habita únicamente en el dolor y el placer. El hombre mismo es un viviente que siente, pero su sentir es diferente.

En la medida que el hombre tiene λόγος su sentir es un ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου... αἴσθησιν ἔχειν,<sup>78</sup> esto es *un sentir de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto*. El hombre tiene un sentir que no se limita a ello sino que lleva a la comprensión de lo sentido. Primeramente lo que sea bueno o malo es algo que se siente, como cuando se advierte que aquello que huele o tiene un aspecto desagradable podría dañarnos si lo comemos. O como cuando se deja oír un sonido demasiado estridente y al momento protegemos nuestros oídos. Lo mismo con lo justo y lo injusto: pues uno comprende, por ejemplo, cuando ha caminado, cargado o comido en exceso o aún es capaz de más. Realmente comprendemos la justa medida de lo que necesitamos o somos capaces, aunque ocasionalmente desatendamos esta comprensión. Lo justo es lo bien proporcionado. Pero esta proporción no se da conforme a medidas y cálculos, sino a una comprensión del estar siendo. En virtud del λόγος la sensibilidad humana es una sensibilidad comprensora. En el hombre la sensibilidad está, por así decirlo, impregnada de λόγος. ¿Pero cómo comprender el λόγος? El λόγος es ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον,<sup>79</sup> *el λόγος es [aquello que permite] avanzar a la claridad [de lo que sea] lo provechoso y lo perjudicial, así como lo proporcionado y lo desproporcionado*. El ἐπὶ también podría entenderse como acercar: *el λόγος es [aquello que permite] acercarse a la claridad, a lo claro*. Es lo que posibilita avanzar al cerco de lo claro; pero en este

---

<sup>76</sup> Acerca del λόγος como *emerger* o *emergencia* véase: Heidegger, Martin (1982): *Parménides*. España: editorial Akal. Traducción de Carlos Másmela. P. 89.

<sup>77</sup> *Política I*, 1253a 11.

<sup>78</sup> *Ibídem*, 1253a 12

<sup>79</sup> *Ídem*.

avanzar no se llega a una claridad total, aunque tampoco es un mero tanteo. El λόγος es aquello que nos encamina a la claridad de lo que sea lo provechoso, lo perjudicial, lo proporcionado, lo desproporcionado, etcétera. Ἡ δὲ τούτων κοινωμία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν,<sup>80</sup> y *la disposición común de estas cosas hace nacer, o bien, trae a la luz la casa y la ciudad*. El acercarse a la claridad permite disponer comunitariamente de aquello mismo que ha emergido a la luz gracias al λόγος. El λόγος y aquello que emerge a la luz gracias al λόγος no constituyen bienes exclusivos, sino que son en principio bienes comunes. Y en la medida que se da el compartir de estos bienes, la comunión en el λόγος nos permite mantenernos en la obra de ser-hombres.

Por el λόγος se engendra la comunidad. La comunidad del hombre es hacer emerger lo común, pero no meramente a manera de espacios como plazas públicas o templos; ellos mismos no son sino efectos de un aspecto más fundamental que es la amistad. Es que el hombre es también aquel viviente que necesita amigos. Todos los vivientes manifiestan una cierta *amistad* entre ellos. Por un lado con aquellos que son de su especie, por otro con el resto de los vivientes. Así el hombre no puede prescindir de la tierra, las plantas, o de las bestias; pero tampoco de otros hombres. El ente posee una riqueza propia que es su propia esencia emergiendo; pero es la *amistad* con otros entes parte de su emerger y por tanto también de su riqueza. Para el hombre tener amigos significa un apoyo al persistir en la claridad de su ser-hombre. Este apoyo mutuo es lo que engendra la comunidad, pero a su vez es la comunidad misma.

La comunidad es el emerger de lo común, que no es un mero asunto de comunicación, en el sentido de transmisión de mensajes. La amistad se funda en lo primero común que es el λόγος. Sin importar el tipo de amistad siempre debe haber algo en común entre los amigos para que esa amistad persista. El λόγος permite reconocimiento mutuo y acuerdo. Acuerdo que no es nunca, en principio, convención sino una unión libre no premeditada. Reconocimiento que no es nunca, en principio, reflexión concienzuda de la situación. Así los amigos ríen, se alegran, se simpatizan sin haberlo planeado y sin que haya reflexión alguna al respecto, sino porque gracias al λόγος ha emergido lo común.

---

<sup>80</sup> *Política I*, 1253a 12.

El λόγος permite a los hombres manifestar (traer a la claridad) lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto. Mi bien puede ser el bien de aquél y el de aquél el mío. Hay un bien común para ambos. Se nos abre un mundo común. Un mundo común que primordialmente pretende mantenernos en la claridad de ser-hombres, en la obra de ser-hombres. Esto primeramente en la familia: el padre guía a sus hijos en vista de un bien, y de manera análoga el gobernante guía a su pueblo con la mira puesta en un bien. Se habla entonces de bien común: así por ejemplo los hogares y las naciones buscan la prosperidad, mantenerse en la salud, persistir. Sin embargo, todo intento de conducir a un bien puede errar o degradarse. El λόγος puede ser comprendido como habla, silencio, y escucha. Pero en ello también se da la posibilidad del ruido y el malentendido; hay discordia. Mas en todo errar y perderse no obstante el alboroto y la incomprensión, el λόγος acontece como posibilidad de reivindicación y un nuevo acuerdo. El λόγος podrá siempre proporcionar la posibilidad de la comunión. El λόγος, comprendido como aquello que me permite avanzar a la claridad de lo que son las cosas, me permite manifestar la claridad de la cual estoy siendo testigo. La claridad compartida acerca de lo que son las cosas se ofrece para todo aquel que esté dispuesto a ella. En esta apertura a la claridad se abre paulatinamente la posibilidad de la comunicación: participar activamente de lo ya dispuesto en común. Este compartir los bienes ayuda y me ayuda a llevar a cabo el ser-hombre. Este compartir se da en la comunión directa: de hombre a hombre, en la calidez de la amistad (en cualesquiera condiciones que se pueda dar). El hombre, en cierto sentido, no es autosuficiente: quien es autosuficiente no necesita la comunidad y éste *o es una bestia o es un dios*.<sup>81</sup>

Por el λόγος el hombre se encuentra, se reconoce, se da a conocer. El λόγος manifiesta humanidad. Y el ser-hombre no es nunca serlo en soledad. Pues incluso allí donde el hombre se aparta, ya por fastidio, ya porque se retira para la sabiduría, el hombre no va solo: continúa una tradición, lleva sus memorias. El λόγος manifiesta humanidad. Un ejemplo: cuando Odiseo se encuentra perdido en el país de los feacios se pregunta si en esa tierra habitarán salvajes u hombres de voz articulada.<sup>82</sup> Es decir, hombres cuya voz no es mera voz sino λόγος. Si hay hombres puedo comunicarme con ellos; podemos comprendernos mutuamente incluso si nuestra lengua es distinta. Nos separan las

---

<sup>81</sup> *Política I*, 1253 a 14.

<sup>82</sup> *Odisea*, Rapsodia VI, Verso 119.

distancias, la tierra, la lengua y la nación; nos une el ser hombres y el signo de que se es hombre es el λόγος. El hombre es el viviente que vive en la comunidad del λόγος. Comunidad que comienza para nosotros en el compartir la lengua, pero que va más allá.

Se pretende que lleguemos a hablar bien. El hablar bien es un signo de que se está bien educado. El hablar bien es el hablar correcto, hablar conforme a ciertas normas y con cierta fluidez. Pero más importante que atender a ciertas normas en el habla (así como en la escritura) resulta de mayor importancia el poder hablar con claridad. Cuando Telémaco sale de Ítaca se muestra como alguien que no sabe hablar: no sabe dirigirse a los pretendientes ni a los jóvenes de Ítaca. Esto se traduce en que no es capaz de poner orden en su propia casa.<sup>83</sup> Necesita la ayuda de un maestro: Néstor, y todavía más de una ayuda divina: Atenea. Pero sobre todo de la vivencia. No es posible aprender a hablar si no se practica el habla, no es posible aprender a callar si no se practica el callar. ¡Cuánto se nos escapa del cerco de los dientes! Pero es que el errar en el hablar es preciso para poder ir forjando el hablar mismo. Al volver de su viaje el joven Telémaco, más maduro, aparece como alguien que ha aprendido a conducirse a los hombres.<sup>84</sup> Una enseñanza que se ha dado gracias al discurrir con otros, pero también, y quizá esto sea aún más importante, gracias al atender lo dicho: gracias al escuchar. El λόγος es un signo de que se es hombre, pero también de que ha habido cierto esmero en conquistar el ser-hombre. Una conquista en la que es preciso persistir, pues nunca es un conquistar de una vez y para siempre. No basta hablar con fluidez y de acuerdo a normas, como hace el sofista, sino que es preciso aprender a hablar con claridad. La claridad se puede comprender como honestidad. Dejar que las palabras afloren de acuerdo a lo que los entes nos manifiestan. Se trata de no intervenir para adornar o encarecer lo que se nos manifiesta. Esto no implica que nuestra palabra tenga que ser tosca, ni siquiera que no pueda ser embellecida; sí implica una responsabilidad mayor. El hablar y el callar han de hacerse prudentes, sensatos, firmes, claros (sin que esto impida su oscuridad, pues siempre hay lugar para el malentendido y el error); pues ello permite al hombre persistir en su ser-hombre.

---

<sup>83</sup> *Odisea*, Rapsodias I-IV.

<sup>84</sup> *Ibíd.*, XVII y XXI.

El hombre es el viviente que tiene λόγος, decimos en nuestra lengua que es el viviente que tiene palabra. Esto quiere decir que es él el viviente que vive en la palabra. La palabra que es a su vez silencio, habla, escucha, signo, pero también posibilidad de error y malentendido.<sup>85</sup> Por la palabra se hace posible la amistad y la enemistad; a partir de la amistad se fundan desde las familias hasta los estados, o se disuelven, se riñen, se destruyen. En principio el hombre es ente de palabra, y por la palabra el hombre funda el hogar y la ciudad, pero es por la palabra por lo que el hombre igualmente puede disolver estos lugares comunes. No obstante, el hombre, mientras continúe siendo hombre, no podrá desentenderse de la comunión con los otros hombres. Pues incluso allí donde se aleja de la comunidad inaugura comunidad, y allí donde se siente incomprendido se le puede comprender.

Es la palabra la manifestación de la esencia del hombre, pero la palabra comprendida como λόγος no es un mero estar hablando y no es tampoco, en un primer momento, un estar razonando aquello que se dice. Razonar nos lleva a argumentar; sin embargo la palabra, en principio, no tiene que defenderse de nada ni defender nada, sino que simplemente emerge. El λόγος comprende todo modo de hacer emerger lo común. Todo cuanto puede ser vivenciado por un hombre puede ser dispuesto de manera común gracias a la palabra, incluso aquello para lo que ya no se encuentran palabras. Todo puede ser dispuesto de manera común, pero es preciso también asumir que uno está dispuesto para lo común. El hombre puede renegar de su comunidad porque le resta libertad, pero se le escapa que es en esa comunidad donde puede explorar su ser-libre. Se le escapa que la libertad no es atender a su capricho *personal*, sino atender a su esencia. Este atender a la propia esencia lo lleva a uno al cuidado de sí mismo, pero este cuidado de sí conlleva buscar el apoyo de la comunidad. La comunidad es esencial, a tal grado que los renegados se ven forzados a hacer emerger una comunidad (llámesele marginal, incomprendida o como se le quiera nombrar, pero al cabo comunidad).

Por otro lado, asumir que se está dispuesto para lo común implica la necesidad de formarse en la palabra. En esta palabra honesta que también valdría asumir como

---

<sup>85</sup> Con respecto a la esencia de la palabra véase: Heidegger, Martin (2016): *Ser y Tiempo*. España: Editorial Trotta. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. §§33-35.

*verdadera*. Verdadera no porque sea infalible, sino porque tiene por fin el hablar con verdad, a tal grado que está dispuesta a confrontarse consigo misma. Es por ello que no se trata de un mero estar hablando sino de un poner atención a lo ya dicho, a lo que se está diciendo ahora. Escuchar lo que se viene diciendo, y esto implica tanto lo que yo voy discurrendo como la serie de discursos que se dejan escuchar. Prestar atención, guardar silencio ante lo que se ha venido diciendo. No es soltar sentencias y ya. Pero tampoco estar calculando lo que se habrá de decir creando fantasmas a quienes hay que convencer, adivinando sus posibles objeciones y formulando respuestas que sean capaces de destruirlas.

La palabra nos lleva a la claridad de lo que sea lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto; y a disponerlo comúnmente para engendrar el hogar y la ciudad. En principio la claridad acerca del ente es vivenciar al ente en esa claridad.<sup>86</sup> No se razona si es bueno o no el estar bajo el sol, sino que se puede comprender que será un bien o un mal porque algo lo indica sin que en ello haya reflexión. Y cuando esta claridad se hace común, ya porque se comparte, ya porque se ha dado el compartir, se posibilita la congregación de una multitud de hombres. Nacen el hogar y la ciudad... la comunidad, del tipo que sea, es una consecuencia necesaria de tener λόγος; pues toda palabra desea ser escuchada (aunque no siempre ser dicha). En virtud del λόγος el hombre es también un viviente para la ciudad. En estos dos aspectos, que están íntimamente unidos, el hombre manifiesta su esencia. Es en estos aspectos donde es posible identificar la libertad del hombre. Pues la libertad de cada ente es ser lo que es.

---

<sup>86</sup> En contraposición a la comprensión de la palabra como aquello en lo que se vive y como emergencia de la esencia del hombre, está la comprensión de la palabra como lenguaje, es decir, como utensilio o herramienta. Al respecto de esto último puede consultarse el ensayo de Mauricio Beuchot titulado *La teoría del lenguaje* (Beuchot, Mauricio (1985): *Ensayos marginales sobre Aristóteles*. México: Editorial UNAM. Pp. 9-26). En dicho ensayo se manifiesta que el lenguaje es *el mundo mediado*. Esta comprensión de la palabra como herramienta o medio está ligada a la comprensión que Beuchot tiene del hombre como *animal que argumenta*; véase nota 74. La palabra así comprendida nos abre la posibilidad de comprenderla como debate o lucha, y nos puede sugerir imposición o control. No es que ello no sea acertado (tampoco asumo que esto último sea realmente el parecer de Beuchot), de hecho tenemos noticias claras de que todo ello acontece; pero la palabra (ya no comprendida como lenguaje sino) comprendida fundamentalmente como esencia del hombre nos sugiere más bien la posibilidad de ser fundamento de la comunidad humana.

El hombre es viviente que tiene palabra,<sup>87</sup> el hombre es el viviente que vive en la comunidad del λόγος. Ahora, atendiendo a lo dicho, ¿en qué consiste su libertad?

---

<sup>87</sup> Una interpretación distinta es aquella que dice que el hombre es *animal racional*, al respecto de esta definición pueden consultarse de Martín Heidegger las obras ya citadas en la nota 74. Para enriquecer dicha búsqueda véase: García Peña, I. (2010): Animal racional: breve historia de una definición. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol-17, pp. 295-313.

### 3. LA LIBERTAD HUMANA<sup>88</sup>

La libertad puede ser comprendida como *ser lo que se es*. Para los entes corruptibles, como el hombre, la libertad radica en llegar a ser y persistir en lo que su propia esencia les permite ser. Como se ha visto, el hombre es el viviente que tiene palabra, y que por la palabra funda su hogar y su nación. Es el viviente que vive en la comunidad de la palabra. El hombre, cada hombre, emerge desde sí mismo; pero tal emerger lo lleva a estar en contacto con otros hombres. Algo nos une en amistad y ello es el fruto de la palabra: la disposición común y el reconocimiento mutuo. La palabra me identifica como hombre ante otros hombres, al tiempo que me vincula con ellos. Pero la comunidad no se agota aquí.

La naturaleza no obra en vano, dice Aristóteles, y parte del no obrar en vano implica que haya jerarquías. A cada ente le corresponde un lugar en esta jerarquía. Puesto que cada ente ha sido dispuesto de tal o cuál forma y su propia forma lo impele a estar-siendo de determinada manera. En el ser-hombre se da también el ser-hombre de determinada forma. Esta división parece necesaria. Ni en la ciudad ni en el hogar todos pueden mandar, ni todos obedecer. Pero es siempre necesario que persista la amistad incluso allí donde no se da de igual a igual. Que cada quien comprenda su posición. Que cada quién comprenda que es apto para esto, pero no para aquello. Aquí surgen muchas complicaciones y posibilidades. De acuerdo a lo que se ha venido desarrollando a lo largo de este trabajo, parece que en principio todo ente está dispuesto para la libertad, comprendida ésta como *ser lo que se es*. Lo cual no excluye al hombre. Así, este hombre, quien quiera que sea, es tan libre como aquel otro (pero lo mismo es tan *libre* esta hormiga como aquel ratón, o como aquella estrella). Y, por otro lado, hay cierto modo de comprender la libertad del hombre que sugiere que ciertos hombres parecen estar mejor dispuestos que otros para la libertad. Ya

---

<sup>88</sup> Acerca de este asunto puede consultarse (aunque en contraposición a lo a continuación expuesto), en general, la obra de Elisa de la Peña titulada *La libertad como razón en Aristóteles* (Ponce de Leon, Elisa de la Peña (2014): *La libertad como razón en Aristóteles*. Editorial UNAM). Si bien el modo de proceder de mi investigación ha tomado un rumbo diferente al que Elisa de la Peña expone en su obra, agradezco haberme encontrado con su trabajo, pues me aclaró el camino en lo que a la consulta de la obra de Aristóteles se refiere. Esto último en lo que respecta al asunto que compete a mi trabajo, pues al parecer muy pocos autores se han ocupado de la libertad en la filosofía de Aristóteles, y mucho menos han sido quienes lo han hecho de manera tan exhaustiva como Elisa de la Peña. Lo expuesto en este capítulo de mi trabajo se podrá comparar principalmente con lo expuesto en la Parte 1, Capítulos I y II, y la Parte 2, Capítulo IV, de la mencionada obra.

que, según se afirma, están mejor dotados para mandar. Mientras que el resto de los hombres han de estar a disposición de aquellos para su servicio. En efecto, se dan la subordinación y la esclavitud, unos mandan y otros obedecen. Es algo que por fuerza hay que reconocer, pues en el mundo de hoy y en el de ayer abundan los ejemplos de señores y esclavos. Y el que haya esclavos parece oponerse a la tesis que aquí presento: que en principio todo ente es *libre*, lo cual no excluye al hombre y se traduce en que todo hombre, en principio, es libre (comprendiendo que la libertad radica en llevar a cabo lo que se es). A continuación espero poder aclarar que esta oposición se da sólo aparentemente, y que el hecho de que haya esclavos no elimina la posibilidad de la libertad para ningún hombre.

### 3.1. SEÑORES Y ESCLAVOS: LA LIBERTAD COMO SEÑORÍO

De acuerdo con Elisa de la Peña, la primera impresión que podemos tener acerca del asunto de la libertad en la obra de Aristóteles es que él no trata nunca la libertad como un asunto de primer orden, sino como un asunto secundario.<sup>89</sup> Si bien la atención que Aristóteles concede al asunto de la libertad pudiera parecer menor en comparación a la que da a otros, esto no debería hacernos suponer que se trata de un asunto de segundo orden. Más bien hay que asumirlo como un asunto fundamental para poder llegar a otros, tales como la mejor forma de vida posible o la mejor forma de gobierno,<sup>90</sup> algo de lo que Elisa de la Peña está consciente. Y justamente por lo que le parece inquietante que las referencias directas a la libertad no son tantas como se pudieran esperar. Sin embargo, pese a que pudiera parecer que la libertad no es un asunto central en la filosofía de Aristóteles, es preciso reconocer que la libertad es un asunto fundamental. La libertad es un asunto que permea en su obra, mismo que es preciso buscar cuidadosamente.

En el camino que Aristóteles nos abre, la libertad nos lleva a prestar atención a la esclavitud. En esta contraposición aparecen las figuras del señor y del esclavo. El señor es ante todo un hombre libre. El esclavo, por otra parte, es uno que no es libre. Pero esto no es tan sencillo. Puede darse el caso que un señor se haga esclavo, por ejemplo, de sus riquezas, o bien que atado a sus siervos se vuelva un idiota que no puede hacer nada por sí ni para sí mismo. También es posible que un señor pierda su libertad al ser apresado, o tras perder una batalla. Y por otro lado puede suceder que el esclavo llegue a ser libre, ya porque logró sobreponerse a quienes lo subordinaban, ya porque se le concedió su libertad. Se hace evidente que tanto ser señor como ser esclavo no es un asunto tan sencillo de determinar.

---

<sup>89</sup> En la introducción a *La libertad como razón en Aristóteles* se puede leer: *El primer reto de este trabajo es determinar la importancia del concepto de libertad para el estagirita, pues en general no se admite que dicha categoría "per se" sea relevante en el pensamiento aristotélico. Lo anterior resulta interesante porque si bien la mayoría de los temas que se suelen relacionar con la libertad de manera implícita ocupan un lugar importante dentro del estudio de la acción humana para Aristóteles (elección, carácter, virtud y vicio), la libertad en sí misma no es un tópico central en texto alguno... Así, en "Ética Nicomaquea" considerada la obra ética más madura y completa de Aristóteles el término libertad se menciona únicamente tres veces de manera secundaria* (Ponce de Leon, Elisa de la Peña (2014): *La libertad como razón en Aristóteles*. Editorial UNAM. P. 1).

<sup>90</sup> Al respecto del mejor modo de vida y el mejor modo de gobierno en la obra de Aristóteles véase: Jaeger, Werner (2013): *Aristóteles*. México: FCE. Traducción de José Gaos. Capítulo X.

Sin embargo, la propuesta de Aristóteles va más allá, pues nos propone que tanto la esclavitud como el señorío, si bien pueden darse por azar, están fundados en la φύσις.

Hablemos primeramente del señorío. ¿En qué se funda el señorío? O bien, ¿en qué se funda la libertad del señor? No se funda, por ejemplo, en la fuerza, tampoco en el linaje o la raza, ni en el acuerdo o ley. Si bien todos estos factores son importantes. Pensemos por ejemplo en la figura mítica de Néstor, *pastor de hombres*, que después de haber luchado en innumerables batallas, conducido ejércitos, participado en juegos en los que salió victorioso, guiado a los mejores hombres de su generación y de generaciones posteriores (Néstor es consejero de reyes), destruido la sacra ciudad de Troya... vuelve a su casa y en ella gobierna felizmente.<sup>91</sup> Néstor, por anciano y débil que sea y se sienta<sup>92</sup> es un hombre que con su propio esfuerzo se ha hecho de mérito y riqueza. Sus hombres, sus hijos, así como sus amigos, lo respetan y escuchan. Pero el gobierno de Néstor es también y sobre todo un gobierno de sí mismo: es él quien da prudentes consejos. Al hablar habla desde la experiencia de un hombre que ha sabido conducirse con prudencia: sabe cómo conducirse de acuerdo a cada situación. Así, cuando los guerreros están siendo vencidos, Néstor se muestra con más valor; cuando es preciso aplacar la violencia de los propios reyes aliados no se dispone a discutir, sino a persuadir de que es necesario tomar otro rumbo. Néstor es un hombre de buen linaje, valiente, guerrero; como todos los reyes que acuden a Ilión. La diferencia entre Néstor y los otros reyes, tales como Agamenón y Aquiles, está en que el respeto que los hombres (e incluso los dioses) le prodigan es gracias a su prudencia.

El señorío propiamente dicho no radica únicamente en mandar sobre otros, sino que implica algo más. El señorío puede ser dado por la ley, el linaje o la fuerza, pero ello no es lo que hace apto al señor para ser señor. El señor tiene que ser libre, pues si no se es libre se puede poseer el señorío incluso sin ser señor. Hay señores que no son legítimamente

---

<sup>91</sup> *Odisea*, Rapsodia III.

<sup>92</sup> Es común en la *Ilíada* advertir que Néstor se lamenta de haber llegado ya a la vejez, pues su ímpetu lo incita a la batalla, para la cual, no obstante, ya no es apto. Sin embargo es un hombre activo en la lucha, a tal grado que, aún viejo, está inmerso en el campo de batalla guiando a los hombres. En el verso 317 del canto IV, Homero hace decir a Néstor: *¡Atrida! También yo quisiera ser como cuando maté al divino Ereutalión. Pero jamás las deidades lo dieron todo y a un mismo tiempo a los hombres: si entonces era joven, ya para mí llegó la senectud. Esto no obstante, acompañaré a los que combaten en carros para exhortarlos con consejos y palabras, que tal es la misión de los ancianos.*

señores, la fuerza los ha colocado donde están, a otros su mero linaje, a otros la suerte... Y por otro lado hay hombres que son auténticamente señores porque son libres. El señor es aquel que tiene virtud para ser señor: virtud que sólo puede desarrollar asumiendo su libertad, virtud que no lo exime de errores y catástrofes. Un señor no es un parásito ni una carga sino un líder, un guía.

*τὸ μὲν γὰρ δυνάμενον τῇ διανοίᾳ προορᾶν ἄρχον φύσει καὶ δεσπόζον φύσει.*<sup>93</sup>

*Pues, ciertamente, el que es capaz de prever con la mente es señor y líder por naturaleza.*

Quien puede prever (προορᾶν) es un jefe y señor por naturaleza. Quien prevé ve con anticipación. Y su ver es ver con la mente. Quien puede prever es quien ha visto ya. Pero no es un ver previo debido únicamente a la vivencia; puede haberse vivenciado algo sin la comprensión de lo sucedido. Se trata de ver previamente con la mente, de clarificar por dónde hay que ir. Este clarificar no significa necesariamente comprender plenamente, sino que las más de las veces es una mera indicación. Se trata de probar por donde aquella previsión nos indica, incluso fallar y comprender el fallo. Un señor no puede detenerse mucho tiempo en padecer, sino que ha de detenerse a comprender. Pero también allí donde acierta debe haber meditación del acierto. Así la vivencia se enriquece para dejar de ser un mero cúmulo de experiencias que se quedan en lo anecdótico, y se convierte en un punto de referencia para las circunstancias futuras. Y al haber una vivencia enriquecida por la meditación de lo vivido, el señor se cura de estar bajo el influjo de una mera inspiración; es decir, no se dejará guiar por meras suposiciones que el entusiasmo le sugiera. Hay también un prever (προορᾶν) que debe ser más bien comprendido como un ver por adelantado (προορᾶν). Este ver es el de aquellos hombres llamados visionarios que parecen ver lo que jamás se ha visto. Estos hombres visionarios son aquellos que innovan y llevan a cabo grandes descubrimientos. El ver por adelantado también se refiere al adelantarse a las consecuencias de una acción presente, esta pre-visión es también una pre-dicción: se trata de ver lo que sucederá aunque todavía no se haya vivido. Estos dos últimos modos de prever se esperan y son siempre loables en un señor. Aunque todo parece indicar que se trata de modos del prever más escasos que el primer modo del que se habló.

---

<sup>93</sup> *Política I*, 1252b 5 (En el texto en castellano: 1252b 2).

El señor es un guía conforme a la naturaleza. La φύσις se manifiesta como comprensión. La φύσις se da sus propios caminos, se traza posibilidades: se preserva en la claridad. El jefe o señor atiende a este llamado de la φύσις. Sigue un camino que le ha sido indicado. Guía su hogar, guía su nación no sin errar. Es que el señor es un indicador, un guía; pero nunca un camino definitivo. El jefe es uno que obra siempre de acuerdo al orden: ἀλλ' ὡσπερ ἐν οἰκίᾳ τοῖς ἐλευθέροις ἥκιστα ἔξεστιν ὅ τι ἔτυχε ποιεῖν, ἀλλὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τέτακται,<sup>94</sup> *pues de igual modo que en la casa los libres de ningún modo tienen permitido [un] hacer el cual [haga] que algo sea herido, puesto que todas [las cosas que hace] las más son ordenadas.* El hombre libre atiende al orden, esto quiere decir por un lado que el hombre libre es quien comprende el orden y por otro que es quien, en virtud de que comprende el orden, dispone el orden para otros. El hombre libre es de algún modo quien sabe acerca del orden y sabe además ordenar. Que sabe del orden quiere decir que ha sido encaminado para poder atender que en el mundo hay un orden dispuesto por la φύσις. Que sabe ordenar quiere decir que es capaz de disponer a otros para atender al orden que la φύσις demanda. Pues bien, de acuerdo con la φύσις algo rige y algo se deja regir:

*καὶ τοῦτο εὐθὺς ὑφήγηται περὶ τὴν ψυχὴν· ἐν ταύτῃ γὰρ ἐστὶ φύσει τὸ μὴν ἄρχον τὸ δὲ ἀρχόμενον, ὧν ἑτέραν φαμὲν εἶναι ἀρετήν, οἷον τοῦ λόγον ἔχοντος καὶ τοῦ ἀλόγου.<sup>95</sup>*

*...y esto justamente [nos] guía en lo concerniente al alma. Ya que por naturaleza se da en ella lo gobernante y lo gobernado. En efecto, cada una [de estas partes] manifiesta tener excelencia, [cada una] de ellas está en posesión del λόγος y de lo a-lógico [respectivamente].*

El hombre libre lo es conforme a la φύσις o naturaleza. ¿Qué quiere decir esto? El hombre libre es quien comprende que en la ψυχή algo gobierna y algo es gobernado. Aquello que gobierna está en posesión del λόγος, mientras que aquello que es gobernado no lo está. Una posible traducción de λόγος en este contexto es la de razón,<sup>96</sup> pero me parece que comprender el λόγος como razón no es suficiente. Anteriormente aquí he traducido λόγος por *palabra*, porque me parece que tal traducción permite ampliar el horizonte de la

---

<sup>94</sup> *Metafísica Λ*, 1075a 20.

<sup>95</sup> *Política I*, 1260 a 6.

<sup>96</sup> Como lo hace Elisa de la Peña en *La libertad como razón en Aristóteles* (Ponce de Leon, Elisa de la Peña (2014): *La libertad como razón en Aristóteles*. Editorial UNAM).

comprensión del ser-hombre. Si comprendemos que el hombre es animal racional nos vemos tentados a asumir que el hombre es este viviente que pasa la mayor parte de su vida formulando grandes ideas, argumentos, y en fin que participa de una vida intelectual ardua. El hombre como animal racional restringe al hombre al mundo intelectual. Pero nuestra experiencia de ser hombres nos indica que el hombre no se agota en la razón. Y sobre todo nos muestra que la razón constituye sólo una esfera de la acción humana. No es que se asuma que el hombre no es racional, sino que en muchos casos la razón parece ser más bien secundaria. Incluso cuando se delibera sobre un asunto importante hay que admitir que la carga emocional, el estado de ánimo, entre otros factores, son igual o más influyentes que la reflexión concienzuda de la situación. No obstante, asumir la *palabra* como lo esencial del hombre acarrea también sus dificultades. Es necesario tener presente que el *λόγος*, comprendido como palabra, no se refiere al mero hecho de hablar. El *λόγος* implica la comprensión de lo dicho. Pero también nos lleva a poner la atención en lo que no se dice. Como vimos antes el *λόγος* es aquello que nos permite avanzar a la claridad de lo que son los entes.<sup>97</sup> Aunque también nos abre la posibilidad del malentendido. El *λόγος* es palabra comprendida como aquello que nos permite comprender lo que son los entes. Y es, a su vez, aquello que nos permite disponer comúnmente de este claro. Pero en este comprender y en este compartir no se hace presente todavía el *λόγος* como razón, porque aún no existe la distancia entre yo y estas cosas, porque aún no las concibo como objetos. Lo que sucede es que vivencio los entes, y en esta vivencia los comprendo. No razono cuando un perro me sale al asecho, o cuando comienza a llover. Esto no quiere decir que en este momento el hombre sea un idiota que actúa por inercia, sino que el hombre puede, sin razonamiento, conducirse en el mundo. El hombre comprende el mundo: sabe que esto lo puede dañar, aquello serle favorable, que esto funciona así y aquello de tal otra manera. El hombre comprende con la *διάνοια*, que es aquello en la *ψυχή* que tiene la virtud de gobernar. La *διάνοια* puede ser comprendida como pensamiento, o bien como mente. Tiene relación con *διανοίγω*, que significa *alumbrar* o *iluminar*. La parte que gobierna en la *ψυχή* es esta parte que alumbraba, que arroja luz. Y esta parte es la que nos permite la apertura al *λόγος*.

La parte del alma que gobierna es la misma que nos dispone a la comprensión del mundo. Pero esta comprensión del mundo nos lleva inevitablemente a la comprensión de nosotros

---

<sup>97</sup> Supra p. 42.

mismos en este mundo. Nos llama a lo conveniente para nosotros mismos, nos llama a llevar a cabo lo que ya somos: entes de palabra. En otras palabras, es lo que nos permite cuidarnos para persistir como lo que somos. Nos llama a la prudencia o sensatez que no es otra cosa sino el poner atención en el cuidado de sí mismo. Cuando esto acontece el hombre se vuelve capaz de regirse a sí mismo. Entonces puede ser señor, primero en su casa: administrando sus bienes. La libertad se ejerce en la comunidad, es cierto, pero la comunidad primera es la familia. El arte de gobernar y ordenar comienza en el hogar. La virtud comienza en casa y se maximiza en la participación de los asuntos de la ciudad.

Para ser señor de otros, el hombre debe primeramente hacerse señor de sí mismo. Y este señorío de sí se traduce en el cuidado de sí. Cuidar que la obra se cumpla, y la obra es la propia esencia.

Por otro lado se da en el alma aquello que es gobernado. Como una parte contraria al *λόγος* se asume que es una parte oscura. Podemos asumirla de dos maneras diferentes. Por un lado como aquella parte del alma a la que pertenecen aquellas cosas que ofuscan la mente. De acuerdo con lo que hemos dicho, a esta parte le corresponde todo aquello que contribuye al descuido de sí mismo: la pereza, el exceso de confianza, la negligencia, así como los impulsos y desenfrenos, etc. Parece ser que no es una parte del alma que pueda ser suprimida de una vez y para siempre. Y no obstante, que esta parte del alma sea contraria al *λόγος* no quiere decir que lo niegue o suprima. Sino que no alcanza a clarificar lo que sean los entes. Esta parte del alma es la que nos impele a continuar en el malentendido. En la medida que la palabra también conlleva cierta oscuridad, la posibilidad del error y el descuido están siempre latentes. La parte a-lógica del alma es aquella que se mantiene en la oscuridad. Aquella que nos llama a la estupidez, a hacernos daño, a confiarnos, a asumir ciertas cosas sin poner atención en ellas, etc. Comprende el mundo, pues sigue en el mundo, pero su comprensión es opaca. Por otro lado, esta parte que no participa del *λόγος* refiere a todo aquello que sucede en nosotros sin que, al menos en un primer momento, decidamos sobre ello: sentimientos, deseos, sensaciones, estados de ánimo. Así como a las cosas que debe realizar nuestro cuerpo: digestión, respiración, sudoración. Esta parte tradicionalmente se la asume como lo más ínfimo del alma. Y como tal es aquella que se encuentra en la sumisión total. Pues bien, sobre esta parte a-lógica del

alma, que más bien es el conjunto de dos partes, es sobre la que gobierna (o debiera gobernar) la mente.

Se espera que un hombre libre no se deje dominar por la estupidez, y que tenga cierto dominio de su cuerpo. Si bien este dominio es limitado. Pues así como el gobernante no puede estar pendiente de todos sus dominios, por lo que ocasionalmente sucede que alguien trasgrede su gobierno; de misma forma el hombre no tiene un dominio pleno de esta parte a-lógica. Eventualmente la estupidez y los apetitos afloran. Allí es donde el hombre, como señor de sí mismo, debe prestar mayor atención para evitar destruirse. Ser libre no es serlo de una vez y para siempre, sino un hacer constante. Cuando el hombre pierde la constancia, cuando se descuida, entonces es cuando puede devenir esclavo.

### 3.2. LA ESCLAVITUD

Si hay quien guía debe haber alguien que sea guiado, si hay un señor debe haber alguien que no lo sea. Un señor es un amo y su contra parte es el esclavo. Hemos hablado del señor, ahora nos queda preguntar: ¿quién es esclavo? Leemos:

*Ὁ γὰρ μὴ αὐτοῦ φύσει ἀλλ' ἄλλον ἄνθρωπος ὢν, οὗτος φύσει δοῦλός ἐστιν, ἄλλον δ' ἐστὶν ἄνθρωπος ὃς ἂν κτῆμα ἢ ἄνθρωπος ὢν, κτῆμα δὲ ὄργανον πρακτικὸν καὶ χωριστόν.<sup>98</sup>*

*El que, siendo hombre, por naturaleza no [es] de sí mismo sino de otro, ese es por naturaleza esclavo. Y es hombre de otro quien, siendo hombre, [es] posesión de otro. Y [el hombre como] posesión [es un] instrumento práctico y rústico.*

El esclavo es aquel hombre que no se pertenece, sino que pertenece a otro. El esclavo es un siervo: uno que sirve a otro. El esclavo no vive para su propio τέλος, sino que es instrumento para la realización de intereses ajenos. No se pertenece, no se tiene. Es quien ha renunciado o a quien se le ha hecho renunciar a su propio fin. El hombre libre, por otra parte, es aquel que naturalmente se pertenece a sí mismo. También el hombre libre es aquel que contribuye al orden que se ha dispuesto por el λόγος acorde a la φύσις. El hombre libre atiende a su nación, a su hogar y a sí mismo. Tiene un deber en estos tres ámbitos. Su deber consiste en cuidar de sí mismo y de su hogar para que no se arruinen. Al tiempo que su deber implica el cuidar que su nación no se derrumbe. El señor, el auténtico señor es el hombre que guarda la comunidad y la guía para mantenerla a flote. De manera que ser señor no es únicamente mandar y asumir el cargo: εἶτε γὰρ ὁ ἄρχων μὴ ἔσται σωφρων καὶ δίκαιος, πῶς ἄρξει καλῶς;<sup>99</sup> *pues si el señor no es prudente y justo, ¿cómo [podría] gobernar bellamente?* El hombre libre se pertenece. El hombre libre es quien sabe gobernar pero quien ante todo ha aprendido a gobernarse a sí mismo. Esto último no como si de adquirir una ciencia se tratase, sino más bien como quien ha sabido dejarse guiar por el λόγος. Tenerse a sí mismo, gobernarse a sí mismo, en griego se dice αὐτάρκεια. Al hombre libre le compete saber cuándo es momento de actuar y cuándo no, cuándo es momento de

---

<sup>98</sup> *Política I*, 1254a 7 (En el texto en castellano: 1254a 6).

<sup>99</sup> *Ibíd.*, 1259b 5.

hablar y cuando de callar: a esto lo llamamos prudencia. Ser justo, en el sentido de identificar cuál es la justa medida. Esto no por cálculo, sino por atender a lo que la φύσις indica. Es decir, atendiendo primeramente a la φύσις de los entes: comprender su naturaleza para saber cómo relacionarse con ellos, es decir cómo regirse a sí mismo en relación a ellos.<sup>100</sup> Quien se conduce de esta manera es un hombre libre. Hemos de entender que quien obra de otro modo no lo es.

Nos acercamos al hombre que no se pertenece, hombre que por cierto parece no estar siempre entre los que son siervos. En efecto, sucede que incluso entre aquellos hombres que es deseable se pertenezcan, se encuentran hombres que no se han apropiado de sí mismos. Por otro lado hemos oído de tantos hombres llamados poderosos que nunca han sido sino una carga para aquellos a quienes gobiernan. Comprendemos la dificultad de guiar a un pueblo, pues si guiarse a uno mismo resulta bastante complicado en tantas ocasiones, ¿cuánto más no lo será guiar a cientos o miles? Es por eso que el rey, el político, en fin el señor, sea del tipo que sea, necesita conducirse realmente con virtud. El señor necesita ganarse a sí mismo para ser tal, pero si no se afana en ello será esclavo, sin importar su linaje, su fuerza o la ley que lo haya colocado al mando. El hombre libre debe saber gobernarse. La αὐτάρκεια tiene que ver con guiarse a sí mismo para llevar a cabo la propia esencia: procurarse, cuidarse. Esto no quiere decir otra cosa sino que es preciso dejar que lo que uno es emerja. El autogobierno no debe comprenderse como una reprimenda constante hacia a uno mismo. Es precisa la disciplina, pero no una disciplina que aplaste. En tal caso la disciplina se vuelve una imposición, y no un camino libre para descubrir lo que se es. Además es necesario el recreo, la charla, el juego, el descanso y hasta el aburrimiento. Prescindir de ello nos puede arraigar a la disciplina, pero nos va encaminando a la esclavitud, a no ser señores de nosotros mismos. Porque entonces los asuntos por hacer se vuelven cargas. Entonces nos volvemos esclavos de lo que hacemos: servimos a aquello, y no aquello a nosotros. Tampoco se trata de que todo deba ser divertido. Es necesario ser estricto, ser firme y ser constante, pero de tal manera que no me encadene. El autogobierno no es estarse reprochando, ni cazando; el autogobierno es poner atención en lo que hago, y

---

<sup>100</sup> Así, por ejemplo, sería estúpido encarcelar a un burro o a una campana. Y por otro lado, respecto al modo de regirse a sí mismo en relación con otros, ante ciertos hombres podrá comportarse con soltura, mientras que con algunos otros tendrá que ser más firme.

procurar que lo que hago sea saludable para mí y para mi comunidad. Implica también el no estar pendiente de los demás, no querer estar al tanto de sus vidas; porque en tal caso me encadenó a ellos y dejé de atender mis asuntos. Tener una actitud de abnegación para con los demás ni siquiera es válido si se trata de quienes son parte de nuestra familia o están a nuestro cargo (como alumnos, como trabajadores, como empleados, etc.), o son nuestros compatriotas. Esto no quiere decir que hay que tener una actitud frívola con los demás, o que apoyar a otros es una pérdida de tiempo; ya vimos que el hombre necesita amigos. Y aunque no puede ser amigo de todos los hombres, sí puede vivir en cordialidad con ellos. Pero en el momento en que el hombre se abandona, por el motivo que sea, para atender a este o aquél, en ese momento se hace esclavo. Esto no es precisamente una decisión, sino que es algo que ocurre las más de las veces por impulso. Como cuando alguien se enamora, o como cuando por temor cede. Por ejemplo, cuando Moctezuma cedió ante Cortés invitándolo a la capital de su señorío para instalarlo y atenderlo como a un gran señor, fue apresado por españoles y tlaxcaltecas, lo que lo llevó a perder el respeto y gobierno del pueblo y de los demás nobles. A consecuencia de ello se volvió prisionero y esclavo, facilitando así la ruina del señorío mexica. Esta caída en la esclavitud acontece igualmente a algunos enamorados, al respecto las historias abundan y seguramente el lector conocerá alguna, o acaso la habrá vivido en carne propia. Lo importante en este caso es que el hombre que se abandona pierde el señorío de sí mismo (y en ocasiones el de su hogar, o el de su ciudad). Este abandono no es precisamente una decisión, sino, digámoslo así *una caída*. Es a lo que me lleva el temor, la compasión desmedida, la imprudencia, y en general todo descuido de mí mismo. El descuido me lleva a la esclavitud.

Es esclavo quien no se pertenece. No se tiene porque no tiene aquello que lo lleva a persistir en la plenitud de lo que es. El esclavo es un desposeído, el esclavo es καὶ ὁ κοινωνῶν λόγου τοσοῦτον ὅσον αἰσθάνεσθαι ἀλλὰ μὴ ἔχειν,<sup>101</sup> *quien participa del λόγος tanto como para percibirlo, pero no para tenerlo*. Participa del λόγος, pero no lo tiene. No porque no pueda tenerlo, sino porque algo lo ofusca. Quizá el temor, quizá la pereza, quizá el enamoramiento, quizá la vergüenza, o tal vez la cobardía. El esclavo es uno en quien ahora gobierna aquella parte a-lógica del alma. Está dado a otro, y ese otro hace de él lo que le es conveniente. Está dado a otro... está en poder de otro...

---

<sup>101</sup> *Política I*, 1254b 14 (En el texto en castellano: 1254 b 9).

El esclavo es uno que se ha deformado, uno que ya no se mueve por sí mismo sino por otro: ἔστι γὰρ φύσει δοῦλος ὁ δυνάμενος ἄλλου εἶναι (διὸ καὶ ἄλλου ἐστίν),<sup>102</sup> *pues es por naturaleza esclavo quien puede estar en poder de otro (precisamente por eso es de otro)*. Uno cuya esencia no es en ἐντελεχεία. El esclavo es uno que no se tiene-en-el-fin de ser hombre. Está privado de aquello que lo mantiene en la claridad. El esclavo es un hombre que no participa del λόγος. Lo percibe, pero algo no le permite mantenerse en la luz.

El esclavo no se pertenece, sino que está allí para disposición de otro. Y el modo en que el otro dispone de él es como herramienta. El hombre que deviene esclavo se vuelve un utensilio de trabajo. Es un prejuicio habitual que los esclavos poseen un cuerpo dotado para los trabajos más rudos. El pensamiento es como sigue: su cuerpo es más fuerte, su mente en cambio es débil. Esto ha bastado para asumir que por naturaleza ciertos hombres deben ser esclavos. Leemos:

*βούλεται μὲν οὖν ἢ φύσις καὶ τὰ σώματα διαφέροντα ποιεῖν τὰ τῶν ἐλευθέρων καὶ τῶν δούλων, τὰ μὲν ἰσχυρὰ πρὸς τὴν ἀναγκαίαν χρῆσιν, τὰ δ' ὀρθὰ καὶ ἄχρηστα πρὸς τὰς τοιαύτας ἐργασίας. ἀλλὰ χρήσιμα πρὸς πολιτικὸν βίον.*<sup>103</sup>

*En efecto la φύσις quiere igualmente hacer diferentes los cuerpos de los libres y de los esclavos. [Estos] fuertes para los trabajos necesarios; y [aquellos] erguidos e inútiles para tales cosas, pero [útiles] para los asuntos [de] la vida política.*

El esclavo es uno que está encadenado a su cuerpo: sirve a la necesidad. El esclavo es tratado como si únicamente fuera ὕλη, en la medida que se considera que lo único valioso de él es su cuerpo. Como ὕλη requiere una μορφή que lo realice, un ἀρχὴ τῆς κινήσεως que lo incite a realizar, y un τέλος que le indique a dónde llegar. Algo de lo que su φύσις ha sido privada. La φύσις del esclavo es una φύσις ofuscada en el mejor de los casos, invalidada en los más. Cuando se asume que el esclavo lo es por naturaleza, se asume que se trata de un idiota nato. En la medida que no participa del λόγος no participa tampoco de la ciudad. Es un excluido de la comunidad: no un dios, sí una bestia. El esclavo hace aquello que se le ordena, pues no es capaz de hacer orden, simplemente sigue indicaciones.

---

<sup>102</sup> *Política I*, 1254b 14 (En el texto en castellano: 1254 b 9).

<sup>103</sup> *Ibidem*, 1254b 15 (En el texto en castellano: 1254b 10).

El esclavo es pura δύναμις, en el sentido de que es pura fuerza, puro afán y nunca un llegar a ser. Con su hacer *libra* a su señor de las tareas básicas que le restarían tiempo para desempeñar sus labores fundamentales: las de la πολιτικὸν βίον o vida política. Labores para las que no se necesita un cuerpo robusto, sino que basta con un cuerpo erguido.

No obstante, es preciso comprenderlo bien: no es el cuerpo por sí mismo, pues puede haber esclavos con *cuerpos de libres* y viceversa. Pero sí se espera que el esclavo tenga un cuerpo fuerte para hacer todo aquello que los libres no pueden y no quieren hacer, pero que no obstante es necesario hacer. Mas cuando aquellos que son sometidos no poseen un cuerpo fuerte, tal condición no aparece como un impedimento para esclavizarlos. El *cuerpo de esclavo* parece no ser sino un pretexto. Y con todo, es real que quien cae en la esclavitud se vuelve un instrumento o herramienta. Que su mente queda oculta para aquel que lo esclaviza, y en la claridad queda únicamente su cuerpo y la posibilidad de explotar su fuerza.

\*\*\*

El estar encadenado al cuerpo y la no-participación del λόγος no son las únicas causas de la esclavitud. Además de éstas hay por lo menos otras cuatro posibilidades de esclavitud: por violencia, por ley, por nacimiento y por convenio. Cuando por la violencia se propicia la esclavitud acontece la discordia entre el señor y el esclavo. Este señorío es el que se gana por la fuerza. En este caso el esclavo se vuelve esclavo porque se le somete sin que ello implique necesariamente un mayor grado de idiotez en el sometido. Otra manera es que la ley propicie la esclavitud, como se sabe que fue usanza en muchas naciones antiguas y de la cual tenemos indicios de que aún hoy se repite en algún grado. Esclavitud que muchas veces se disfraza de ley para evitar que la discordia crezca a niveles incontenibles. Pues cuando un señor es muy duro, o inepto para asumir su cargo es común que se den afrentas entre ambas partes. Por lo que es conveniente para el señor ampararse en la legalidad. Pues muchas veces sucede que los esclavos aunque estén en desacuerdo con serlo, si se les conduce con buen trato, no mostrarán mayor resistencia. Por otro lado puede suceder que el esclavo nazca ya en condición de esclavo, es decir en una familia que está sujeta a la esclavitud; o bien que acepte tal condición. Por ejemplo, en nuestro tiempo se da que un hombre acepta un trabajo de sueldo miserable y horario desgastante, esclavitud avalada por

la ley. Y en tiempos pasados sucedía que muchos esclavos, sabiendo que no tenían lugar a donde ir, aceptaban someterse a aquellos que los conquistaban o los compraban. Entre la espada y la pared sí hay otra posibilidad, aceptar la muerte. No obstante hay quien aceptaría la esclavitud con tal de seguir viviendo. Se está atado al cuerpo, se está atado a la materia. Sea como sea, el gesto de aceptar la esclavitud nos lleva de nuevo a plantearnos la posibilidad de la esclavitud por naturaleza.

Se dice que hay hombres libres y esclavos. Los primeros mandan sobre los segundos. Esto no parece ser contrario a la naturaleza, es decir, a cómo se comportan los elementos, las bestias, las partes del cuerpo, los sonidos... Es cierto que la naturaleza no parece oponerse a las jerarquías. Pero las jerarquías no necesariamente nos debieran sugerir subordinación y esclavitud. Después de todo, ¿qué es la hormiga reina sin sus obreras?, ¿qué el presidente sin los que preside?, ¿qué el rey sin su reino?, ¿qué el maestro sin sus alumnos? Jerarquías sí, pero no precisamente subordinación ni esclavitud. Esto no quiere decir que no haya subordinados, ni que no haya habido nunca esclavos. Pero sí quiere decir que toda esclavitud y subordinación acontece de manera accidental. Pensemos por ejemplo en el hombre como señor del mundo, dueño de los mares, ríos, sembradíos y ganados. Pero, ¿qué es el hombre sin todo ello? Nada. El mundo mismo nos da muestra de que no se deja señorear por nadie en los temblores, los ciclones y huracanes. Y nosotros los llamamos desastres naturales porque van contra nuestro dominio. Volviendo a los hombres, es cierto que hay algunos mejor dotados que otros para el liderazgo, ¿pero qué es de un líder si no hay a quien liderar? No habría nada qué hacer, y semejantes dotes tendrían valor nulo. Es que ser hombre es ser hombre en comunidad. Es cierto que no podemos ser amigos de todos los hombres, pero sí vivir en la cordialidad con los hombres de la comunidad e incluso más allá. Cuando no hay cordialidad acontece la discordia. Y la discordia podemos entenderla como un desequilibrio causado en la amistad. Quien se debe en exceso a los demás se vuelve servil, y quien se debe en exceso a sí mismo se enaltece. Hay discordia porque se pierde la amistad degenerando en dependencia o en oportunismo. Se pierde la armonía. Ahora, esto no quiere decir que todos deban mandar o que todos deban obedecer. Aristóteles habla de que cuando la esclavitud se da acorde a la naturaleza, es decir, cuando el que es señor manda y el que necesita ser guiado obedece, puede haber amistad entre ellos. Si bien no es una amistad entre iguales, se trata de una unión que ofrece el bien a

ambos. Que quien tenga que obedecer obedezca, y quien tenga que guiar guíe. Sería estúpido que un hombre que no sabe manejar un barco decidiera hacerlo sólo porque es rey. Se trata de que cada quién ocupe su lugar de acuerdo a como la φύσις lo ha dispuesto. Que quien tiene dotes de líder lidere, que quien tiene dotes de músico sea músico y no político, que quien tiene dotes de guerrero sea guerrero. Esto no tiene que ser tan rígido, ni suponer subordinación. Alguien debe realizar los trabajos más pesados y alguien los más sucios. Y alguien los mejores. Que cada quien se ocupe de estas cosas en la medida que le sea dictado por su φύσις y su acontecer. Tal vez en algún momento le competa al rey realizar los trabajos más duros, como cuenta la *Odisea*. Pero se trata en todo caso de ser apto. La φύσις es clara y manifiesta. En resumen, aunque las jerarquías no son opuestas a la naturaleza, ello no implica que la esclavitud esté fundada en la φύσις. Mas bien parece que la esclavitud es un accidente que acontece a la φύσις.

Todo ente está dispuesto para la libertad en el sentido que no tiene otro porqué sino ser lo que es. Así el hombre, puesto que es hombre, está dispuesto a la libertad. Pues como ente entre los entes tiene una esencia que llevar a cabo. Y me parece que si se ha pensado que hay hombres nacidos para ser esclavos más que otros, es debido a que algunos han nacido en condiciones que no les han permitido llevar a cabo su esencia. El ser esclavo es un accidente propiciado por las circunstancias: quizá marginación, dominación, pobreza, subordinación, desgracia... o un impedimento en su cuerpo. Se ve en el esclavo a una bestia. El esclavo es este hombre al que no le pertenece su ser-hombre. Ha sido forzado a renunciar, o nació en la renuncia, o la aceptó. Pero fundamentalmente la libertad le pertenece. Está allí para ser retomada. Pero es que también hay quien ha dispuesto que la esclavitud siga. Podría hablarse de grupos de poder. Pero al final, ¿no es la propia φύσις la que promueve que esto sea así? Todo ello, es cierto, ocurre en y por la φύσις. Pero no hay que olvidar que la φύσις misma es capaz de ofrecerse posibilidades de restaurar su obrar.

La esclavitud puede asumirse como un prejuicio entre los griegos (así como entre otros tantos pueblos). Aristóteles asume que algunos hombres que por la violencia o por la ley han caído en la esclavitud no merecen el título de esclavos: ἀνάγκη γὰρ εἶναί τινας φάναι τοὺς μὲν πανταχοῦ δούλους τοὺς δ' οὐδαμοῦ,<sup>104</sup> *pues es necesario admitir que algunos*

---

<sup>104</sup> *Política I*, 1255a 18 (En el texto en castellano: 1255 a 6).

[son] esclavos en todas partes y [otros] en ninguna parte. Los bárbaros sólo pueden reinar en su nación, pero fuera de ella son esclavos. En cambio aquellos que pueden ser llamados señores en todas partes son los griegos: ὡς ὄν τι τὸ μὲν ἀπλῶς εὐγενὲς καὶ ἐλεύθερον τὸ δ'οὐχ ἀπλῶς,<sup>105</sup> *ciertamente como si hubiera una nobleza y libertad absolutas, y [otra forma de ellas] no absoluta.* El prejuicio supone que la libertad es un privilegio de unos cuantos hombres (en este caso los griegos, pero la fórmula se repite con otros pueblos). A ello se suma que cuando se habla de *hombres* se entiende *varones*. Y con ello se asume que así como el esclavo no se pertenece sino que pertenece a su señor, la mujer y los hijos, como las bestias y las tierras, son propiedad del varón. Esto debido a que:

καὶ πᾶσιν ἐνυπάρχει μὲν τὰ μόρια τῆς ψυχῆς, ἀλλ'ἐνυπάρχει διαφορεόντως· ὁ μὲν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν, τὸ δὲ θῆλυ ἔχει μὲν, ἀλλ'ἀκυρον, ὁ δὲ παῖς ἔχει μὲν, ἀλλ'ἀτελές.<sup>106</sup>

*Ciertamente en todos ellos existen las partes del alma, pero de diferente manera: pues el esclavo no tiene en absoluto la capacidad de deliberar; en cambio la mujer la tiene pero sin autoridad;<sup>107</sup> y el niño la tiene, pero incompleta.*

Se asume que por naturaleza se ha dispuesto que algunos hombres nazcan con la vista nublada: *el esclavo no tiene en absoluto la capacidad de deliberar.* Se asume esto como si esa niebla fuera irrenunciable. Pero la niebla no niega la posibilidad de la libertad. Aristóteles habla de que hay una esclavitud sin fundamento que es la que le acontece a un hombre cuando siendo libre es apresado o vendido por accidente. Es necesario tener en cuenta τὸ συμβεβηκός, *lo imprevisto, lo accidental.* Porque en general, la esclavitud parece ser un accidente de la naturaleza. Y si bien llega a ocurrir que la φύσις se desvía de su propósito, ocurre también que puede volver a tomarlo. Porque el germen de la libertad radica ya en cada ente. Potencialmente todos los hombres ya son libres, porque en potencia todos los hombres tienen todo lo necesario para llevar a cabo su ser-hombre. Esto sin importar las malformaciones por causa de la violencia, la enfermedad, o la sumisión. Nacer en la esclavitud, sin alguna parte del cuerpo o con la inteligencia nublada; o bien, caer en la

---

<sup>105</sup> *Política I*, 1255a 18 (En el texto en castellano: 1255 a 6).

<sup>106</sup> *Ibíd.*, 1260a 6-7.

<sup>107</sup> También puede leerse: *sin dominio o sin pleno poder.*

esclavitud (ser vencido, capturado o vendido), quedar imposibilitado para alguna actividad o ir perdiendo la inteligencia; es, todo ello, accidental. Y aún en estas circunstancias accidentales, el ente puede recuperarse, pues la φύσις obra como el médico que se cura a sí mismo.<sup>108</sup> Cada ente puede proporcionarse elementos para atravesar las circunstancias adversas, y cuando no puede dárselos por cierta debilidad, se le presenta todavía la oportunidad de encontrarlos en otra parte. Cuando busca ayuda se ayuda. Y si bien no siempre puede recuperarse, en el esfuerzo que representa el intento hay ya atisbos de libertad.

Volviendo a la ciudad, es inconcebible que todos manden. Pero ser señor no es meramente mandar. Ser señor, ser libre, es tenerse a sí mismo. No todos podemos gobernar la ciudad, pero sí está siempre abierta la posibilidad de que cada uno se gobierne a sí mismo. Así, aunque se asuma que el esclavo es bestia porque así lo ha dispuesto la naturaleza, el deseo de la libertad puede despertar en él en algún momento, pues su condición de hombre está velada pero no anulada. Incluso las llamadas bestias se niegan a la sumisión y se vuelven contra sus amos, y éstos, no comprendiendo, asumen que se trata de un animal malo y salvaje. No es que al esclavo le esté negado llevar a cabo su ser-hombre, es que se le ha ocultado. A los esclavos se les educa como esclavos. Se les incita a continuar porque la esclavitud es conveniente, dice Aristóteles; pero lo es, las más de las veces, para el amo. Por un lado hay alguien o algunos promoviendo este ocultar; pero por otro parece haber una niebla dispuesta ante los ojos del esclavo. Alguna vez escuché una historia que cuenta que un esclavo pedía la libertad a su señor, éste la concedió y aquél no supo qué hacer. ¿Cómo asumir esto? Todo parece indicar que a algunos hombres les es más difícil llegar a tenerse a sí mismos, de lo que lo es para otros. Esto no en el sentido de que hay pueblos, razas o clases superiores. Sino en el sentido de que entre todos los hombres, sean griegos o no, hay algunos que parecen estar mayormente dispuestos para la libertad. No por una cuestión natural, sino porque hay ciertos aspectos que favorecen esta disposición. Fundamentalmente la libertad es siempre una posibilidad para todo hombre. Lo más probable es que el perezoso, el de ánimo débil y el sumiso o servil sean de tal forma

---

<sup>108</sup> Allí donde no hay recuperación, hay compensación. Por ejemplo, quien nace ciego desarrolla su oído y su tacto para poder guiarse en el mundo. Incluso quienes nacen con retraso mental son capaces de valerse por sí mismos. Sólo unas condiciones muy extremas de debilidad lo llevan a uno a sucumbir.

por hábito. La niebla que cubre sus ojos la ha impuesto la costumbre. No es que haya nacido con el entendimiento nublado, es que desde muy pronto se le motivo a la oscuridad. Seguramente si se le apartara la niebla de los ojos, el deseo de ser hombre libre volvería a habitar su ánimo.

Ser libre es ser señor de sí, guiarse a sí. La φύσις quiere que algo guíe y algo sea guiado. La forma rige sobre la materia, el alma sobre el cuerpo. Bien, que así sea. Que la parte mejor capacitada para guiar guíe, y la parte mejor capacitada para ser conducida no se resista. Que cada parte cumpla su cometido para que haya armonía entre las partes. El hombre necesita ser amigo suyo.<sup>109</sup> Esto no quiere decir otra cosa sino procurarse lo mejor, y lo mejor es que la parte dotada para guiar guíe. Pues esto permitirá llevar a cabo el ser-hombre. Ser hombre libre es tenerse a sí, gobernarse a sí. Contribuir al orden del hogar, aunque no se sea el guía. Contribuir al orden de la ciudad, aunque no se sea rey, magistrado, político... Contribuir en fin, al cuidado del hombre, contribuir a persistir en la presencia de ser-hombre. Mas contribuir a este orden y cuidado es incluso asumir que en ciertas circunstancias no tengo palabra. Aprender a callar, aprender a que otros guíen. Como cuando fuimos instruidos por el maestro o por los padres. Incluso obedecer, pero no humillarse. Servir sí, pero no ser servil. Que quien guíe sea libre, y quien sea guiado también. Asumiendo que la libertad es algo en lo que hay que persistir, pues ganarse a sí mismo es una labor diaria e infinita. Así mismo el hombre libre debe poder asumir que hay asuntos que no le compete guiar, como hay otros que sí; y en tales casos será preciso tener recato en los que no, y valor en los que sí.

Ahora consideremos a la mujer. Se presupone que la mujer *la tiene (la capacidad de deliberar) pero sin autoridad*. Por ello debe atenerse al varón, en consecuencia no se pertenece y por tanto no es libre. La mujer no tiene autoridad. ¿Dónde no la tiene? Ni en la ciudad ni en el hogar. Pero la vivencia nos muestra ejemplos contrarios. En el hogar muchas veces sucede que es la mujer la que ordena por encima de su marido. No sólo en circunstancias que podrían señalarse como menores, sino en la administración de los bienes y en la formación de los hijos. Sin embargo Aristóteles parece indicarnos que entre el hombre y la mujer no puede haber una relación de igualdad. Sino que el primero debe

---

<sup>109</sup> *Ética Nicomaquea* IX, 1168a 30.

mandar sobre la segunda. La mujer es una malformación de la naturaleza.<sup>110</sup> La mujer por su debilidad se marchita más pronto.<sup>111</sup> Dejar las cosas en sus manos implica que las obras se derrumben rápidamente, o bien que no logren ningún esplendor. No se niega la inteligencia de la mujer, sino que se afirma que no posee autoridad. Podríamos pensar que la mujer es un hombre que se deformó. Y es justamente esta malformación la que impide que su palabra pueda ser tomada como tal. La mujer es una deformación del ser-hombre. Una deformación que no obstante es necesaria. Pues se requieren tanto una mujer como un varón para que el ser-hombre persista. Se piensa a la mujer como un medio, al igual que el esclavo, para un fin. Pero aquí podemos pensar lo siguiente: ¿qué reyes y qué señores habría en el mundo si no hubiesen sido paridos? En realidad, ¿cómo podría continuarse el ser-hombre sin la contribución de la mujer? La mujer es una de las causas de que el hombre sea en el mundo. Cada ente acontece para llevar a cabo su forma. Mas la forma del hombre está dividida en varón y mujer, por ello es que ambos son necesarios para la persistencia del hombre. La mujer gesta, el hombre deposita el semen; ambos (estén o no) contribuyen a la crianza. Cada cual contribuye a mantener en la claridad el ser-hombre. Mas esta contribución puede darse sin la necesidad de subordinar a uno u otro. Que cada cual contribuya en libertad.

La vivencia nos muestra que ciertas cosas se dan mejor para las mujeres que para los varones (en qué medida esto se da por naturaleza o por otras causas no es algo que competa a este escrito). Y esto no parece ser algo meramente cultural como hoy día se afirma, sino que las inclinaciones del carácter femenino frecuentemente son distintas a las del masculino. Así, pues, se asume que los desequilibrios femeninos son más intensos y su proceder más impulsivo. Sin embargo su carácter puede ser de mando, y de hecho llegan a ser grandes lideresas. Por otro lado, también sucede que muchas mujeres sobresalientes prefieren afianzarse con varones para llevar a cabo los trabajos, pues es frecuente que entre mujeres el acuerdo es más difícil de lograr ya que la rivalidad es más visceral. La φύσις ha dispuesto que haya mujeres, y que sean más proclives al desequilibrio que los hombres. Es que la φύσις, como dice Heráclito, ama el ocultarse. El carácter femenino puede parecernos demente, aunque la demencia se da lo mismo en varones que en mujeres. Y es la demencia

---

<sup>110</sup> *Rep. de los animales*, 775a 5-20.

<sup>111</sup> *Ibidem*, 775a 5-20; y *Poética*, 1448b 4.

o supuesta demencia (comprendida como desequilibrio) lo que impele a no dar autoridad a lo que hablan las mujeres (o algunos hombres). Es también esa demencia lo que hace que algunos varones se subordinen a sus mujeres. Pero esta demencia no es algo irremediable. El carácter femenino, por sí mismo, es un carácter que obedece, cuando la mujer se apropia de sí misma, a propósitos igualmente bellos y buenos. La mujer participa del λόγος de un modo diferente. Guía como lideresa o señora, pero también como profecía y revelación. La palabra femenina es una indicación que nace de la inspiración. No siempre es una palabra meditada, ni necesariamente confrontada a la vivencia. Es una palabra inmediata, pura, que indica a donde ir teniendo la claridad de que ese es el rumbo, sin que se sepa porqué y si realmente nos llevará a alguna parte. Aventurarnos a tomar en serio dicha palabra resulta alucinante, demente; pero en muchos casos es preciso asumir la guía proporcionada por una palabra de este tipo. Cuántas obras no se habrían llevado a cabo sin la esperanza, en medio de tanta incertidumbre, de que habrían de lograrse. La mujer delira en el desequilibrio, pero la mujer que se ha hecho señora de sí misma manifiesta una palabra amorosa llena de voluntad. Es decir, una palabra que desea llevarse a cabo, en el sentido de que se plantea un proyecto que desea verse cumplido pese a cualquier inconveniente. Esta palabra aparece como un anticiparse al fin, como un verse ya en el fin aunque no se sepa bien cómo llegar a él: se vive en la claridad del fin como si ya se hubiera realizado, aunque no se haya llegado a él todavía. Por otro lado, es preciso cuidar la obra incluso cuando se derrumba, cuando hay derrota y desgracia. Cuando una mujer se hace libre no se detiene en el lamento, sino que reconforta. Renueva las fuerzas, renueva la confianza, entrega una luz... entonces se puede continuar.

La φύσις ama el ocultarse precisamente porque ama descubrirse. La φύσις no obra en vano, pero eso no quiere decir que no pueda *jugar*. Si bien este juego muchas veces aparece cruel. Nosotros, no comprendiendo, hemos sido encaminados a ver mal-lograda su obra en las mujeres, los varones viles, los monstruos y demás modos de ser que se tienen por semejantes a éstos. Este juego del extravío, del accidente y del azar que acontece a la οὐσία: *ente*, nos muestra y nos recuerda, cuando nuestra vista y oído se agudizan en el atender, que la esencia τὸ τί ἦν εἶναι: *ser lo que se estaba dispuesto a ser*, es τὸ ὑποκείμενον, es decir *un yacer tranquilo*. La esencia yace en calma. El ruido, la violencia, el impedimento, todo ello se da en lo συμβεβηκός, en *lo accidental*. La esencia, lo que hay

que llevar a cabo, permanece incólume.<sup>112</sup> Siempre disponible para aquel que quiera disponer de ella.

Así, aunque cierta niebla nos aparte del λόγος, siempre es posible apropiarse de él. Pues fundamentalmente, como hombres, nos pertenece. El hombre es ζῷον λόγον ἔχον. El hombre debe procurar persistir en la claridad de ser-hombre. Esto quiere decir que el hombre debe cuidar del λόγος. Cuidar del λόγος es cuidar la comunidad del λόγος, y ello implica cuidarme también a mí. Se trata de contribuir a la claridad. Se trata de persistir uno mismo, para sí, en el autogobierno. Y con esta muestra de pertenencia aquellos que tienen oculta esta posibilidad se irán transformando. Pues el hombre aprende por imitación y se complace en ella.<sup>113</sup> Educar así, mediante ejemplo, al niño para que vaya aprendiendo a tenerse a sí mismo. Pero también a aquel adulto que vive en el abandono de sí mismo. Todo esto muchas veces, las más quizá, en el silencio y el hablar silencioso.

---

<sup>112</sup>De allí que ὑποκείμενον pueda ser comprendido como *lo que yace de antemano*, en relación con ὑπόστασις, *mantenerse en pie*. Véase: *Sobre la esencia y el concepto de la φύσις*, Aristóteles, *Física B,1* (Heidegger, Martin (2014): *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Segunda reimpresión. P. 217).

<sup>113</sup> *Poética*, 1448b 4.

### 3.3. LA LIBERTAD COMO SABIDURÍA

Hemos explorado uno de los caminos que permiten al hombre afirmarse en su libertad: la βίος πολιτικός, es decir, la *vida política*. Por fuerza el hombre se ve impelido a la comunidad, pero no es el mero congregarse sino el asumirse en la comunidad y ser para la comunidad lo que hace al hombre auténticamente un ζῷον πολιτικόν. Pero asumir la *vida política* no es la única manera en la cual el hombre puede afirmarse en su libertad. Al respecto la φιλοσοφία aparece como una posibilidad de afirmación de la propia libertad. Si es más o menos elevada que la βίος πολιτικός o que cualquier otra apuesta, es algo que importa poco en este momento. Lo más importante en este caso es que la φιλοσοφία nos llama a la libertad.

Se insinúa que hay libertad y nobleza absolutas. Se trata de ser libre a donde quiera que se vaya. ¿Qué da esta libertad y nobleza absoluta? La sabiduría. Pero la sabiduría como plenitud nos está vedada. ¿Qué nos queda? Estar en el camino de la sabiduría: ser filósofos.

¿Qué entendemos por sabiduría? Leemos: ὅτι μὲν οὖν ἡ σοφία περὶ τινὰς ἀρχὰς καὶ αἰτίας ἐστὶν ἐπιστήμη, δῆλον.<sup>114</sup> *En efecto, que la σοφία es conocimiento acerca de ciertos principios y causas [es] claro.* La σοφία, esto es, la sabiduría, no se ocupa de cada cosa en particular, sino de aquello que poseen en común las cosas. La sabiduría se ocupa de lo universal que reside, no obstante, en lo particular: principios y causas. Pero tal ocuparse requiere de algo muy importante: σχολή. El sabio requiere *tiempo libre*. De allí que, de acuerdo a la genealogía planteada por Aristóteles en el libro A de *Metafísica*, la sabiduría no haya podido desarrollarse sino hasta que los hombres estuvieron libres de todo lo necesario, y aún de lo placentero. La sabiduría demanda tiempo, de tal suerte que quien se ocupe de ella deberá prescindir en lo posible o totalmente de los menesteres necesarios.<sup>115</sup>

---

<sup>114</sup> *Metafísica* A, 982a.

<sup>115</sup> Pero, en la medida que son necesarios alguien debe llevarlos a cabo. Aquí es donde cobra relevancia la figura del esclavo. Pues mientras el sabio se ocupa de los principios y causas, el esclavo se ocupa de los demás menesteres. No obstante, esto no implica que la esclavitud esté justificada. Es decir, no porque el sabio se disponga a la sabiduría adquiere poder para esclavizar a otro. Puede valerse de un sirviente, sin que esto suponga superioridad y subordinación; después de todo, ¿qué sería del señor sin el servicio que le ofrece aquel otro? Tendría que ocuparse tarde o temprano de los asuntos necesarios. Aunque esto último no tiene por qué ser degradante, incluso puede ser enriquecedor. El sabio puede ocuparse él mismo de los asuntos necesarios, aunque claro está que en un momento otro. Otra alternativa muy conocida y muy usada

Incluso el sabio debe desentenderse, cuando se dispone a la sabiduría, de los placeres. Esto no quiere decir que el sabio no pueda atender los asuntos necesarios, o que no pueda disponerse al placer. Lo único que indica es que los asuntos necesarios y placenteros por sí mismos no son sabiduría. Pero la comprensión de ellos sí. Ocuparse de lo necesario y de lo placentero no tiene por qué ser, tampoco, algo deshonesto para el sabio. Si bien tampoco puede detenerse mucho en ello. Ocuparse de lo necesario y de lo placentero puede resultar enriquecedor para la sabiduría. Pero, hay que insistir, ello, por sí mismo, no puede ser sabiduría. Uno puede, por ejemplo, cultivar la tierra; pero el hecho de cultivar no hace sabio. La sabiduría se da en la comprensión de lo hecho. Esta comprensión en primer momento se manifiesta como ἐμπειρία, *experiencia*, que es un conocimiento que resulta de muchas vivencias particulares: cualquiera que comienza un quehacer necesariamente atraviesa por esto. Cuando la experiencia madura el conocimiento se hace τεχνικός, *técnico*: el alfarero o el joyero que con gran arte llevan a cabo su trabajo, el gran ejecutante de piano, se encuentran en este punto. Pero el conocimiento más pleno parece ser aquel que se nombra θεωρητικός, *teórico*. Este es el conocimiento que se asume, más que cualquier otro, como sabiduría.<sup>116</sup>

En general la sabiduría se refiere a un conocimiento fundamental. Cuando se conocen los principios y causas de algo, se es *sabio* en el asunto tal del que se conocen esos principios y causas. A ellos se llega por la θεωρία. La θεωρία no es, en principio, estar formulando ideas en la abstracción del pensamiento. La palabra θεωρία significa en un primer momento *visión*. Pero la visión comprendida como θεωρία implica un ver que contempla, es decir, que mira con detenimiento. Así lo θεωρητικός (lo referente a la θεωρία) implica que aquello que se ofrece a la vista sea considerado con la vista. Algo se me ofrece a la vista y me dispongo a atenderlo. La θεωρία se relaciona con lo teatral, con el teatro. Al teatro se va a atender lo que se dispone a la vista, no a decidir sobre ello. En el teatro se es más paciente que otra cosa. La contemplación es pasiva.

---

es la de suprimir todas aquellas necesidades. Aquí se abren distintas posibilidades, la vida ascética, la vida sencilla o bien la pobreza.

<sup>116</sup> Lo referente a la ciencia y los diferentes tipos de conocimiento también se plantea en el libro VI de *Ética Nicomaquea*.

Por otra parte: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. σημεῖον δ' ἢ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις: καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι' αὐτάς, καὶ μάλιστα τῶν ἄλλων ἢ διὰ τῶν ὀμμάτων,<sup>117</sup> *todos los hombres, por naturaleza, desean saber. Y prueba de ello es el amor de los sentidos: pues separadamente del uso, por sí mismos son amados. Y más que todos [lo es] la vista.* La vista es amada porque nos proporciona mayor información en comparación con los demás sentidos. Al tiempo que nos permite apreciar con mayor claridad las diferencias. Todo mundo ve a menos que haya sido privado de la vista. Pero el ver de la θεωρία implica la atención en lo visto de aquel que ve. Una atención, por cierto, para la que no siempre se está dispuesto.<sup>118</sup> La θεωρία no es un mero ver, sino que es un ver detenidamente. Y en este mirar con detenimiento, pretende comprender lo que es visto.

La θεωρία implica un θεωρός, esto es, alguien que contempla: un espectador. La palabra θεωρός tiene también un carácter religioso: el θεωρός es aquel que ha sido enviado a consultar al oráculo. A su vez θεωρία pueda significar *peregrinación*, es decir que refiere a un estar de camino en la búsqueda de una indicación; pues el oráculo no afirma ni niega, sino sólo señala, dice Heráclito. Así pues, en la contemplación o θεωρία se espera encontrar una indicación que arroje luz sobre aquello que ha salido a la vista. Se consulta, se busca esclarecer un asunto que por el momento está turbio. Una niebla cubre los ojos, así que se espera algún destello de luz. La θεωρία es estar en el camino que busca clarificar. Es estar atento a las señales que permitan tal claridad. Pero la vista por sí misma no es suficiente, hace falta atender de otra manera: φρόνιμα μὲν ἄνευ τοῦ μαθάνειν ὅσα μὴ δύναται τῶν ψόφων ἀκούειν,<sup>119</sup> *ciertamente [son] inteligentes pero no capaces de aprender todos los [animales] que no pueden escuchar sonidos.* La escucha es indispensable. La escucha va de la mano de la contemplación. Sin la escucha no se puede aprender. Volviendo al teatro, el teatro mismo nos demanda la atención de aquello que se dice. El teatro (al menos en su origen, pues hoy podemos encontrar cambios al respecto) nos pide que atendamos a lo que se va diciendo.

---

<sup>117</sup> *Metafísica A*, 980 a 21.

<sup>118</sup> Ya porque hay que atender alguna necesidad: comer, por ejemplo; ya porque alguna otra cosa lo impide: algún peligro o cierta pereza.

<sup>119</sup> *Metafísica A*, 980 b 25.

Junto a la contemplación y a la escucha es igualmente importante la *μνήμη*, *la memoria*. Si la βίος πολιτικός nos dispone a lo esencial del hombre, también la βίος θεωρητικός<sup>120</sup> lo hace aunque de manera distinta. La θεωρία comienza en lo sensible, pero el deseo de comprender lo que está a la vista nos lleva también a atender *lo dicho*. Comprendemos, inmersos en la comunidad, que no somos los únicos con afán de esclarecer lo que sean los entes. Comprendemos también que no somos los primeros en emprender el camino en la búsqueda de la claridad de lo que sean los entes. El hombre que se consagra a la βίος θεωρητικός necesita atender a la *μνήμη*, a la memoria. Pero no sólo a *su* memoria, sino a la memoria que nos ha sido legada en lo dicho. No es prescindir de lo que cada quien ha vivenciado, ni necesariamente de aquello que se ha aprendido (aunque en ocasiones resulta más pertinente des-aprender que aprender). Pero un solo hombre por sí mismo es insuficiente. El hombre que se ha consagrado a la βίος θεωρητικός debe asumir esta insuficiencia. Esta insuficiencia lo puede llevar al diálogo, a la palabra compartida. Palabra compartida que es también, muchas veces, palabra heredada. Aquella que está en la memoria de mis contemporáneos, pero también en la memoria que representa la palabra escrita. Atender los textos antiguos hace vigentes y contemporáneas las palabras del pasado. Las discusiones y las investigaciones, tanto de ayer como de hoy, se transforman en una riqueza que puede o no arrojar luz. Y allí donde no se proporciona claridad, se nos aporta duda, incertidumbre, asombro, terror o curiosidad... Atender las letras implica contemplarlas. Atiendo a las letras con mis ojos, pero las comprendo con la mente. La θεωρία es *contemplar con la mente*.

La βίος θεωρητικός nos demanda atender lo que está a la vista con una mirada detenida: ver con la mente.<sup>121</sup> Además, nos exige estar atentos a lo dicho y resguardarlo en la memoria. Memoria que no es sólo *mi* memoria, sino una memoria compartida. Una memoria que se abre para la comunidad de aquellos que se han apropiado del λόγος. Retomando por donde se comenzó esta sección diremos que la βίος θεωρητικός tiene como fin esclarecer cuales sean los principios y causas de los entes que nos salen a la vista. La

---

<sup>120</sup> Al respecto de la βίος θεωρητικός véase: Jaeger, Werner (2013): *Aristóteles*. México: FCE. Traducción de José Gaos. Apéndice I.

<sup>121</sup> Parece imposible que en el ver no haya alguna comprensión de lo visto. Un simple ver no se da. Incluso entre los animales parece darse cierta comprensión. Se dice que las aves como el pavorreal, cuando ven su reflejo, no son capaces de reconocerse a sí mismas; pero incluso en esa aparente estupidez el ave parece comprender que se trata de algo familiar.

βίος θεωρητικός es la vida contemplativa. Misma que se manifiesta de diferentes maneras de forma concreta: ya sea en el médico, ya en el astrónomo, ya en el matemático. Pero parece ser que la βίος θεωρητικός o vida contemplativa, por excelencia, no es otra sino la φιλοσοφία.

La vida contemplativa surge cuando la necesidad y el placer ya han sido satisfechos. La φιλοσοφία aparece ante nosotros como μόνην οὔσαν ἐλευθέραν τῶν ἐπιστημῶν,<sup>122</sup> *siendo la única libre de las ciencias, o siendo la única ciencia libre*. Esto debido a que no satisface ninguna necesidad. Y tampoco es precisamente llevada a cabo a causa de algún placer. Incluso para algunos la φιλοσοφία puede resultar angustiosa e indeseable. Si bien ella nace en el θαυμάζω, en el *quedar admirado o maravillado*; también se torna en un *quedar extrañado*. Quien se dispone a la φιλοσοφία la busca por sí misma, y ello la hace una ciencia libre. Además, la filosofía es la vida contemplativa por excelencia, pues asume la tarea de atender los *primeros principios*. No los principios de esto o aquello, sino los principios de todo lo que es.

\*\*\*

En el ocuparse de los primeros principios y causas, que son aquellos principios y causas de todo lo que es, al filósofo le sale al encuentro precisamente el asunto de *lo que es*. Uno se topa con cosas, y las cosas son. En este encuentro se desea esclarecer lo que son. Uno se enfrenta a lo ente, lo ente que maravilla aunque también extraña. Eso ente que parece claro, que es obvio; pero al mismo tiempo aparece oscuro, incierto. Se pretende esclarecer el *qué es*, así como el *por qué y para qué es*. Pero inevitablemente en ello se convoca a *lo que es*: ¿qué es eso que es?, ¿por qué es eso que es?, ¿para qué es eso que es? Todo preguntar acerca del mundo o de algo particular en el mundo se puede reducir a preguntar por *lo que es*. De acuerdo con Aristóteles, el filósofo descubre que las causas de todo lo que es, son cuatro: la formal, que indica el qué es; la final, que nos esclarece el por qué y para qué es; la eficiente, que nos indica cuál es la causa de su movimiento; y la material, que nos indica de qué está hecho. Las tres primeras causas se reducen a un solo principio: la esencia. Si bien, en virtud de que los entes tienen diversos tipos de movimiento, la causa eficiente se comprende también en algo ajeno. Un hombre tiene la causa de su movimiento en su propia

---

<sup>122</sup> *Metafísica A*, 982b 25.

esencia que lo impele a desarrollarse como hombre, pero también en sus padres que hicieron posible que naciera. Todo aquello que es, parece tener todas estas causas. Si bien para este ente son unas y para aquél son otras (así, la causa eficiente de la mesa es el carpintero, mientras que la causa eficiente del caballo es su ψυχή). Pero, aunque cada ente tenga, por decirlo así, sus causas particulares, el filósofo se ve convocado a esclarecer cuál es la causa de todos los entes. Aristóteles, como es sabido, nombra al *primer principio* como lo ἀκίνητος<sup>123</sup> que es a su vez causa formal, eficiente y final de todos los entes.

Acerca del ἀκίνητος se asume que es en acto, es decir, está plenamente realizado. No tiene que llevar a cabo lo que es, sino que eternamente ya es lo que es. Esta plenitud es la que incita a Aristóteles a otorgarle el nombre de *inmóvil*. Pues al estar en plenitud ya no tiene a dónde moverse ni desde dónde moverse. Un aspecto más es que, como se vio arriba, el inmóvil es libre.<sup>124</sup> Este principio es soberano del universo: es señor, nada reina sobre él. Mueve sin ser movido, es incólume. Por otro lado se asume que posee una inteligencia que eternamente se ocupa de sí misma,<sup>125</sup> y como tal no está pendiente de los demás entes. Aunque éstos penden de aquél. Esto no significa que los entes que penden de aquel principio permanecen en el olvido, sino que el principio inmóvil no se ocupa propiamente de ninguno. Su plenitud dimana, por así decirlo, a los demás entes, permitiendo así que éstos puedan llevar a cabo lo que son. La libertad del principio inmóvil es *ejemplar*. No tiene que mandar sobre nadie, no tiene que esclavizar nada; sino que su propia plenitud es suficiente para incitar al resto de los entes a la plenitud. Plenitud que consiste en llevar a cabo el orden dispuesto por él mismo: que los astros giren, que los entes corruptibles emerjan y se degraden; que todo esto sea eternamente. De manera semejante, el hombre libre no tiene por qué esclavizar nada. El valerse de esclavos, *a estas alturas*, resulta incluso deshonesto: ὅτι ὁ τοῦ ἐλευθέρου βίος τοῦ δεσποτικοῦ ἀμείνων· τοῦτο γὰρ ἀληθές, οὐθὲν γὰρ τό γε δούλω, ἢ δοῦλος χρῆσθαι σεμνόν,<sup>126</sup> *la vida del libre es mejor que la del amo: esto es verdad, pues nada respetable hay [en] servirse [de un] esclavo como esclavo...* Incluso si cuenta con sirvientes, al hombre libre no le compete entrometerse con

---

<sup>123</sup> Acerca del principio inmóvil, motor inmóvil o primer motor, véase: Jaeger, Werner (2013): *Aristóteles*. México: FCE. Traducción de José Gaos. Capítulo XIV.

<sup>124</sup> *Supra* p. 20.

<sup>125</sup> *Metafísica* Λ, 1074b 15-1075a 10.

<sup>126</sup> *Política* VII, 1325a 25 (En el texto castellano: 1325b 2).

ellos. El hombre libre no es un inspector que está detrás de aquellos que le sirven, pues en tal caso él mismo se haría esclavo de aquellos. Con todo, eso no implica descuido, sino dejar en manos de otros lo que corresponde a otros, y ocuparse de lo propio.

El hombre es convocado a la libertad, porque está llamado a llevar a cabo su propia esencia. El hombre puede hacerse señor de sí mismo, en cuanto asume la tarea de llevar a cabo su propia esencia. Y tal parece que es en la vida filosófica en la que el hombre encuentra el culmen de la obra de llevar a cabo su propia esencia. Pues no hay un hacer más libre. En este hacer el hombre se ve llamado a esclarecer lo que son los entes que aparecen a la vista. Se ve convocado a atender los primeros principios, y en este atender le sale al encuentro el primer principio o primer motor. Este primer principio es τὸ ὄν. Si bien Aristóteles nos sugiere de algún modo que este τὸ ὄν puede ser comprendido como un ente entre los entes, nos sale al paso la comprensión de que el τὸ ὄν puede ser otra cosa. Quizá ese sea el motivo por el cuál Aristóteles lo nombra neutralmente. Se habla de τὸ ὄν, *lo que es*. Lo que es se manifiesta como accesible para nosotros en los seres concretos: los entes. Pero a su vez aparece como si fuera *algo distinto* a los entes. Dice Aristóteles τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, *lo que es se dice de muchas maneras*. De muchas maneras porque no es posible apresararlo o determinarlo decisivamente. Al respecto de *lo que es* nadie tiene la última palabra. Algo que podría desmotivar a muchos e incitarlos a no optar por la filosofía. Pero la filosofía misma se sobrepone a la frustración y al fracaso. En algún punto la filosofía es angustiante, pero la filosofía va más allá de la búsqueda de placer. Con todo, la filosofía significa un cierto gozo para quien la asume como una manera de vivir: el gozo que implica asumirse como hombre libre. Si bien este gozo no suprime la posibilidad de confrontar continuos temblores.

## EPÍLOGO, A MANERA DE CONCLUSIÓN

La libertad consiste en ser lo que se es. En la medida que cada ente tiene el único fin de llevar a cabo lo que es, cada ente se manifiesta por ello mismo *libre*. Al ente le pertenece una esencia que le compete y conviene realizar. El hombre, como ente entre los entes, también tiene una esencia que llevar a cabo. ¿Cuál es la esencia que le compete realizar? La de ser *viviente de palabra*.

Podríamos dejarnos llevar por la idea de que llevar a cabo lo que se es encadena al ente en cuestión. El ente se encuentra atado a sí mismo. En el caso del hombre se puede pensar: el hombre está condenado a ser hombre. Pero el atender lo que se es no tiene por qué ser una condena. Asumir llevar a cabo lo que se es, es un obrar que nos abre múltiples posibilidades. Atender a la esencia no es algo rígido. Se puede llevar a cabo la propia esencia en la vida política, como veíamos. Pero esta misma posibilidad nos abre otras tantas posibilidades. El hombre puede ejercer su libertad como magistrado, senador, gobernante, o simplemente como un ciudadano que se ocupa en servir a su comunidad. Lo importante en todo caso es que el hombre debe poder hacerse señor de sí mismo. Y esto mismo no obedece a parámetros tan rígidos. Se puede ganar el señorío de uno mismo en el estudio, en el trabajo, en el juego y en la exploración constante; pero una exploración que no pretende dañar sino preservar. De tal suerte que el homicidio, la violencia y la destrucción, si bien se abren como posibilidades de la existencia, no son posibilidades para llevar a cabo la libertad. A su vez, la disciplina que puede representar hacerse cargo de uno mismo no tiene por qué ser aburrida, rancia o despótica. Tampoco quiere decir que tenga que ser siempre divertida y alegre. Depende de cada quien, en la medida que cada quien tiene circunstancias diferentes. Nadie puede enseñarnos a hacernos cargo de nosotros mismos. Ni obligarnos, ni desobligarnos de ello. Se trata de un rumbo que cada quien tiene que trazar por su cuenta. Y allí es donde se manifiesta la libertad. Ni la naturaleza misma puede obligarnos a cumplir el propósito que potencialmente proyecta la propia esencia. De tal suerte que el existir nos abre incluso la posibilidad de la renuncia, el descuido y la autodestrucción.

Otra posibilidad que queda abierta para el hombre, en el llevarse a cabo como viviente de palabra, es la filosofía. La filosofía que se manifiesta como esta vida contemplativa que nos demanda la atención en el ver y en el escuchar. Que nace en el maravillarse y en el

extrañarse, y nos llama a atender lo fundamental. A atender lo que funda, aquello que es punto de partida: los llamados principios, las llamadas causas. Hacer que, ciertamente, en nada se justifica ante la necesidad y el placer. Pues bien podríamos no filosofar y nada nos faltaría. Pues bien podríamos filosofar y quizá el placer de vivir sería mayor. Pero la libertad nos convoca, nos llama a filosofar. A filosofar porque en el prestar atención descubro que soy insuficiente para esclarecer todo cuando me sale a la vista. Nos vemos convocados a la vez por la comunidad, esta vez por una comunidad que se ha dedicado a atender lo obvio que en su obviedad se oscurece. Somos insuficientes para esclarecerlo todo. Pero no se desea renunciar. Ni la angustia, ni la insuficiencia bastan para renunciar. La libertad se sobrepone. Ya sabemos que no podemos saber todo lo que nos proponemos saber. Pero la libertad nos convoca a sobreponernos a esos límites. No se trata de masoquismo, ni de un afán de conquista. No puede haber ninguna conquista plena. Se trata de cuidar, de jugar, de explorar. En este juego y en esta exploración me cuido, es decir, me mantengo en mi libertad, me mantengo en la claridad de lo que soy: la de ser viviente de palabra. Palabra, del griego λόγος, que no implica un mero estar hablando. Palabra que implica la comprensión de lo dicho, la atención a lo dicho por otros ahora y antes de ahora, la atención a lo que voy diciendo, el guardar silencio y leer los silencios. Ser viviente que tiene λόγος implica aprender a hablar, y aprender a callar. Palabra que funda mundo. Palabra que hace engendrar amistad, amistad que engendra comunidad. Comunidad que puede ser cívica o intelectual.

Todo hombre está llamado a la libertad. Quizá se me pueda acusar de que tergiverso la filosofía de Aristóteles, porque asumo que su filosofía nos da para pensar que la libertad le pertenece a todo hombre (e incluso a plantearnos la posibilidad de que, en general, la libertad pertenece a todo ente; o que al menos está latente en todo ente). No me parece que haya de mi parte un sabotaje a la filosofía de Aristóteles. Pues el mismo pensar de Aristóteles, tal como lo veo, no enmarca una especie de sistema rígido y cerrado. Si bien Aristóteles propone la esclavitud y libertad naturales, su propio pensar nos lleva a cuestionar esta propuesta. Se habla de que ciertos hombres no pueden ser esclavos en ninguna parte, por poseer una cierta nobleza absoluta. Estos hombres son los hombres libres griegos. ¿Pero qué les da esa nobleza absoluta? La apropiación del λόγος. No pueden ser considerados esclavos en ninguna parte y sin embargo pueden caer en la esclavitud. Se

pueden volver esclavos accidentalmente. Y de hecho fue lo que pasó, los griegos fueron conquistados y subordinados por los romanos. Es que la posibilidad de caer en la esclavitud está abierta para todos. Ya por descuido, ya por accidente, ya por violencia. Pero incluso allí donde el sometimiento es inminente, el deseo de libertad se abre paso. Entre la espada y la pared sí hay opción: la muerte. Los mexicas y tlatelolcas sabían que tarde o temprano perderían la ciudad, pero no por ello dejaron de luchar. Se cuenta que los samurái, cuando se encontraban a punto de morir en combate, recitaban un poema para mostrar que el miedo no se había apoderado de ellos, y que no estaban dispuestos a doblegarse. La libertad no es un patrimonio de los griegos, sino un patrimonio de todos los hombres. Para todos está abierta la posibilidad de apropiarse del λόγος y hacerse señores de sí mismos. El λόγος, en griego; la palabra, en español. Si bien el griego es un idioma capaz de sintetizar muchas ideas en una sola palabra, no por ello debiéramos asumir que nos está vedado acceder a la comprensión del λόγος en nuestra propia lengua. Para todo hombre, más allá de su nacionalidad o lengua, se abre la posibilidad de apropiarse de la palabra y en ello llevar a cabo su esencia: manifestarse libre.

La esclavitud es un accidente, es un descuido. Pero incluso cuando ya se ha caído en la esclavitud la posibilidad de retomar la libertad está siempre abierta. Si bien asumirse libre no es un camino cómodo. Tampoco puede asumirse como un camino lleno de promesas y esperanzas. Aunque tampoco es pesimista: no se trata de *estar condenado a ser libre*, o cosas por el estilo. De hecho hay un cierto gozo en asumirse libre. Hay alegría. Pero en la medida que somos entes corruptibles, el olvido, la ignorancia, la bruma, están al acecho. Asumirse libre es persistir en la libertad. No se trata de asumir esta persistencia como una condena, porque entonces me esclavizo y dejo de ser libre. Si he asumido el filosofar, por ejemplo, como el modo de persistir en la apropiación de lo que soy, no es el propósito hacer del filosofar una carga, pensando, por ejemplo, que está en mis manos salvar al mundo con una nueva apuesta filosófica, o al menos aclarar de una vez por todas todo aquello que es oscuro en la filosofía. La propuesta aquí no implica tampoco atarse a una disciplina rancia: dejar de convivir, de reírse, porque debo atender a los asuntos más nobles y no puedo ocuparme de nimiedades. No se trata de ser inexorable, omnisciente, o indestructible. Se trata de asumir que no puedo ser eso, que ese es el modo de ser de un principio eterno, pero no el mío. Se trata de atender a lo que me sale a la vista, y comprender lo que soy: un ente

entre los entes, un ente corruptible, un viviente de palabra. Reconocerme en mis límites, pero asumiendo la libertad de que puedo explorar esos límites. Sería un estúpido si asumiera lo opuesto a mis límites, pero no puedo delimitarme si no me he dispuesto a explorar esos límites. Hay un cierto gozo en ello, una cierta inocencia. Es un juego.

Se es libre en la medida en que uno se dispone a atender la propia esencia. Ello implica cuidado: no voy a hacerme daño. Debo atender a ciertas normas, a ciertas reglas. Porque estas reglas me permiten mantenerme en la claridad de lo que soy: son un resguardo de mi integridad como ente. Necesito un resguardo, una morada. El resguardo es la comunidad, la comunidad que en el caso del hombre su funda en la palabra. La palabra común que nos va indicando posibilidades para persistir en lo que se es. Morar en la palabra, en las palabras, vivir en las palabras. Las palabras que me unen con los otros hombres. Cuidar de mí implica velar por la comunidad. E incluso más allá de velar por la comunidad de hombres, es preciso hacerlo por la comunidad de todos los entes.

## **APÉNDICE. ALGUNAS DIFICULTADES EN LOS PLANTEAMIENTOS EXPUESTOS**

El hombre es un aspecto intermedio entre la bestia y el dios. De tal suerte que puede asemejarse a la bestia, sin que por ello deje de ser hombre; o bien asemejarse al dios, sin que por ello deje de ser hombre. En el aspecto ontológico podemos asumir que todo hombre es libre. Que la libertad es una posibilidad que cada hombre puede hacer emerger. Ya que potencialmente le pertenece la plenitud de lo que él mismo es. Pero en el plano político descubrimos que no todos los hombres son libres. E incluso desde una perspectiva ética, podemos darnos cuenta que no todos los hombres parecen estar *dotados* para la libertad. No se trata sólo del contexto, ni siquiera de la formación. Puede darse el caso que hombres con circunstancias muy diferentes tiendan a liberarse. También sucede que hombres que han recibido la misma formación, en circunstancias similares, difieren en virtud. Parece ser que hay un aspecto particular que hace que ciertos hombres tiendan más a lo bestial que otros, o bien a la excelencia.

En la naturaleza del hombre está implícita la posibilidad de ser libre. Pero hay hombres a los que les cuesta más que a otros el ser libres. Parece ser que hay algo que podemos llamar *naturaleza individual*. Un aspecto que no podemos pasar por alto, pues es cierto que hay hombres que tienden más a los placeres que otros, así como los hay que tienden con mayor ímpetu al conocimiento. De tal suerte que aquellos que buscan con mayor fervor los placeres se ven sometidos al deleite, y ofuscados para buscar su libertad. En tanto que el hombre que busca el saber por un *afán natural*, parece encontrar menos dificultades en no dejarse llevar por algún vicio. Y todo esto por una cierta *disposición natural*. Esta disposición natural de cada quien es lo que hace que haya hombres libres por un lado, y esclavos por otro, si bien la libertad pertenece a todo hombre desde un ámbito metafísico. No obstante, este hecho no anula que el germen de la libertad se encuentre en todos los hombres, sino que nos muestra únicamente que no en todos ha sido actualizado. Al tiempo que nos indica que hay ciertas dificultades para guiar hacia la libertad a los hombres. Mismas que pueden ser traspasadas mediante un elemento decisivo: la educación.

Para que haya hombres libres es necesario educarlos como libres. Y el primer paso sería dejar de manifiesto la posibilidad de ser libre. Pero aquí acontece otra dificultad. Ya que

después de todo el educar es un cierto tipo de manipulación. Es trazar un camino para incitar a seguirlo. Un camino de esfuerzos y constancia. Mismo que puede volverse fatigante o desagradable. Y en todo caso, parece que nunca puede haber una garantía total de que ese camino en el que uno ha sido conducido, sea realmente un *buen* camino. Ni siquiera existe la garantía de que después del esfuerzo se logre el cometido. El comienzo de todo aprendizaje parece no ser sino un quehacer mecánico. Pero en algún punto algo sucede (o se espera que suceda), algo se ilumina. El aprendizaje deja de ser mecánico. Se da una comprensión de lo que está sucediendo, se encuentra un valor al aprendizaje. El hombre libre se hace responsable de sí mismo y de su caminar. Se vuelve capaz de decidir, al tiempo que asume las consecuencias previstas y no previstas de su decisión. Incluso se vuelve capaz de asumir si el camino al que ha sido introducido es *bueno* para él. O si es un camino que él *quiere* continuar. Su libertad, como hombre particular se manifiesta como responsabilidad y decisión. También como acción. Sin embargo las decisiones y acciones se dan también acorde a factores previos. Uno podría preguntarse: ¿hasta qué punto decido yo?, ¿hasta qué punto lo que digo, hago y pienso es producto de mi formación? Tal vez con una educación diferente habría tomado otro rumbo, tal vez con unas circunstancias ligeramente distintas ni siquiera estaría pensando en estas cosas.

Inevitablemente hay una pasión en todo cuanto nos acontece. ¿Hasta qué punto el asumirme libre es una creencia a la que he sido inducido, y hasta qué punto es una realidad? Y si soy libre, ¿hasta qué punto lo soy? Después de todo me veo condicionado por mi educación (incluso cuando se espera que sea ella misma la que me ayude a liberarme), por mis circunstancias, por una cierta disposición natural e incluso por el tipo de nación en la que he nacido. Todo nos indica que es imposible hablar, sobre todo en un ámbito ético-político, de una libertad absoluta. No existe un hombre que sea autosuficiente en sentido estricto. Un hombre depende de sus circunstancias. Sin embargo, hay muestras de que un hombre puede ir más allá de sus circunstancias: más allá de la miseria, de la estupidez, de la esclavitud, de la incapacidad, de ciertas limitantes. El germen de la libertad no queda anulado. Pero sucede que existen diferentes factores que propician que en unos este germen brote, y en otros permanezca oculto. En esto la educación es decisiva. Pero ella misma parece insuficiente sin una especie de *don*: esta *naturaleza individual* que tiende con mayor fuerza a semejarse al dios.

En el mundo griego el *destino* es un factor decisivo. Hay dioses que guían, o incluso manipulan los caminos de los hombres: los arrojan al vicio o a la miseria, o bien los llaman a la sabiduría como narra el *Poema de Parménides*. Si miramos todavía más profundo descubrimos que los dioses mismos están sometidos al destino. El destino es un poder oculto. No obstante nos puede ser manifiesto. Pero sin importar si lo conocemos o no, éste se cumplirá. Y si quisiéramos ir en su contra probablemente nos veríamos envueltos en la miseria. Con todo, la sabiduría parece ser un esfuerzo por atravesar ese mundo devastador con un temple distinto. A los filósofos se les manifestó que más allá del destino gobierna un poder libre y absoluto. Un poder que nos convoca a la libertad pues él mismo es libre. Pero en el caso de los hombres se trata de una libertad que nunca se cumple de manera absoluta, que incluso puede nunca abrirse realmente como posibilidad para algunos. La libertad del hombre consiste en estar lo menos atado posible a su parte bestial. Sin que por ello anule ese aspecto definitivamente. Aunado a ello, el hacerse consciente de su realidad es parte de hacerse libre: no puedo ser un dios, sólo semejarle al mismo; no puedo dominar plenamente mis circunstancias, ni negarlas; no me es posible develarlo todo, conocerlo todo; no puede prescindir de los demás entes; voy a morir, la eternidad me está vedada. En ello hay alivio, hay descanso... es como si una carga tremenda nos fuera quitada de los hombros. Aunque bien es cierto que a alguno podría causarle terror o angustia.

Desde una perspectiva metafísica la libertad es una posibilidad real para todo hombre. Pero cuando nos situamos en un ámbito ético-político nos encontramos con un hombre condicionado por muchas circunstancias. Sin embargo, mi propósito en esta tesis es clarificar que, sin importar esas circunstancias, sin importar si el hombre mismo muere sin traer a la luz la riqueza de su ser y por consecuencia nunca llega a liberarse, el germen de la libertad no queda anulado. De tal suerte que el liberarse sigue siendo una posibilidad abierta para todo hombre. Aunque es verdad que no siempre se logra descubrir esa posibilidad, por lo que es verosímil asegurar que, tal como ha ocurrido hasta hoy, seguirá habiendo hombres que se vean arrastrados por la bestialidad.

Es una tarea complicada entrelazar perfectamente la perspectiva metafísica y la ético-política. Siempre que queramos aventurarnos por ese camino, como ha ocurrido en este trabajo, podremos encontrar huecos que no podemos cubrir o dificultades para sostener

los argumentos. En este caso la principal dificultad es la evidencia. Porque de hecho vemos hombres arrastrados por los vicios, porque de hecho nosotros mismos nos hemos visto sobrepasados por la debilidad. Sin embargo la posibilidad de la libertad se abre ante nosotros. Si bien en principio aparece como un mero ideal. Pero en la medida que el hombre descubre su potencial, este poder que se sobrepone a las dificultades nos da muestras de que ese ideal puede efectuarse. El hombre es libre, pero es libre como hombre. No hay una libertad absoluta para el hombre, porque el hombre no es meramente un agente sino que también es paciente.

Al respecto de esto último, hablar acerca del filósofo como hombre libre nos ayudará a explorar este aspecto. El filósofo no es el único hombre que puede ser libre (hemos hablado que en general cualquier hombre que es señor de sí mismo puede considerarse libre), pero se ha asumido que el filósofo es el hombre libre por antonomasia (al menos esa es la perspectiva de Aristóteles y de otros tantos filósofos). Esto ya que su hacer se encuentra liberado de toda necesidad y todo placer. Al menos idealmente es así. Pero el caso del filósofo es todavía más fascinante. Porque el filósofo es convocado al saber, porque el filósofo es un amante del saber. Hay un ardor que lo mueve a desocuparse de todo lo demás para dedicarse al filosofar. ¿Podemos decir que ese ardor, que se vivencia como una pasión, resta mérito al filósofo como hombre libre? El filósofo puede ser visto incluso como alguien que es arrastrado por el saber. Alguien que no decide plenamente estar inclinado por la sabiduría. Y con todo, la pasión misma no basta. Porque es necesaria la disciplina de un ejercicio constante. Es allí donde entra en juego la parte activa del hombre. El hombre involuntariamente se inclina por la sabiduría (su *naturaleza particular* lo mueve a ello), pero por elección propia permanece en esa inclinación. Por otro lado, hay que comprender que en las pasiones hay niveles que se mueven entre lo bestial y lo divino. No es lo mismo la pasión que me arrastra al alcohol o al exceso de comida; que aquella que me lleva a la poesía o a la filosofía. En todo caso, parece que en el hombre nunca dejan de convivir las pasiones con el pensamiento. No hay alguien que sea totalmente imbécil, ni que sea totalmente divino. El hombre está en una tensión constante entre la pasión y la acción. Así, el filósofo, que aquí se muestra como el hombre libre por excelencia, no es la excepción. Por la pasión es llevado al conocimiento, por la acción permanece en él. Esto también nos revela lo siguiente: que ser libre, para el hombre, es *ser-liberado*.

Si bien el filósofo aparece ante nosotros como el hombre libre por excelencia, no deberíamos asumir que la libertad está vedada para otros hombres. Aristóteles nos sugiere que en general todo hombre que ha sido liberado de la necesidad y los deleites que lo degradan, y se dedica a algún tipo de conocimiento es un hombre libre. No debemos olvidar que el hombre libre no vive para su mero capricho. Sino que incluso tiene una responsabilidad con su hogar y su nación, más allá de la responsabilidad que tiene consigo mismo. El político aporta leyes a la comunidad, el médico los medios para conservar o recuperar la salud. El filósofo, no obstante, si bien aporta o podría aportar a su comunidad tales o cuales bienes, considera el filosofar como un bien por sí mismo. De allí que el filósofo se enseñoree entre los otros hombres, pues su saber en sí mismo es ya una riqueza. Pero al mismo tiempo el filósofo podría ser el más sencillo de los hombres, pues su saber no apremia más que para él mismo. Por otro lado, el filósofo debería cuidarse de no buscar el conocimiento con afanes violentos, pues en tal caso podría destruirse a sí mismo. Cuando el deseo de saber se descontrola por la vanidad o el orgullo, entonces puede suceder que el filósofo degenera en un necio y su virtud se vuelva vicio.

Ser un hombre libre es estar en el equilibrio entre lo bestial y lo divino, entre lo terrible y maravilloso de ser uno mismo. Ser hombre libre es transitar el ser-hombre. He sido puesto aquí, ¡bien!, ahora yo quiero estar aquí y tengo todos los medios para estar aquí.

## BIBLIOGRAFÍA:

### ***CAPÍTULO 1: LO QUE ES***

#### **Básica:**

-Aristóteles (1994): *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Libro VII (Z), 1028a 10-1034b 10; y Libro XII (Λ) 169a 15-1074b 10.

-Aristóteles (2014): *Metafísica* (2ª ed.). Madrid: Alianza Editorial. Traducción de María Luisa Alía Alberca. Libro VII (Z), 1028a 10-1034b 10; y Libro XII (Λ), 169a 15-1074b 10.

-Para la versión griega:

Aristóteles. *Metafísica*, Z, 1028a 10-1045b 20; y Λ, 169a 15-1073a 10. Disponible en:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0051%3Abook%3D7%3Asection%3D1028a>

#### **Auxiliar:**

-Aristóteles (1987): *Acerca de la generación y la corrupción*. Madrid: Editorial Gredos. Traducción de Ernesto de la Crace.

-Aristóteles: *Del Cielo*. Libro I, Capítulos 10-12; y Libro II, Capítulo 1. Versión digitalizada.

-Heidegger, Martin (2002): *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. España: Editorial Trotta. Trad. de Jesús Adrián Escudero.

-Heidegger, Martin (2016): *Ser y Tiempo*. España: Editorial Trotta. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. §10.

-Aubenque, Pierre (1974): *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus Ediciones. Traducción de Vidal Peña. Pp. 131-140 y 175-191.

-Brentano, Franz (2007): *Sobre los múltiples significados del ente en Aristóteles*. Madrid: Ediciones Encuentro. Traducción de Manuel Abella. Pp. 45-72, y 83-92.

-*Esencia y ser* en: Beuchot, Mauricio (1985): *Ensayos marginales sobre Aristóteles*. México: Editorial UNAM. Pp. 113-126.

-Jaeger, Werner (2013): *Aristóteles*. México: FCE. Traducción de José Gaos. Capítulos VII, VIII y XI.

-*La teoría del ser* en: Beuchot, Mauricio (1985): *Ensayos marginales sobre Aristóteles*. México: Editorial UNAM. Pp.71-111.

-Sedley David (2007): *Oxford Studies in Ancient Philosophy XXXIII*. England: Oxford University press. P. 126.

## **CAPÍTULO 2: LA ESENCIA DEL HOMBRE/LA NATURALEZA HUMANA**

### **Básica:**

-Aristóteles (2001): *Física*. México: UNAM. Traducción de Ute Schmidt Osmanczik. Libro B, 192b 10-200b 5; y Libro Θ, 250b-256a.

-Aristóteles (1995): *Física*. Madrid: Editorial Gredos. Traducción de Guillermo R. de Echandía. Libro II, 192b 10-200b 5; y Libro VIII, 250b-256a.

-Aristóteles (1994): *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Libro VII (Z), 1028a 10-1045b 20; y Libro V (Δ), 1014b 15-1015a 15.

-Aristóteles (2014): *Metafísica* (2ª ed.). Madrid: Alianza Editorial. Traducción de María Luisa Alía Alberca. Libro VII (Z), 1028a 10-1045b 20; y Libro V (Δ), 1014b 15-1015a 15.

-Para la versión griega:

Aristóteles. *Metafísica*, Libro Z, 1028a 10-1045b 20; y Libro Δ, 1014b 15-1015a 15. Disponible en: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0051%3Abook%3D7%3Asection%3D1028a>

-Aristotle (1932): *Politics* (bilingual edition). Great Britain, London: William Heinemann LTD and Harvard University Press. H. Rackham translation. Book I, 1252a-1253a 16.

-Aristóteles (1988): *Política*. Madrid: Editorial Gredos. Traducción de Manuel García Valdés. Libro I, 1252a-1253a 16.

### **Auxiliar:**

-Aristóteles (1987): *Acerca de la generación y la corrupción*. Madrid: Editorial Gredos. Traducción de Ernesto de la Crace.

-*Ética Nicomaquea* en: Aristóteles (2011): *Ética Nicomaquea/Política*. Madrid: Editorial Gredos. Traducción de Julio Pallí Bonet. Libro VIII, 1155a-1163b 25; y Libro IX, 1163b 30-1172a 15.

- Sobre la esencia y el concepto de la φύσις, Aristóteles, Física B,I* en: Heidegger, Martin (2014): *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Segunda reimpresión. Pp. 199-249.
- Hegel y los griegos* en: Heidegger, Martin (2014): *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Segunda reimpresión. Pp. 345-359.
- Heidegger, Martin (2016): *Ser y Tiempo*. España: Editorial Trotta. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. §§33-35.
- Heidegger Martin (2000): *Ontología, hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza editorial. Traducción de Jaime Aspiunza. Capítulo 2. P. 41.
- Heidegger, Martin (1982): *Parménides*. España: editorial Akal. Traducción de Carlos Másmela. P. 89.
- La teoría del lenguaje* en: Beuchot, Mauricio (1985): *Ensayos marginales sobre Aristóteles*. México: Editorial UNAM. Pp. 9-26.
- Teoría de la argumentación* en: Beuchot, Mauricio (1985): *Ensayos marginales sobre Aristóteles*. México: Editorial UNAM. Pp. 27-37.
- Kripke, Saul (2005): *El Nombrar y la Necesidad*. México: Editorial UNAM. Conferencia segunda.
- García Peña, I. (2010): Animal racional: breve historia de una definición. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, Vol-17*, pp. 295-313.
- Homero (2005): *Odisea*. México: Editorial Porrúa. Rapsodias I-IV, VI, XVII y XXI.

### **CAPÍTULO 3: LA LIBERTAD HUMANA**

#### **Básica:**

- Aristóteles (1988): *Política*. Madrid: Editorial Gredos. Traducción de Manuel García Valdés. Libro I, 1252a-1260b 16; y Libro VII, 1323a 1-1325b 9.
- Aristotle (1932): *Politics* (bilingual edition). Great Britain, London: William Heinemann LTD and Harvard University Press. H. Rackham traducción. Book I, 1253a -1260b 16; and Book VII 1323a 15-1325b 30.
- Política* en: Aristóteles (1963): *Obras filosóficas* (6ª edición). México: Ediciones W. M. Jackson INC. Traducción de Lilia Segura. Pp. 257-346.
- Aristóteles (1994): *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Libro I (A), 980a 21-983a 20; y Libro XII (Λ), 1069a 15-1076a.

-Aristóteles (2014): *Metafísica* (2ª ed.). Madrid: Alianza Editorial. Traducción de María Luisa Alía Alberca. Libro I (A), 980a 21-983a 20; y Libro XII (Λ), 1069a 15-1076a.

-Para la versión griega:

Aristóteles. *Metafísica*, A, 980a 21-983a 20; y Λ, 1069a 15-1076a. Disponible en:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0051%3Abook%3D7%3Asection%3D1028a>

#### **Auxiliar:**

- *Ética Nicomaquea* en: Aristóteles III (2011): *Ética Nicomaquea/Política*. Madrid: Editorial Gredos. Traducción de Julio Pallí Bonet. Libro IX, 1168a 30-1169b.

-Aristóteles (1994): *Reproducción de los animales*. Madrid: Editorial Gredos. Traducción de Ester Sánchez. Capítulo IV, 775a 5-20.

-*Poética* en: Aristóteles (2011): *Poética/Magna Moralia*. Madrid: Editorial Gredos. Traducción de Teresa Martínez Manzano. 1448b4, y 1454a 15

-Ponce de Leon, Elisa de la Peña (2014): *La libertad como razón en Aristóteles*. México: Editorial UNAM. Parte 1, Capítulos I y II; y Parte 2, Capítulo IV.

-Jaeger, Werner (2013): *Aristóteles*. México: FCE. Traducción de José Gaos. Capítulos X, XIV, y Apéndice I.

-Homero (2005): *Odisea*. México: Editorial Porrúa. Rapsodia III.

-Homero (2006): *Ilíada*. México: Editorial Época. Canto IV.

#### **DICCIONARIOS GRIEGO-ESPAÑOL:**

-Pabón S. de Urbina, José M. (2012): *Manual griego clásico-español*. Madrid: Vox. Vigésima quinta edición.

-Sebastián Yarza, Florencio I. (1972): *Diccionario griego-español*. Barcelona: Editorial Ramón Sopena.

-DGE en línea (2010). *Diccionario griego-español*. Disponible en: <http://dge.cchs.csic.es/xdge/>