

LA EXCEPCIONALIDAD DE LA ARETÉ GORGIANA

Sobre la necesidad de una revisión de las determinaciones de la concreción política aristotélica

JORDI SALES CODERCH
JOSEP MONSERRAT MOLAS
Universitat de Barcelona

RESUMEN: Exploramos el carácter enumerativo que, a la manera de Gorgias, tiene la noción de *areté* política en el método aristotélico de análisis de los componentes de la ciudad. A la pregunta socrática «¿y la virtud como tal será distinta sea en un niño o en un viejo, en una mujer o en un hombre?», la respuesta de Menón era: «ya no es un caso como los otros», es decir, no es un caso como el de otras cualidades como la fuerza o la salud. Mostramos que una fenomenología de la excepcionalidad de la noción de *areté* resulta una buena introducción a la política aristotélica. Así se explica la aparente paradoja de que la *areté* del esclavo sea superior a la del productor libre que se enriquece sin poder darse un tiempo de ocio y expansionarse hacia la plenitud racional; el esclavo sí radica en el *oikos* que se maximiza en la *areté* de la casa manifestada por el señor mediante su acción en la pólis.

PALABRAS CLAVE: Gorgias, Platón, Aristóteles, virtud, política.

The exceptional character of the gorgian «areté»: On the need to review the determinations of the aristotelic political concretions

ABSTRACT: We explore the enumerative character that, as in «Gorgias», has the notion of *areté politiké* in aristotelic method of analysis of the *pólis* components. To the socratic question «and will not virtue, as virtue, be the same, whether in a child or in a grown-up person, in a woman or in a man?», Meno's answer was: «that this case is different from the others» — that is to say, it is not a case as that of other qualities as force or health. We show that a phaenomenology of the exceptionality of the notion of *areté* turns out to be a good introduction to the political ideas of Aristotle. That explains the apparent paradox that a slave's *areté* should be superior to that of the free agent who prospers without being able to gain time for leisure and to grow towards rational fullness; the slave takes root in the *oikos* that is maximized in the *areté* of the house, i.e. the *areté* that a master demonstrates by means of his action in the pólis.

KEY WORDS: Key Words: Gorgias, Plato, Aristotle, virtue, politics.

1. LA ABEJA, ¿MODELO PARA DEFINIR LA VIRTUD?

En el momento inicial del *Menón* de Platón, Sócrates pone una comparación con la abeja como ejemplo para la corrección del primer intento del tesalio de definir la *areté* (*Menón*, 71e-73a). Este lugar platónico ha sido caracterizado

¹ Grup de Recerca 2009SGR447 EIDOS. Hermenèutica, Platonisme i Modernitat. Universitat de Barcelona. Este artículo se presenta como resultado del Proyecto de Investigación financiado por la Dirección General de Investigación del Ministerio de Educación y Ciencia HUM2007-62763/FISO.

como «una violencia hecha por Sócrates a Menón de la que el problema de los universales es la huella y el efecto» (De Libera, 1996, 51-56). Hay, ciertamente, una violencia socrática en el ejercicio de la dialéctica con la que Sócrates incomoda a sus interlocutores. Esta violencia consiste, en cada caso, en el hecho que los lleva a examinar los presupuestos de su habilidad socialmente reconocida como sabiduría, cuando los interlocutores sólo querrían ejercerla sin cuestionársela. En el caso de Menón, el joven rico tesalio quiere exhibir desde el primer momento sus habilidades argumentativas sobre cómo se adquiere la *areté*, que es lo que ha aprendido en los cursos de Gorgias. Frente a esto, la ignorancia socrática pide, como cuestión previa, «qué es la virtud». A menudo se olvida que la difícil búsqueda en común que implica el socratismo se efectúa siempre sobre un supuesto de una habilidad que no examinaría su validez si no fuera precisamente gracias al choque que Platón escenifica. *La violencia fundamental del socratismo es la exigencia de la vida examinada que rompe situaciones nada dispuestas a acogerla*. El que haya otras violencias aparte de esta fundamental se debe examinar caso por caso y mucho más despacio de lo que se tiene por costumbre. La lógica de la interrogación socrática es siempre una lógica que se dirige a provocar un examen y se enfrenta con una lógica que quiere evitarlo. El choque entre ambas lógicas es el que se nos ofrece en la dramática dialógica platónica sita en una escena que nunca puede ser explicada satisfactoriamente como una mera lógica neutra de la argumentación formal.

¿Cómo sería posible que el problema de los universales derivara de una violencia de la dialéctica socrática? La explicación de Alain de Libera comenta que Sócrates hace pasar a Menón de la no-diferencia entre los individuos (abejas) al carácter común (*eídos*) que tienen todos los individuos como idénticos: «El paso de la no-diferencia al parecido es la matriz de la problemática de los universales y el resorte del realismo [lógico]» (1996, 55). La exégesis es brillante, un poco tortuosa y quizás inexacta. La inexactitud derivaría no tanto de lo que De Libera dice, sino de lo que pasa por alto. En efecto, según la argumentación que despliega, el ejemplo de la abeja-*ousía* en relación a las abejas-individuos fallaría para el caso parecido que sería medir la virtud-*eídos* en relación a las virtudes-individuos. Tendríamos una población de abejas y una población de virtudes, los individuos indiferenciados de las cuales pasarían, *por el parecido* en que se inflexiona su indiferenciación, a ser considerados como ejemplares del *eídos* que resultaría la realidad a definir. El matiz entre indiferenciación y parecido juega ciertamente un papel semántico y ontológico en una teoría de los universales que afecta a individuos y esencias. Pero no es nada claro que así se juegue el ejemplo de Menón, ni en el *Menón* como un todo, ni en la discusión aristotélica sobre la lectura del *Menón* que aparece al final del libro primero de los *Políticos*.

¿Qué refuta exactamente Sócrates en el texto platónico? Si nos fijamos en los momentos inmediatamente anterior y posterior al que De Libera aísla como un «filosofema platónico», veremos que no estamos exactamente ante un caso sencillo de predicación universal. Lo que el discípulo de Gorgias ha enumerado no es una retahíla de virtudes particulares o de individuos-virtudes, sino el conjunto

o enumeración siguiente: la virtud del varón, la de la mujer, la del niño, sea chico o chica, la del varón viejo, sea esclavo o libre, y otras muchas. «Otras muchas» es una señal de indefinición propia de quien no enumera bien. En realidad, Menón está manejando tres criterios para enumerar diferentes supuestos en que se da la virtud: el sexo, la edad y la libertad. Si los combinara adecuadamente, desde «mujer vieja esclava» a «hombre maduro libre», que es por donde ha empezado, podría ofrecer la enumeración completa —pero no tiene ganas—. Los supuestos de la virtud que han hecho el enjambre no son individuos-virtudes sino «quiénes» en los cuales la virtud se da diferentemente como tipos diferenciados que son.

¿Hay una *areté*-excelencia-virtud de la mujer vieja esclava como aparición concreta-individuo-*areté* que el precepto o violencia socrática obligara a identificar lógicamente mediante el modelo de *ousía* de la abeja? Lo que Menón dice es que la virtud es «una capacidad de administrar (*práttēin*)». En esto coinciden la virtud del hombre y la de la mujer. Lo que las diferencia es el ámbito de administración: la *pólis* y el *oíkos*, respectivamente. La relación ciudad-casa es el lugar dónde le salen al teso las diferencias: «dentro» de casa hay, además de la mujer que la rige, niños, viejos y esclavos. Hay una relación de subordinación entre administradores libres (uno en el interior y otro que disputa el dominio en el exterior). La *areté* es propiamente política, ejercida con quien tiene amigos-enemigos, hacia afuera, y posee, hacia adentro, una casa que le es bien conservada. A causa de esto, la *areté*, como una excepción, no se reparte igualmente entre todos sus supuestos. Lo veremos mejor si consideramos que la llamada «violencia socrática de unificación» (De Libera) es aceptada por Menón para los casos de la salud, la magnitud y la fuerza que no difieren en los diferentes supuestos: «la fuerza en nada no difiere de la fuerza si se encuentra en un hombre o en una mujer». Hay determinaciones que son igualadas sin ninguna dificultad con independencia del supuesto que las diferencia.

El problema no es, pues, en el *Menón*, el de la predicación universal. No es lo que quiere hacer, sino aquello *sobre lo que* quiere hacerse aquello que Sócrates quiere hacer lo que comporta una resistencia del discípulo de Gorgias. A la cuestión socrática «¿y la virtud en cuanto que virtud será diferente en un niño o en un viejo, en una mujer o en un hombre?», la respuesta de Menón es «ya no es un caso como los otros». La resistencia menónica trata la *areté* como una excepción rehusándole la igualación de la calidad, independientemente de la diferencia en los supuestos que ha concedido en los otros casos. ¿Por qué? Porque la *areté* es, según la definición de Menón, como lo será para Aristóteles, «la capacidad de mandar en los hombres», y ésta se realiza en la *pólis* por los cabezas de familia «iguales en la ciudad, déspotas en su casa» (Arendt). La naturaleza del enlace *pólis-oíkos* frena la lógica del fomento del examen mediante una lógica de la excepción como resistencia al examen. La atención a la lógica de los ejemplos retarda la homogeneización propia de un problema de los universales y nos orienta hacia una *fenomenología de la excepcionalidad de la noción de areté*. La determinación de una calidad independientemente de sus supuestos únicamente resulta invalidada en un caso excepcional. No que una mujer vieja o un niño tengan menos fuerza que un varón maduro; todos la tienen, tie-

nen la suya y tienen la misma cosa al tener su fuerza. La fuerza, la salud o el tamaño son calidades homogéneas concretas sensibles en los supuestos, son siempre según el más y el menos, pero son aquello mismo en cada cual. La *areté* como concreto sensible político es, según la excepcionalidad que postula Menón, algo diferente. El trabajo aristotélico como lector del Menón es precisamente un trabajo sobre tal excepcionalidad².

2. ARISTÓTELES Y LA ENUMERACIÓN DE LAS VIRTUDES

Si miramos lo que Aristóteles dice al final del primer libro de los *Políticos* nos daremos cuenta que ha sido un lector atento del *Menón* y que ha rehecho la posición Gorgias-Menón en oposición a la de Sócrates. Pero nos daremos cuenta también de cómo se complica la cuestión cuando intervienen a la vez virtudes particulares y sus supuestos. Aristóteles examina dos posiciones rivales que extrae —casi con toda seguridad— únicamente del texto del *Menón* y que son las de «la definición universal» y la «enumeración de las virtudes», y lo hace en dos momentos: la referencia a Sócrates y la referencia a Gorgias³.

Con la referencia a Sócrates —al Sócrates del *Menón*— Aristóteles rehace y anula la concesión de Menón a Sócrates. No tratamos con cualidades al mismo nivel de la *areté* (salud, magnitud, fuerza); ahora estamos con virtudes particulares que según Aristóteles sí que se diferencian —todas— en quien manda y quien obedece, el varón y la mujer, el actor político y el administrador económico. La cuestión se nos complica porque la refutación aristotélica del *dictum* socrático está sostenida por un examen por partes (*méroi*) sin que en este punto se nos diga claramente si son partes de la *areté* o partes de la *pólis* o ambas cosas.

Con la referencia a Gorgias —al Gorgias del *Menón*—, Aristóteles toma partido por quienes «enumeran las virtudes» contra quienes hablan universalmen-

² La *Vita Marciana*, una de las biografías de la antigüedad tardía sobre Aristóteles, nos explica la anécdota siguiente: que Platón se refería a Aristóteles como «el lector». Hay quien fantasea asociando la condición de meteco de Aristóteles y hallando en esta apelación un tono despectivo. No lo sabemos: lo que sí indica la anécdota es que si había un lector no lo eran todos. El lector leía, entre muchas otras cosas, los diálogos platónicos.

³ En el *Corpus Aristotelicum* tenemos pasajes que nos citas más o menos explícitas de lugares de los diálogos. Al menos en dos ocasiones Aristóteles se refiere claramente al *Menón*: *Políticos* I, 1260a21-33 y *Éticos a Eudemo* 1246b. En este artículo nos centramos en el primero: «No es la misma la prudencia del hombre que la de la mujer, ni tampoco la fortaleza ni la justicia, como creía Sócrates. Hay una fortaleza para mandar y otra para servir y lo mismo pasa también con el resto de virtudes. Esto se hace más claro si lo examinamos por partes, pues se engañan a sí mismos los que dicen universalmente que la virtud es buena disposición del alma, o rectitud de la acción o algo parecido. Hablan mucho mejor los que enumeran las virtudes, como Gorgias, que los que las definen así. Se debe creer que lo que el poeta ha dicho sobre la mujer se puede aplicar a todos: el silencio es un ornamento de la mujer, pero esto no va con el varón. Dado que el chico es inmaduro, es evidente que su virtud (*areté*) no lo es de sí mismo en relación a sí sino en relación a su madurez (*télos*) y su guía. Y también la virtud del sirviente lo es en relación con el amo». Cf. Sales - Monserrat (2009).

te (*katholou*) y las definen (*horidsómenon*). ¿Acaso debemos entender que el método aristotélico en filosofía política funciona sin una definición de la virtud? ¿Cuál es el estatuto de la noción aristotélica de virtud: es una definición socrática o una enumeración gorgiana? Lo que se nos dice en el segundo libro de los *Éticos a Nicómaco* de la *areté* como *mesotés*, «entidad y definición que establece su esencia» (1107a4), ¿se inscribe también dentro del mejor hacer de los gorgianos que enumeran las virtudes sin definirlas? Por el contrario, si juzgamos que es una definición, ¿es o no es un autoengaño como las definiciones de los socráticos «buena disposición del alma» o «rectitud de la acción»? La crítica del final del libro I de los *Políticos*, ¿da o no da un marco definitivo para situar la filosofía política aristotélica?⁴.

Para entender bien la posición aristotélica, más aporética de lo que normalmente se dice, empezaremos por el estudio de dos figuras que indican relaciones distintas de las que estructuran el primer libro de los *Políticos* y que surgen como dos figuras-límite en el curso del tratamiento aristotélico de las partes de la ciudad, y que son la del intendente o administrador (*epítropos*) y la del artesano o trabajador (*banausós*).

a) «*Epítropos*» significa delegado, encargado, intendente. Esta figura aparece cuando en el libro primero de los *Políticos* (I 7) Aristóteles discute si el poder del amo o señor es el mismo que el del político y si todos los poderes son o no son la misma cosa. La aparición de la figura del intendente es un argumento fuerte a favor de la diferencia entre el poder señorial y el poder político. Aristóteles argumenta: «todos los que tienen la posibilidad (*exousia*) de no sufrirlo (*kakopazein*) ellos mismos, pasan el honor (*timén*) a un intendente, y ellos politiquen o filosofan» (1255b35-37). Lo que dice Aristóteles es que es precisamente *la delegación del poder doméstico* aquello que obró la posibilidad de la acción política. Como ya había observado Burnet (1900), la escritura aristotélica es aquí una discusión dialéctica con los socráticos, que defenderían que la ciencia que requiere el gobierno del *oikos* es la ciencia política, que es a la vez la ciencia del rey, la del gobernante de la ciudad, la del amo de esclavos y la de la administración de la casa (Jenofonte, *Memorabilia* III 4, 12, y Platón, *Político* 258e-259a; Cf. Monserrat, 1999, 65-70). La posición de un *continuo social-natural* en el ejercicio del poder y su caracterización epistémica o teórica es lo que Aristóteles está refutando en su renovación de la enumeración gorgiana de las virtudes o excelencias: «El señor (*despótes*) se llama así no a causa de una ciencia (*epistemé*), sino por el hecho de serlo» (1255b20-21). Esta cien-

⁴ Nos hallamos ante un caso particular de un problema general en el estudio del aristotelismo: ¿cómo debemos integrar los momentos de confrontación con el platonismo con otros momentos más afirmativos en los que Aristóteles da a sus nociones algo así como una parecida densidad ontológica que ha reprochado a las platónicas? Éste es un problema básico de toda la lectura del *Corpus Aristotelicum*. Se viene alabando, en general, el realismo o empirismo aristotélicos contrastados con el idealismo y racionalismo platónicos y cuando uno encuentra desarrollos -digamos- densos al lado de los más planos del empirismo debe entonces torturar toda la exégesis de manera muy insatisfactoria.

cia le parece a Aristóteles una ciencia servil de la que el señor puede prescindir. La figura del intendente o encargado marca la ruptura de este continuo como acceso a la dimensión política, que no es la que el encargado ejercerá como delegado del señor, sino la que se le abrirá al señor, que tiene encargados, entre sus «iguales» como señores en la ciudad. *La figura del intendente deja reposar al señor de la penalidad de ejercer de tal, y conservando su condición de señor, poder convertirse, como libre e igual entre sus semejantes, en político y filósofo.*

¿A qué corresponde, pues, y qué finalidad persigue el *méthodos* (1252a18) aristotélico que se pone en práctica en el primer libro de los *Políticos*? Sería simplemente un procedimiento descriptivo si se tratara únicamente de la enumeración de las piezas de un conjunto: debería dividirse el compuesto (*to sínthe-ton*) que es la *pólis* hasta los simples (*asynthéton*), las partes más pequeñas del todo. Pero, en verdad, *la descripción está subordinada* a establecer la diferencia de «funciones» entre las figuras iniciales del político, el rey, el administrador de una casa (*oikonomikón*), y el señor de esclavos (*despotikón*). Tenemos una descripción *inflexionada para responder a los fines polémicos con que se ha abierto un debate*. De forma que nuestro hilo conductor en el seguimiento de la argumentación aristotélica es: ¿cómo se corta el continuo social-natural para que la figura del político emerja *excepcionalmente* en una diferencia de *eídos* y no de grado (1252a10) respecto a las restantes figuras? La cuestión se le hace difícil a Aristóteles porque mediante una descripción lo que se nos quiere transmitir es la evidencia (*dèlon*, 1252a17) de una *diferencia eidética*. ¿Cómo puede decirse, pues, que la *pólis* rompe este continuo social-natural y afirmar a la vez la naturalidad de la *pólis*? Por ahora nos es suficiente indicar que la lucha con esta dificultad está siempre acompañada en los momentos más decisivos de consideraciones sobre la *areté*.

b) *Bánausos*. La figura del *bánausos* nos servirá para delimitar bien *la zona de la acción humana donde Aristóteles sitúa el ejercicio de la ciudadanía y el dominio propio de la areté*, zona que, por lo que ya llevamos visto, no es equivalente con la de todos los componentes de la ciudad: «no es necesario poner como ciudadanos a todos aquellos sin los cuales no podría existir la ciudad» (III 5 1278a2-3). «*Bánausos*» designa el artesano, el obrero manual, pero también es, como adjetivo, equivalente a vulgar o de mal gusto. Parece que el término está formado de *baunós*, «horno» y *aúo* «encender»: *bánausos* sería el que enciende el horno, el horno de la forja metalúrgica o del ceramista, y estaría entre los términos para designar al artesanado manual especialmente desfavorable frente al más noble *kheirónax* y el más neutro *demiurgós* (Chantraine 1956, 209-214; Bourriot 2007). Sea como sea, ahora nos interesa el movimiento aristotélico que determina la servidumbre limitada del libre *bánausos* y que lo excluye de la ciudadanía.

Dentro de la enumeración final del libro primero que hemos citado, cuando Aristóteles está procediendo a la gorgiana manera, relaciona, como veremos, la *areté* silenciosa de la mujer al *lógos* público del marido, la *areté* del chico a la guía

hacia su *areté* madura por parte del padre, y habla de una pequeña virtud del esclavo en cuanto que participa de la vida del señor. La *areté* es propiamente *areté* del señor-padre-marido y lo es de los otros supuestos únicamente en cuanto que están en relación con esta figura que es la concreción sensible del político en cuanto que es el vértice de una red de relaciones que lo pueden constituir como excelente, como virtuoso, como *aristós*. En este contexto aparece la figura del *bánausos* y del *tekhnités* contrapuesta al esclavo o sirviente (I 1260a33-b5)⁵. El razonamiento parte de la evidencia (*délon*) de que la zona de las necesidades requiere poca virtud, la justa para asegurar el *érgon*. En la división aristotélica de las partes de la ciudad hay una frontera entre una zona de la necesidad y una zona de liberación de la necesidad en el ocio. El sirviente del señor y el obrero manual autónomo, libre, sin señor, parece que deberán compartir la pequeña virtud imprescindible para asegurar el *érgon*: hay una moral de la productividad en todo productor, a saber, asegurar bien la producción. Pero la cuestión no está tan clara porque, en el caso del esclavo, el servidor excele *desde la vida* excelente del amo-señor del que es sirviente: la relación con el *aristós* que lo constituye le da la posesión de una pequeña virtud, su pequeña parte de la *areté* de la casa que sirve. El obrero autónomo está *más alejado* y esta lógica del esclavo no se le aplica más que parcialmente en cuanto que tiene una servidumbre limitada: el zapatero —es el ejemplo aristotélico— hace zapatos para el señor de una casa, para él y para todos los de la casa que los necesiten. Estamos ante la lógica de los fabricantes que ponían en las etiquetas de sus productos «proveedores de la casa real».

Obsérvese, empero, que a una servidumbre limitada le corresponde una *libertad limitada*; en consecuencia, al *bánausos* le podría advenir la *areté* desde otra fuente que la de los señores de esclavos destinatarios de sus productos. ¿Por qué no es esto aristotélicamente posible? ¿Por qué no hay uno o más equivalentes de esta figura oculta del intendente que libere al productor libre jefe de productores (alguien así como el Céfalo de *La república*) del mismo modo como libera al poseedor hacia el ocio? Desde el mismo principio de ciudadanía limitada que rige el tránsito del dominio de la necesidad hacia el *otium liberale*, fuente de virtud y carta de ciudadanía, todo parece indicar que la concreción sensible de la politicidad está dictada más desde una vía preferida que observada entre otras vías posibles y que, a pesar de ser posiblemente ya reales en el contexto histórico en que se define el aristotelismo, éste las deja de lado.

⁵ «Hemos establecido que el esclavo es útil para *las necesidades*; es evidente (*délon*), pues, que también, [como el *paidós*] necesita *poca virtud*, únicamente la que necesita para no incumplir sus obras (*érgon*) por intemperancia o desprecio. Alguien podría preguntarse que, si lo que hemos dicho es verdad, también los artesanos necesitan virtud, puesto que a menudo por intemperancia descuidan sus obras. ¿O es un caso muy diferente? Pues, mientras el esclavo participa de la vida [del señor], aquellos están más alejados y no puede tener virtud más que en proporción de la servidumbre, ya que el obrero manual tiene una servidumbre limitada, el esclavo lo es de natural, no así el zapatero ni ningún otro obrero».

3. SINGULARIDAD DEL PRIMER LIBRO DE LOS *POLÍTICOS*

El primer libro de los *Políticos* es una pieza aislada del resto, porque trata de la *pólis* sin la noción de *politeía*. Su finalidad es descriptiva y polémica, descompone los elementos de la ciudad para mostrar que la ciencia política no es la ciencia de la administración doméstica en el sentido preciso de que el amo deba tener la ciencia de las habilidades del esclavo. Parece que para que esta posición se sostenga debe situarse la problemática de la *areté* en la enumeración gorgiana y rechazar la vía socrática de la definición de la virtud. El segundo libro toma «otro principio» (*arkhé*) (1260b22) en la noción de *politeía* (régimen) y examina unos cuantos de ellos, bien sean regímenes «vigentes» o «propuestos» (1274b27). El inicio del libro tercero, como todo el resto, mantiene la determinación que se ha ejercido en el libro segundo y se razona que para «quien examina *politeíai*» (1274b32), siendo una *politeía* «alguna ordenación (*táxis*) de los habitantes de la ciudad» (1274b38), «la primera cuestión a examinar es qué es el ciudadano» (1274b33-34). Se abre, pues, un nuevo análisis de la ciudad diferente del libro primero, ahora regido por la cuestión de la ciudadanía: «la ciudad es alguna multitud (*plethós*) de ciudadanos» (1274b39), «de forma que debemos examinar quién debe denominarse ciudadano y qué es el ciudadano» (1275a1-2). Se ha podido decir que este tercer libro es el más importante de todos y se ha observado que está saturado del término *aporía* y derivados (29 veces), porque ahora el método examina dificultades (*aporíai*) y porque encontramos un tratamiento político de la pobreza (*aporía*) (Aubonnet 1960, 95n; Davis 1996, 48).

Nos limitaremos a indicar cómo, en la primera parte dedicada a la aporética sobre la ciudadanía —cuando le queda como «problema» final el de la ciudadanía de los trabajadores manuales—, se le cruzan a Aristóteles diferentes hilos conductores de sus aclaraciones «políticas». La definición del ciudadano no le resulta a Aristóteles nada fácil porque, en el examen de la diversidad de regímenes, se mueve desde el principio de ciudadanía limitada y, finalmente, da como definición «quien tiene la posibilidad (*exousía*) de participar en la función deliberativa (*bouleutikés*) o judicial (*kritikés*)» (1275b18-19). Tampoco esta determinación se le hace lo suficientemente definitiva como horizonte final de la politicidad: es necesario «examinar si se debe considerar como la misma la *areté* del hombre de bien y la del buen ciudadano» (1276b17-18). Ciertamente, un buen ciudadano en un régimen no lo será necesariamente en otro, porque aquel que es un buen demócrata será un mal ciudadano en una tiranía; pero, además, la noción de *areté* del hombre de bien, que es el mandar, es diferente de la del ciudadano que alterna el mando y la obediencia, la cual cosa aumenta la densidad desde donde se están tratando las dificultades y estableciendo las determinaciones: lo que el ciudadano tiene como posibilidad y alternativa, lo tiene el hombre de bien como realidad constante, y por ello es más loable (1277a29). Aristóteles observa la realidad política desde un tipo máximo de perfección humana obtenido desde una *paidéia* —que en parte reconoce y en parte propugna— que habríamos de denominar *meta-política* o *para-política*: ¿de dónde

sale esta figura que debería gobernar *de iure* siempre si no es del enlace constante entre las temáticas de la ética y de la política?

Si fuera un simple «examinador de regímenes», la cuestión de la ciudadanía del trabajador manual le quedaría a Aristóteles indecisa: unos regímenes la admiten (algunas oligarquías, Tebas, las «democracias más extremas» 1277b2), y otras (las aristocracias) la rechazan. Hay una manera de hacerse un lío aristotélico o para-aristotélico al retomar las opciones políticas de Aristóteles que consiste en ir calificándolas desde su clasificación de los regímenes: procediendo de esta manera, resulta finalmente que si en este caso adopta la solución aristocrática, en el otro la democrática, etc., el régimen que propugnaría sería como un poco de todo, lo cual quiere decir que no acabaría por propugnar ningún régimen. Es bueno, pues, que nos preguntemos: ¿Por qué debe decidir? ¿Dónde decide? ¿Cómo se decide? ¿En relación a qué noción o nociones?

¿Por qué debe decidir? El estatuto que, en su trabajo de documentalista, da el mismo Aristóteles al inicio del segundo libro —el más repleto de datos empíricos— es el de una clara subordinación a un *designio teórico de búsqueda de un superlativo*: la comunidad política más firme de todas para los que aspiran a realizar un máximo de vivir conforme a sus deseos (1260b28-29). En consecuencia, todo dato observado en los gobiernos realizados o las propuestas teóricas examinadas, los problemas debatidos, y aun la clasificación de los regímenes, son sencillamente materiales para un discernimiento inmediato en el comentario y están destinados a contribuir al diseño teórico que anima la búsqueda.

¿Dónde decide? Aristóteles, pues, decidirá sobre la cuestión de la ciudadanía de los trabajadores manuales libres en el marco de «la ciudad más perfecta (*bel-tisté*)», «la más perfectamente gobernada», «la ciudad especialmente feliz», «la ciudad más diligente (*spoudaíos*)» y otras fórmulas parecidas.

¿Cómo decide? Aristóteles se decide por una exclusión: «la ciudad más perfecta no hará (*poiései*) ciudadano al trabajador» (III 5, 1278a8). Obsérvese que el sujeto lógico de una producción es la ciudad más perfecta a la que se le dicta una prohibición, una exclusión de una categoría de hombres libres que en la realidad de algunas ciudades goza de la ciudadanía.

¿En relación a qué noción se dicta esta exclusión? El dictamen del tratamiento del problema en el libro tercero es muy claro: «En el supuesto de que éste sea también ciudadano, la *areté* del ciudadano de la que antes hablábamos no se deberá aplicar a todos, ni tan siquiera a los libres, sino a los que están *exentos de los trabajos necesarios*» (1278a9-11). Notamos, pues, que *la fragilidad de la ciudad aristotélica deriva de una exclusión de la necesidad en la politicidad*. La razón de la exclusión no va ligada a la consideración de la pobreza, como cuando debate sobre la democracia, porque «la mayoría de los artesanos (*tekhnitôn*) se enriquecen» (1278a 24-25), sino a *una manera de vivir demasiado trabajadora* que excluye la *skholé* necesaria sin la que no son posibles ni la virtud ni las actividades políticas: «pues se necesita ocio para el nacimiento de la virtud y para las actividades políticas» (VII 9, 1328b38-43).

La fractura entre la región de lo necesario y lo concreto sensible político aristotélico es muy fuerte; porque ni por un momento se considera que en el ejer-

cicio de estas actividades enriquecedoras pueda surgir un tiempo libre como una ocasión para una *paideía* liberadora, muy al contrario: cuando en el libro octavo se habla de la educación se excluyen estas actividades trabajadoras del currículum del hombre libre (VIII 2, 1337b8-15).

Nos hemos sumergido, quizás más de lo conveniente, en una sola cuestión particular para mostrar mejor la dificultad de aislar la filosofía política aristotélica de su teoría de la virtud que es, desde nuestra sensibilidad jurídica actual, meta-política o para-política. Nos queda, pues, por emprender, la problemática inicial de la *areté*-universal a sabiendas de que la naturaleza enumerativa del especial constructo que es la *areté* en la *skholé* se entrelaza con un examen de los elementos que son comunes a la posición del *Menón* y al tratamiento del libro primero de los *Políticos*.

4. LAS RELACIONES CONSTITUTIVAS DE LA CIUDADANÍA

«*El examen por partes*» aristotélico da al concreto sensible político una articulación tal que la *areté* política del varón libre reposa sobre unas relaciones de dominación que la posibilitan: varón-mujer, padre-hijo, amo-esclavo, que son los tres criterios que engendraban el enjambre de la respuesta del tesalio a Sócrates en el *Menón*.

a) *La relación varón-mujer: aristocrática*. Aristóteles trata la relación hombre-mujer en tres niveles graduados: *en un primer nivel* biológico se emparejan «en vistas a la generación», «como los animales y las plantas» siguiendo «la tendencia natural a dejar tras de sí otro ser parecido a uno mismo» (I 2, 1252a27-28), lo cual hace en un cierto aspecto más natural la casa que la ciudad. Pero el apareamiento animal es más limitado en cuanto que únicamente tiene relación a la procreación y el de hombre-mujer, en cambio, se aplica a la vida como un todo; hay, pues, *un segundo nivel útil y agradable*, propio de la amistad, en la relación humana de pareja. El tránsito se marca por un cambio terminológico, pasamos del macho (*ho arrên*) y la hembra (*hé thélu*), al varón o marido (*anér*) y la mujer o esposa (*gyné*). Este contraste no es el único: «si los dos son buenos» estamos en *un tercer nivel, propio de la areté*⁶, que coincide con el de las des-

⁶ EN VIII 14, 1162a17-28: «La amistad entre marido y mujer parece basarse en la naturaleza. Pues, por naturaleza, el hombre es un ser consorte antes que político, porque el hogar es anterior y más necesario que la ciudad, y porque la procreación es lo más común entre los animales. Ahora bien, en los otros animales sólo hay comunidad en orden a la procreación, mientras que los hombres no conviven solamente para procrear, sino para satisfacer las necesidades de la vida. Por esto, las tareas se han diversificado desde un principio, y las del hombre son distintas de las de la mujer. Así, se complementan mutuamente, contribuyendo cada cual con lo que le es propio. Por este motivo, en la amistad entre marido y mujer, descubrimos tanto lo que es útil como lo que es placentero. Esta amistad, pero, se puede fundamentar también en la virtud, cuando los dos son soportables. Cada uno posee diferentemente la virtud, y esto puede complacer a ambos».

cripciones del *Menón*. Mediante esta gradación desde el nivel de la *areté* como un máximo accedemos a la politicidad: «es necesario gobernar a la mujer como a un ciudadano» (1259b1-2). Este gobierno debe interpretarse en cuanto que se da entre buenos-virtuosos que comparten la *areté* en la amistad; es aristocrático: «al mejor le corresponde más bien y a cada cual lo conveniente» (EN VIII 11, 1161a24-25). Es una relación aristocrática, entre mejores, en cuanto que reconoce a la «dignidad» de la mujer una zona de gobierno, reservándose la «dignidad» que le es propia. *Con una buena mujer y buenos intendentes se tiene la base asegurada para intervenir en la ciudad con areté*⁷.

Este movimiento ascensional, desde la hembra a la mujer libre excelente señora de la casa, es como una expansión natural que hace crecer a todo el mundo que interviene. En este segundo sentido, la ciudad es más natural que la casa, porque la plenitud de la casa está subordinada a la ciudadanía activa que posibilita. *Por naturaleza*, pues, también está establecida una diferencia entre la hembra y el esclavo que los bárbaros no respetarían (*Pol.*, I 1252b). Los bárbaros son *todos* esclavos porque no tienen el elemento propio de gobierno. Lo que interesa indicar es que Aristóteles cree que lo que los griegos han hecho es un despliegue natural que les otorga la superioridad de sus instituciones domesticopolíticas. *La barbarie es la negación del crecimiento natural que la pareja oikos-pólis implica en el dominio de la areté*.

Hay algo muy extraño en el uso de los textos que Aristóteles cita como autoridades en sus argumentaciones. Una de dos: o bien el *lógos* aristotélico los allana de una manera muy terrible respecto a la problematización que ellos exhiben en sus contextos, o bien están ahí para mostrar una aporeticidad suplementaria al sentido más fuerte de la argumentación que aparentemente vehiculan y una cierta ironía aristotélica, en verdad, muy oculta. Pero su examen nos debería hacer guardar muchas precauciones si nos vemos tentados a interpretar las posiciones aristotélicas como una simple trascripción de relaciones de hecho.

Así, la superioridad de los griegos sobre los bárbaros se apoya, primero, en una cita de la *Ifigenia* de Eurípides: «justo es que los helenos manden sobre los bárbaros»; segundo, en la expansión de los pueblos a las primitivas ciudades por las costumbres de los cíclopes que salen en el canto noveno de la *Odisea*: «cada cuál es legislador de sus hijos y esposas»; tercero, la argumentación para no unificar la *areté* a la manera socrática reposa sobre la protesta contra aplicar también al varón el proverbio «el silencio es un ornamento de la mujer». Ahora bien, lo que hace Aristóteles es una cita de las palabras de Tecmesa en el *Áyax* de Sófocles: Tecmesa está explicando al coro de marineros de Salamina «los llantos que tenemos las que nos cuidamos de la casa lejana de Telamón [el

⁷ EN VIII 10, 1160b32-1161a3: «El [gobierno] entre hombre y mujer parece ser aristocrático, puesto que el hombre (*anér*) gobierna porque lo merece («según la dignidad», *kat'axían*) y porque hacerlo es propio del hombre, si bien deja a la mujer todo aquello que a ella le es adecuado hacer. Pero cuando el marido lo gobierna («se hace señor de», *kyreuon*) todo, se pasa a la oligarquía, comoquiera que entonces gobierna ultrapasando sus méritos («contra la dignidad», *para ten axían*) y su superioridad».

padre de Áyax]», después de que Áyax se ha deshonrado, ciertamente cegado por Palas Atenea, atacando, matando o hiriendo a los rebaños que en su locura confundía con los átridas que le habían negado las armas de Aquiles que él creía merecer más que Ulises. Tecmesa es una «esposa apresada con la lanza», forma parte de un botín de guerra, es una esclava, pues, que hace de mujer griega, y que *habla con sentido fuera de su esfera de la casa* cuando le reprocha a Áyax, armado y dispuesto a su funesta empresa, que salga sin llamamiento, ni reclamado por el mensajero, ni por la trompeta, ahora que todo el ejército duerme. «Pero él me dijo las breves y siempre repetidas palabras: El silencio es un ornamento de la mujer». Obsérvese el «siempre repetidas» que da a toda la escena una ironía trágica muy propia de Sófocles. La sentencia ha sido pronunciada por un disparatado que se pierde. Resulta, empero, un efecto que impide fatalmente frenar la locura en la que se pierde: «Yo, comprendiendo, callé y él salió deprisa solo». Tras la hazaña trágica, la situación de *lógos-silencio* se invierte: «él estuvo mucho tiempo *en silencio*; después me amenazaba con palabras terribles si no le explicaba todo lo que había pasado y me preguntaba en qué situación estaba». Áyax es, pues, una contrafigura del *lógos* masculino político. Desde su situación homérica en el proceso sobre las armas de Aquiles, los trágicos, los sofistas y los socráticos han debatido muy ampliamente en la pareja Áyax-Ulises el estatuto de la palabra pública (Davis, 1996, 25-26). La dialéctica «civilizadora» [mujer-casa-silencio // hombre-*pólis*-*lógos*] que se hace central en la propuesta política aristotélica tiene un grosor muy problemático que reflejan estas aparentemente inocentes citas aristotélicas.

b) *La relación padre-hijo: real*. Hemos visto como la relación varón-mujer arrancaba desde su base biológica hasta llegar en los griegos, opuestos a los bárbaros, a una plenitud política natural en el dominio de la *areté* en la pareja casacidad. De manera semejante pasa con la relación paterno-filial, que arranca de comparaciones biológicas como el cabello y los dientes hasta su ejemplificación en la realeza en los griegos en contraste con la tiranía entre los persas. El fundamento de la amistad paterno-filial está en la vida transmitida. Aristóteles razona sobre la asimetría en la captación de la transmisión. La dirección padres-hijos es una relación de identidad, de saber, de propiedad *doméstica*, dada desde *el siempre* de la vida de los hijos; mientras que en la dirección inversa de hijos-padres es de origen, no hay apropiación doméstica o hay poca, y tiene un origen en la adquisición de conciencia (inteligencia o percepción)⁸.

⁸ EN VIII 12, 1161b18-27: «Los padres aman a sus hijos porque son partes de ellos mismos; y los hijos aman a los padres porque les han dado la existencia [«*como seres de los que ellos (ap'ekainon) derivan*»]. Claro está que quienes engendran conocen a quien surge de ellos mejor de lo que conocen los que son engendrados a quien los hace ser. Pues el nexa causal que vincula íntimamente al progenitor con quienes él engendra es más profundo que el que vincula a los engendrados con su progenitor. En efecto, aquello que procede de una causa pertenece (*oikeion*) a esta causa —por ejemplo, un diente, un cabello, o lo que sea, pertenece al viviente que lo posee—, mientras que aquello que es generado no posee en sí mismo la causa que lo ha engendrado, o en todo caso lo posee en un grado inferior. Además, el amor paternal dura más tiempo. Los

La asimetría de la relación de amistad paterno-filial, hace que la relación de gobierno se deba fundamentar en el cuidado u ocupación (*meleté*) que el siempre paterno doméstico tiene por aquello que de él deriva. Nos conviene no enternecer demasiado la relación, desde desarrollos posteriores, si queremos captar exactamente lo que dice Aristóteles. Si tomamos el ejemplo aristotélico, veremos que ciertamente puedo tratar mis cabellos como yo quiera, según me convenga; pero, si en este disponer de ellos no los hago lucir, el aspecto de mi rostro se resentirá de ello. El error persa al confundir el hijo y el esclavo en una sola cosa es simétrico al que cometían los bárbaros entre la mujer y la esclava y cumple respecto a la *areté* la misma función de impedir la expansión natural-política de lo natural dado. El absoluto paterno-doméstico se aleja de la tiranía como de una degradación y es respecto a una situación originaria una perfección natural que produce *areté*. Lo positivo de la ocupación paterna en el cuidado de los hijos es el gobierno real, la misma figura homérica que el gobierno de Zeus hacia los otros dioses y los mortales⁹. Tratando en el libro tercero de los *Éticos a Nicómaco* de la deliberación y la elección (*proairesis*), sitúa la sede de la elección en «la parte directiva de nosotros mismos» que compara con lo que explica Homero cuando los reyes anunciaban al pueblo (*dêmos*) aquello que habían decidido (III 5, 1113a5-9). El *paidós* está biológicamente tensado hacia su madurez como las crías de cualquier animal hasta la edad adulta. Si el proceso puede ser conducido o dirigido como una plenitud hablaremos de la *areté* del *paidós*, que «no lo es de él mismo en relación a sí mismo porque el chico es inmaduro (*atelés*), es evidente que su virtud [es] en relación a su madurez (*télos*)¹⁰ y su guía (*hegouúmenon*)». La emergencia de la posibilidad del guiar es lo que da a la relación su posibilidad de *areté* y su función política. La función paterna y real de guía, o más exactamente, su delegación en la figura del pedagogo, análoga al intendente que hemos examinado, se compara a la del *lógos* respecto de los deseos cuando Aristóteles habla de la *sophrosýne* (EN III 12, 1119b13-15).

El ámbito de la casa griega es, frente a la confusión bárbara y al error persa, el lugar en que surge naturalmente la posibilidad de la politicidad como fruto de una *paideía*. Es significativo que cuando, al final del libro primero de los *Polí-*

padres aman a los hijos en cuanto nacen, pero los hijos no aman a los padres hasta al cabo de un tiempo, hasta que son capaces de entender o, cuando menos, de percibir. Todo ello nos muestra, también, porque el amor de las madres es más grande».

⁹ EN VIII 10, 1160b24-28: «La comunidad de un padre con sus hijos puede ser un modelo («toma la figura», *skhêma*) de la realeza, puesto que un padre cuida (*mélei*) de los hijos. Por este motivo, Homero da a Zeus el nombre de padre. Se podría decir, incluso, que la realeza es como una clase de gobierno paternal. Pero entre los persas [la autoridad] del padre es tiránica y por ello tratan a sus hijos como si fueran esclavos. También es tiránica la autoridad que un amo tiene sobre sus esclavos, porque un amo siempre obliga a hacer aquello que le conviene (*práttetai*). Esta concepción es recta, mientras que la de los persas es errónea, pues si las personas son distintas, la manera de gobernarlas también debe serlo».

¹⁰ Traducimos la pareja *atelés-telós* de *Pol.* I 1260 a 31-32 de modo que se marque el negativo-positivo y no, como M. García Valdés por un «imperfecto-madurez» o J. Aubonnet por un «imparfait-fin».

ticos, Aristóteles concluye el tratamiento de la domesticidad en consideraciones sobre la educación de mujeres e hijos respecto a la *politeía* porque las unas son una mitad de la población libre y los otros los futuros ciudadanos, emplee el término *spoudaios* como atributo de la ciudad, de las mujeres e hijos (1260b17-18). *Spoudaios* es un término clave de la ética aristotélica: es aquel término la presencia del cual siempre nos ha hecho sospechar que la ética de Aristóteles no está escrita para unos destinatarios o públicos tan amplios como fuerzan tantas lecturas. La traducción por «bueno» o «virtuoso» esconde a nuestro entender la dificultad, porque traslada poco las significaciones de diligencia, celo, agilidad, rapidez, e incluso prisa, que el término connota. Es una tarea difícil (*érgon*), no factible para todo el mundo, ser recto (*spoudaios*); encontrar el promedio en que consiste la virtud ética no está al alcance de todo el mundo, como no lo está (se nos dice mediante una curiosa comparación con el saber geométrico) encontrar el centro de la circunferencia (EN II 1109a24-26).

c) *La relación amo-esclavo: tiránica. «Los instrumentos animados». La relación no perfeccionada.* Es bueno que nos escandalicemos de lo que Aristóteles dice sobre la esclavitud; pero todavía es mejor saber exactamente de qué y debido a qué nos escandalizamos. Pierre Aubenque hace responsable al *naturalismo* aristotélico de «aberraciones» como la justificación de la esclavitud: «Le meilleur exemple des aberrations auxquelles peut conduire le naturalisme aristotélicien est la justification de l'esclavage au livre I, 3-7 de la *Politique*» (1962, 228). Los términos acabados en «-ismo» son, pese a su posible comodidad de uso de la que tampoco conviene abusar, de control muy difícil. Aubenque formula una doble queja: a) si, finalmente, la naturaleza aristotélica no acaba siempre justificando todo «lo que esté suficientemente arraigado en las costumbres». Este reproche lo podríamos calificar de *naturalismo etnocéntrico* en el sentido que, como veremos, las costumbres de los griegos que son familiares a Aristóteles las deriva de lecciones que da la naturaleza. Y también se lamenta Aubenque que: b) Aristóteles «no se pregunta nunca si la desigualdad entre los hombres, por natural que sea, es compatible con los valores que el hombre trae en su *interior* y si la realidad no debe ser corregida mediante un ideal que sin temor puede denominarse *trascendente*». La cuestión que nos plantea este segundo reproche es más compleja: en su lógica, el naturalismo aristotélico sería perturbador en cuanto que es un *naturalismo inmanentista*. El tratamiento de esta segunda cuestión es muy delicado porque nuestra sensibilidad actual se encontraría aquí con muy mala conciencia. La claridad del principio, por ejemplo en su formulación agustiniana —«Dios da al hombre el dominio sobre las bestias y no sobre el hombre, porque la voluntad del hombre no está sujeta a la de otro hombre», *De Civitate Dei* XIX 15—, o las protestas de un traductor francés (que proclama ante «la absurdidad de los razonamientos de Aristóteles sobre la esclavitud» que «no hay sobre la tierra ninguna potencia capaz de hacer que un hombre sea una cosa, ni hacer que una cosa sea un hombre», Thurot, 1824, 55; citado por Vannier, 1999, 7), contrasta con hechos que exhiben una gran violencia intraespecífica y que de alguna manera se debe atribuir a menudo a partidarios de la igualdad humana. Conviene, pues,

medir bien la letra aristotélica sin apresurarse a dar lecciones de autosuficiencia moral, ni tampoco a inventarle excusas forzadas para hacerle decir blanco cuando dice negro.

Cuando Aristóteles procede a «observar desde su origen la evolución de los hechos (*tà prágmata*) para obtener la visión más perfecta» (*Pol.* I, 2), habla de dos emparejamientos de *incapaces de ser el uno sin el otro*: el macho y la hembra respecto a la *generación*, «y el que manda por naturaleza y el que es mandado y ejecuta o produce con respecto a la *sotería* [conservación, seguridad, salvación, liberación, bienestar]». Los hombres se reproducen y se conservan en alguna seguridad y lo hacen socialmente desde estos dos emparejamientos básicos.

Conviene fijarse sin prisas en este *punto de arranque de la descripción*: ¿es tan «natural» la pareja macho-hembra respecto al trabajo de la generación de nuevos hombres como la pareja formada por el más capaz de prever (*proorân*) con la inteligencia y el más capaz de producir (*poiêîn*) con el cuerpo respecto al trabajo de conservación y seguridad de los hombres existentes? ¿La dualidad *diánoia-sôma*, previsión-producción, puede ser eliminada en un monismo de la conservación y de la seguridad, de manera que este segundo emparejamiento aristotélico podamos rechazarlo como ficticio o ideológico?

En la discusión de las opiniones de la crítica, encontramos a menudo posturas muy angélicas en el sentido que enfocan la cuestión hacia la interrogación de cómo es que Aristóteles trata o considera unos hombres esclavos por naturaleza cuando la cuestión propiamente es: ¿cómo se produce naturalmente el trabajo de conservación y de seguridad (mediante un emparejamiento originario entre previsión y ejecución diferenciado en supuestos) con analogía a la diferencia sexual en el trabajo de procreación? ¿O no es esto un dato o hecho originario? Si negamos la diferenciación, no nos quedará una única función al nivel de la previsión y de la libertad política, sino siempre dos a repartir sin especificación de supuestos. Lo que estamos diciendo es muy obvio; pero debe recordarse, ante demasiados tratamientos muy etéreos, que la condición penosa del trabajo, que es asignada como propia del esclavo, permanece como necesidad natural originaria. Cuando la inteligencia previsor inventa o descubre que la tierra bien arada produce más frutos, implica la obediencia de una fuerza que deberá arar repetidamente. Conviene no hacer aspavientos, pues, sobre el hecho de la disociación como tal en una reconciliación apresurada y admitir que en «la evolución de los hechos» la *emergencia* de lo que es superior en el emparejamiento, la *diánoia*-previsión, da naturalmente un sentido a la *arkhé* como función: quien prevé el cómo de la *sotería* manda naturalmente y si manda naturalmente alguien le obedece naturalmente. Lo que no es tan claro es que se sea naturalmente señor-inteligente-previsor o sirviente-cuerpo-productor como se es naturalmente hombre o mujer. La radicación de la inteligencia previsor en un supuesto que siempre lo es, y la radicación de la corporeidad productora en otro que lo es, también, siempre, no es nada clara; la encantadora honestidad aristotélica lo reconoce en algunos momentos: «no hay por un lado los esclavos por naturaleza y por otro los libres» (1255a5); «mas pasa muchas veces lo contrario» (1254b32) dice en medio de una argumentación que pese a este reconocimiento concluye la *evidencia de la duali-*

dad de supuestos: el amo y el esclavo. En el texto se afirma una distinción querida por la naturaleza entre los cuerpos de los libres y el de los esclavos, se niega que esto se observe siempre, se excusa la no observación de lo que se ha dicho que se producía porque así la cuestión debatida tendría una solución demasiado fácil, se pasa a afirmar una mayor dificultad en la distinción entre almas libres y esclavas y se concluye poniendo la diferencia como evidente. El vicio de la argumentación es muy notorio, como ha sido repetidamente observado¹¹. Conviene, pues, aplicar el denominado «principio de caridad» y no ponerse las cosas tan fáciles: ¿de dónde arranca la posible fuerza de una evidencia tan mal argumentada? La relativa fuerza de la conclusión establecida está en la letra aristotélica por un principio que resonará en Hegel: «lo que puede ser de otro, es de otro porque lo puede ser» (1254b21-22). Tocamos el punto neurálgico de la cuestión; el trabajo natural de conservación decanta un emparejamiento *en una natural lucha primitiva*; la cosa no tendría por qué sorprendernos si no nos hubiéramos pasado la vida escuchando aristotélicos que frente al hobbesianismo alababan el origen natural de la sociabilidad humana en la familia, en una familia más o menos emblanquecida respecto al origen de los bienes que como posesión posibilitan una casa de libres que tiene esclavos en propiedad. ¿Qué quiere decir ser de uno mismo? ¿Y ser de otro? Podemos buscar mil variaciones desde un antropologismo subjetivo en torno a sentimientos de autodomínio y dependencia o alienación; pero el estatuto del método aristotélico está intentando aclarar la situación desde una originaria evolución de los hechos.

5. LA SINGULARIDAD DE LA ARETÉ

La letra aristotélica no esconde para nada que la situación es el resultado de una lucha mediante la cual la *areté* se abre paso desde el lado del vencedor que la posee, quizás *porque el signo de la areté es la victoria de uno sobre otro en una lucha natural*. En este sentido sería muy claro que la noción aristotélica de *areté* fuera excepción de la universalidad lógica del socratismo. Aristóteles se encuentra frente a una cuestión ya muy discutida y, como hace a menudo, quiere aclarar cómo es que se ha podido discutir tanto y desde qué principios debe resolverse la *aporía*, y esto lo hace desde una centralidad de la noción de *areté*. ¿Qué es lo que no

¹¹ *Pol.* I 1254b27-1255a: «La naturaleza quiere marcar una diferencia (*diaféronta*) entre los cuerpos de los libres y de los esclavos: unos, fuertes para los trabajos necesarios; los otros incapaces de doblar su cuerpo e inútiles para tales actividades, pero aptos para la vida política, dividida entre las ocupaciones de guerra y las de paz. Pero pasa muchas veces lo contrario: unos esclavos tienen cuerpos de hombres libres, y otros, almas. Porque claro está que, si el cuerpo sería suficiente para diferenciarlos como las estatuas de los dioses todos afirmarían que los inferiores merecen ser esclavos. Y si esto es verdad respecto al cuerpo, mucho más justo fuera establecerlo respecto del alma. Pero no es tan fácil ver la belleza del alma como la del cuerpo. Así, pues, es manifiesto que unos son libres y otros esclavos por naturaleza, y que para estos el ser esclavos es conveniente y justo». Mientras Goldschmidt (1973) encuentra incoherente esta argumentación, Vannier (1999, 35-37) querría salvarla.

se puede discutir? «*Que el mejor en virtud no deba mandar y dominar*». ¿Por qué se puede discutir? Porque como la *areté* engendra fuerza parece que el dominio derive de la fuerza y no de la *areté*. Todos los intentos para hacer más amable la teoría aristotélica de la esclavitud natural se estrellan contra el pleno reconocimiento en que se mueve cuando la teoría *describe el horizonte de la violencia originaria del trabajo necesario para la constitución de la casa como posesión y propiedad*. Es cierto que es precisamente la noción de esclavitud natural la que introduce en el planteamiento aristotélico algunas correcciones a las prácticas efectivas de su momento histórico, en el sentido que no se puede esclavizar a la fuerza a quien no es esclavo por naturaleza; pero también lo es que en el origen de la posesión considera natural la cacería como un medio de adquisición de aquellos hombres que «*habiendo nacido para obedecer*» se niegan a hacerlo. Se hace muy difícil, pues, seguir interpretaciones como la que afirma que la relación de servidumbre es, por parte del esclavo, «voluntaria» (Bodeus, 1996, 38).

Pero lo que nos conviene interrogar también, como un movimiento todavía mucho más propio del posible «naturalismo» aristotélico desde un sentido etnocéntrico en filosofía política, es la lección que según él da la naturaleza de *la diferencia entre la mujer y el esclavo* (1252a34-b1) *que vincula a la superioridad política de los griegos sobre los bárbaros*. Lo hemos visto anteriormente desde el lado de la relación varón-mujer donde posibilitaba el tránsito del momento biológico al propio de la compañía y la amistad y, finalmente, al de la *areté* y al momento aristocrático del gobierno doméstico. Ahora lo miraremos desde el otro lado: ¿qué enseña la naturaleza y cuál es la confusión bárbara? Lo que enseña la naturaleza y que aprenden los griegos, pero no los bárbaros, es que hay un instrumento para cada función y que no se debe «usar» la mujer como esclava; muy sutilmente, Aristóteles ha igualado los dos primeros extremos de los emparejamientos primeros como posibles destinatarios de esta enseñanza natural. Un hombre-señor griego *sabe* y el hombre bárbaro *ignora* que la naturaleza ha hecho a las mujeres y a los esclavos *instrumentos* diferentes para diferentes usos. En consecuencia, el griego puede dominar al bárbaro porque el griego se ha hecho señor transformando naturalmente una relación natural hacia su madurez en el caso de la relación hombre-mujer. Vannier, en una monografía excelente sobre la cuestión de la esclavitud en Aristóteles (1999), confunde, creemos, el sentido del *uso aristotélico del principio de especificidad natural en este punto* preciso y también en la cuestión de la politicidad humana. Vannier sitúa este momento de la letra aristotélica dentro del reproche aristotélico a lo que denomina «monismo platónico», que es aquella posición de los socráticos, reseñada en el momento inicial del libro primero de los *Políticos*, que igualaría el gobierno doméstico y el político. La interpretación de Vannier de esta oposición es que Aristóteles no se opondría a un intento de politizarlo todo sino, por el contrario, al de despolitizar el dominio político y rebajarlo comprendiéndolo de una misma manera que la esclavitud. «El Estagirita afirma el carácter específico e inferior de la esclavitud con el fin de preservar el carácter específico y superior de la relación política». El principio de especificidad natural, ejemplificado con el contraste con los cuchillos de Delfos que servían para muchos usos, especifi-

ca el uso de la mujer y el uso del esclavo, pero no la relación de esclavitud respecto a la relación política como interpreta Vannier. La confusión nos es útil como ejemplo de las *dificultades de lectura* del primer libro de los *Políticos* y, sobre todo, para ver sobre qué complejas relaciones y diferencias entre relaciones reposa el dominio político limitado que construye este primer libro. Efectivamente, es necesario diferenciar la base de ciudadanos que pueden ser los ciudadanos iguales en la vida política de la base sobre la cual reposa cada ciudadano. La base sobre la cual se llega a la politicidad es un complejo trabajo natural respecto a la generación y respecto a la conservación-seguridad (*sotería*): el *aristós* ciudadano es padre *mediante* la mujer, es guía del hijo *mediante* el pedagogo, es señor de esclavos *mediante* el intendente, y cuando se encuentra con iguales en el ámbito del gobierno de la *pólis* son iguales porque son igualmente señores, porque también han realizado las mismas operaciones que les permiten «politiquear y filosofar» en el ocio (1225b37).

En su casa, el señor griego, siguiendo siempre la naturaleza, perfecciona la relación con la pareja en el gobierno aristocrático de la mujer, lo cual lo separa del bárbaro; en su casa, el señor griego perfecciona la relación con el hijo en el gobierno real, lo que lo separa del persa. La tercera relación, la del señor con el esclavo, es tiránica en los griegos como lo son todas las relaciones entre los bárbaros (*EN VIII 10*, 1160b24 —el comentario de Vannier 1999, 19 parece abusivo)—. En el trabajo de análisis con el cual Aristóteles quiere confundir la posición de los socráticos, nos encontramos con dos relaciones perfeccionadas, las dos que corresponden a la línea de la génesis (varón-mujer, padre-hijo), y con una sin perfeccionar, la que corresponde al dominio de la conservación-seguridad (amo-esclavo). *En la confrontación con los socráticos estamos ante una legitimación del absentismo en el gobierno doméstico y poco más*. Aristóteles resume la sabiduría natural de los griegos que los hace superiores a los bárbaros en un dicho hesiódico: «Aquello primero, casa, mujer y buey para labrar» y comenta: «el buey es el doméstico (*oikétou*) de los pobres» (I 1252b11-12) —mantiene un privilegio de la domesticidad, pero descarga por decirlo así los costes de mantenimiento por parte del señor—. Un buey es un toro castrado: hay una violencia subsiguiente a la inteligencia previsora que ha observado mejores rendimientos en las tierras si son labradas, en la obtención del instrumento que es la ayuda de los pobres, y también en los «instrumentos animados» que son los esclavos de los ricos. La violencia de la *ciencia adquisitiva* implica un saber del que se postula que no es el saber propio del hombre libre, porque se ha descargado de él: el hombre libre aristotélico es claramente un liberado de la gestión de la necesidad. Esto es lo que le da la oportunidad excepcional de la *areté* y de esta *areté* participan los habitantes de su casa: «Y también la virtud del esclavo lo es en relación con el amo» (1260a33).

¿Por qué no hay una transformación virtuosa de «el segundo dato natural» como hemos visto que pasaba con la primera? El esclavo es un «instrumento animado» (1253b28). Aristóteles dice que si los instrumentos (*órganon*) hicieran por ellos mismos su obra (*érgon*) ni los arquitectos necesitarían operarios ni los señores esclavos (1253b33-1254a19). Anotando este pasaje, Aubonnet (1968, 114n.8) comenta que únicamente Aristóteles en el siglo IV parece haber adivinado que la

solución del problema de la mano de obra y de la esclavitud está en el desarrollo de la máquina. Marx, refiriéndose en el *El capital* a este mismo pasaje, habla del «sueño» de Aristóteles como un deseo de que los instrumentos sean automáticos para liberar al trabajo de su carácter penoso. Pero Aristóteles no sueña lo que Marx le hace soñar, pues el razonamiento aristotélico es un razonamiento por absurdo: si todo se hiciera sin esfuerzo podríamos pensar en prescindir de los esclavos; pero sucede que los trabajos requieren esfuerzo, *ergo* no podemos prescindir de la esclavitud para las tareas de conservación que nos son necesarias. El problema aristotélico no es el de la mano de obra, porque el suyo no es el problema de la producción (*poiésis*), ni el de la obra (*érgon*), ni el de la acumulación indefinida de un patrimonio en numerario (I 1257b40), sino el de la subordinación de la obra a la praxis, a la acción —movimiento que necesita únicamente una propiedad «suficiente *de cara a una vida feliz*» (I, 1256b30)—. El esclavo no es un instrumento de producción, sino que es una posesión (*ktéma*) que es un instrumento de acción.

La vida es acción, no producción (*praxis, hou poiésis*), y por ello el esclavo es un subordinado o un ejecutor (*hyperetés*) para la acción (1253b7-9). Esta acción que se realiza con el esclavo como instrumento es la expansión o liberación de la necesidad en que consiste la *areté*. Hay una belleza en el movimiento aristotélico de «primacía de los fines plenamente racionales sobre las tareas necesarias» según la expresión de Vannier (1999, 31). Una belleza dura, difícil y fuente de inestabilidad, porque, si bien a Aristóteles le parece claro o necesario, y un punto de común acuerdo, que una ciudad que pretenda estar bellamente (*kalós*) gobernada debe estar liberada de las primeras necesidades (cómo dice cuando empieza a discutir las constituciones de Esparta y de Creta), aun así reconoce que no es nada fácil comprender de qué manera esto se obtiene (II 9, 1269a34-36). ¿Quien actúa en este «medio de acción», el señor o bien el esclavo? ¿Y por qué no los dos, se pregunta Vannier en su comentario (1999, 32)? La respuesta aristotélica es que se trata del *oikos* y la *pólis*, netamente superiores a los individuos que la componen. La política aristotélica empieza cuando la necesidad está superada en los pocos que se han alejado de ella porque son señores de sus casas y ciudadanos en la *pólis*. Todo esto explica la aparente paradoja de que la *areté* del esclavo sea superior a la del productor libre que se enriquece sin poder obtener un tiempo de ocio y expandirse hacia la plenitud racional: el esclavo sí radica en el *oikos* que se maximaliza en la *areté* de la casa que manifiesta el señor mediante su acción en la *pólis*, y de ella participa.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ARNIM, H. VON (1924): *Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik*, Viena.
 AUBENQUE, P. (1962): *Le Problème de l'être chez Aristote: essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris: PUF.
 — (1963): *La prudence chez Aristote*, Paris: PUF.
 — (1982): «Politique et éthique chez Aristote», *Ktéma*, 5, Strasbourg, 1982.

- AUBONNET (1960): *Aristote. Politique*, texte et traduction, 5 vols., Paris, 1960-1989.
 — (1968): Edición revisada.
- BARKER, E. (1902): *The Political Thought of Plato and Aristotle*, New York, 1959.
- BODEUS, R. (1996): *Aristote, la justice et la cité*, Paris: PUF.
- BOURRIOT, F. (2007): *Banausos, banausie et la situation des artisans en Grece classique*, G. Sassidas - O. Chêne (eds.), Éd. Septentrion.
- BURNET, J. (1900): *The Ethics of Aristotle*, edited with an introduction and notes, London.
- BYWATER (1894): *Aristotle, Ethica Nicomachea*, ed. Bywater [London, Oxford University Press, 1970].
- CHANTRAINE, P. (1956): «Trois noms grecs de l'artisan», a *Mélanges A. Dies*, Paris [*Etudes sur la vocabulaire grec*, Etudes et commentaires, XXIV, Paris: Klincksieck, 1956, pp. 209-214].
- DAVIS, M. (1996): *The Politics of Philosophy. A Commentary on Aristotle's Politics*, Boston.
- DÜRING, I. (1966): *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg [Aristóteles, UNAM: México, 1987].
- GOLDSCHMIDT, V. (1973): «La théorie aristotélicienne de l'esclavage et sa méthode», en *Écrits*, tome 1: *Études de Philosophie Ancienne*, Paris: Vrin, 1984, pp. 63-80.
- GRANT, A. (1874): *The Ethics of Aristotle*, illustrated with essays and notes, London.
- JAEGER, W. (1923): *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin. [Trad. castellana: *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. de José Gaos, México: FCE, 1946.]
- LIBERA, A. DE (1996): *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris: Seuil.
- MONSERRAT MOLAS, J. (1999): *El polític de Plató. La gràcia de la mesura*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
- NEWMAN, W. (1887): *The Politics of Aristotle with an introduction, two prefatory essays and notes*, 4 vols., Oxford, 1887-1902.
- RODRIGO, P. (1998): *Aristote et les «choses humaines»*, Bruxelles: Ousia.
 — (2006): *Aristote. Une philosophie pratique*, Paris: Vrin.
- SALES, J. - MONSERRAT, J. (2009): «A more political animal than bees»: *Polity as an intermediate state, as the highest state, or as agent of stability*: *Studia Neoaristotelica* 6, 2009/1, 3-14.
- STRAUSS, L. (1964): *City and Man*, University Press of Virginia.
- THUROT, M. (1823): *La Morale et la Politique d'Aristote*, trad. de M. Thurot, avec discours préliminaire et notes, 2 vols.
- VANNIER, G. (1999): *L'esclave dans la cité. Aristote, éthique et politiques*, Paris: L'Archer.
- ZÜRCHER, J. (1952): *Aristoteles' Werk und Geist*, Padeborn: Schöningh.

Universitat de Barcelona
 jmonserrat@ub.edu
 sales@ub.edu

JORDI SALES CODERCH
 JOSEP MONSERRAT MOLAS

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2009]