

EL PROBLEMA DE LA ESCLAVITUD EN ARISTÓTELES

MIGUEL ÁNGEL GARCÍA MERCADO

Departamento de Filosofía (IES Manuel de Falla. Puerto Real. Cádiz)
Seminario Conciliar de San Bartolomé (Cádiz)

RESUMEN: Aristóteles es, sin duda, uno de los grandes genios de la historia, no sólo por su producción filosófica y científica, sino especialmente por el profundo talante ético de sus escritos. En ellos se pide al hombre que viva de acuerdo con lo mejor que hay en él¹. Sin embargo, Aristóteles ha pasado también a la posteridad como uno de los defensores de la esclavitud. ¿Cómo puede explicársele este hecho al hombre contemporáneo? Tal cuestión requiere atender a razones metodológicas e históricas en las que el pensamiento de Aristóteles se encuentra inmerso. Hay, además, otras razones más profundas que permiten a este pensador justificar la existencia de hombres esclavos por naturaleza, aun considerando al esclavo como una «posesión con alma».

PALABRAS CLAVE: esclavitud, posesión con alma, ciudad-estado, naturaleza.

The Problem of Slavery in Aristotle

ABSTRACT: Aristotle, without a doubt, is one of the greatest geniuses of all time, not only for his philosophical and scientific works, but also for his profound ethical disposition in his writings. In his works he asks the human being to live in accordance with the best that is in him. However, Aristotle is also recognized as one of the defenders of slavery. How can we explain this fact to the contemporary human being? This question requires special attention to the methodological and historical reasons in which Aristotle's thought is immersed. There are also other deeper reasons that allow Aristotle to justify the existence of men who are slaves by nature, even considering the slave as «a possession with a soul».

KEY WORDS: slavery, possession with a soul, city-state, nature.

1. ACERCAMIENTO AL PROBLEMA DE LA ESCLAVITUD EN LAS CIUDADES-ESTADO

Para entender el sentido de la obra de Aristóteles es preciso conocer la época en la que se escribe y si corresponde o no con la situación pública de su tiempo. Para ello es imprescindible hacer referencia a la esclavitud en Atenas tras el gobierno de Pericles, momento en el que Aristóteles vive.

Como es conocido, Atenas estaba políticamente regida en este momento por los ciudadanos, que absorbían todos los cargos y derechos. Como demuestran los estudios realizados, esta clase social despreciaba el trabajo considerando el ocio como la actividad más perfecta. Observamos esta misma noción en el pensamiento político aristotélico: «La ciudad más perfecta no hará ciudadano al trabajador. En el caso de que éste también será ciudadano, la virtud del ciudadano de la que antes hablábamos no habrá de aplicarse a todos, ni siquiera solamente al libre, sino a los que estén exentos de trabajos necesarios»². Estos ciudadanos constituían una notable minoría que

¹ Cf. *Ética nicomaquea*, X 7, 1177a-1178a. Se citará por la edición de Gredos, Madrid, 1985.

² *La Política*, III 5, 1278a 3. Se citará habitualmente por la edición de Gredos, Madrid, 1990.

dejaban el trabajo a los otros tres escalones de la población: metecos, libertos y esclavos³.

Los metecos eran personas libres, procedentes de otras regiones, que se instalaban en Atenas pero que carecían de derechos de ciudadanía (exclusión del arrendamiento de minas, prohibición de comprar tierras y contraer matrimonio con los ciudadanos, etc.). El mismo Aristóteles fue uno de esos hombres, aunque no tuvo que dedicarse al trabajo manual. Prácticamente en la misma situación se encontraban los libertos, esclavos o hijos esclavos que lograban ganarse la libertad. Como los metecos ocupaban los negocios, repudiados por los ciudadanos atenienses, como la marina mercante, bancos, fábricas..., disfrutaban de una situación más o menos ventajosa.

El caso de los esclavos era diferente, pues no tenían libertad. Sin embargo, si la comparamos con otros Estados griegos o con la situación posterior en el imperio romano, la eunomía ateniense alcanzaba también, aunque de forma limitada, a los esclavos: en Atenas, el esclavo tenía cierta protección legislativa y religiosa. Si era muerto por su señor, éste debía pagar cuentas en el tribunal de homicidios. Y aquel esclavo que escapase y bajo determinadas circunstancias se refugiase en un templo, no podía ser desalojado y debía ser vendido a precio de saldo. De su trabajo dependía el funcionamiento de la ciudad y algunos hasta ocupaban cargos directivos en fábricas, comercios o bancos, dirigidos por metecos o por ciudadanos que se salían de lo común, pudiendo llevar el mismo vestuario y género de vida⁴.

Podían trabajar para el Estado (porteros, bedeles...) o entrar al servicio de familias particulares desempeñando funciones como cocineros o camareros e, incluso, escribanos y bibliotecarios. Con este ritmo y clase de vida lograban con cierta facilidad comprar su libertad y engrosar las listas de los libertos. Los menos afortunados eran destinados al trabajo de las minas, principalmente las minas de plata de Laurión, donde al tiempo morían. La agricultura carecía prácticamente de mano de obra esclava pues los labradores no eran capaces de pagar las elevadas sumas a las que se cotizaba éstos⁵.

En Esparta, a diferencia que en Atenas, se dividían socialmente las clases siguiendo una estructura militar marcada por la austeridad y dureza. Aparte de los ciudadanos espartanos y de los grandes terratenientes, las clases sociales más bajas estaban formadas por los periecos, que conservaban parte de su libertad e independencia, pero que estaban obligados a servir a Esparta en la guerra (aunque no como hoplitas); y los hilotas, a modo de siervos de la gleba, que estaban bajo la propiedad del Estado y que cultivaban las tierras para los ciudadanos más favorecidos. Esta última clase, equivalente en teoría a la de los esclavos atenienses, eran normalmente hombres apresados en las campañas expansionistas de Esparta y eran tratados con una dureza extrema. El mismo Aristóteles criticará esta rigidez espartana que lleva a la relación libres-esclavos a una inestabilidad continua⁶.

2. LA JUSTIFICACIÓN DE LA ESCLAVITUD EN LAS OBRAS ARISTÓTELES

Las causas que producen la admisión de la esclavitud en la filosofía política de Aristóteles son principalmente de cuatro tipos: históricas, coyunturales, metodológicas y filo-

³ Sobre este tema puede verse WALLON, H., *Histoire de l'esclavage dans l'Antiquité*, ed. Robert Laffont, Paris, 1988, cap. IV: «Du travail libre en Grèce et particulièrement à Athènes», pp. 169-178.

⁴ Cf. GSCHNITZER, F., *Historia social de Grecia*, Akal, Madrid, 1986, especialmente pp. 161-166. Vid. WALLON, H., *op. cit.*, cap. V: «Des sources de l'esclavage en Grèce», pp. 178-192.

⁵ Cf. WALLON, H., *op. cit.*, cap. VI: «De l'emploi des esclaves», pp. 192-202.

⁶ Cf. *La Política*, II 9, 1269b 3-4.

sóficas. Los dos primeros grupos actúan como motivos y explican —desde fuera de la doctrina aristotélica— la posición de Aristóteles ante la esclavitud. Las otras dos sirven para comprender cómo justifica Aristóteles esta posición.

A) *Razones históricas*

No vamos a insistir en ellas, pues son la consecuencia inmediata del apartado anterior: la esclavitud era un hecho habitual en las ciudades-estado, socialmente admitido sin ninguna duda⁷. Se ha indicado que Platón tenía cinco esclavos domésticos, Aristóteles llegó a tener catorce, y su amigo y condiscípulo Teofrasto poseía siete esclavos⁸. Además en Atenas casi nunca se mostraba su rostro más amargo: el de la explotación física. En la larga cadena de individuos más o menos beneficiados por las leyes, los esclavos estaban muy lejos de los ciudadanos políticamente plenos, pero no tanto de otros sectores de la sociedad como libertos, extranjeros, colonos, habitantes de ciudades sometidas, etc. A nuestro juicio, resulta más relevante que Aristóteles se haya planteado las razones y argumentos contra la esclavitud que el hecho de haberla defendido, ya que esta segunda posición estaba admitida sin dificultad (con las excepciones que veremos posteriormente). Es más, puede decirse con validez que «no disponemos más que de un intento antiguo de análisis de la esclavitud: el del libro primero de *La Política* de Aristóteles»⁹. De hecho, su distinción entre esclavos por naturaleza y por violencia, legítima teóricamente sólo aquellos esclavos que han sido así designados por naturaleza, criticando los otros medios de esclavitud: la de los prisioneros de guerra que sean griegos o tengan un alma libre¹⁰. Esta distinción tendrá, sin embargo, un escaso ámbito de aplicabilidad práctica.

B) *Razones coyunturales*

Surgen al hilo de la anterior y tienen un peso indudable a nivel personal. Desde que llegó a la Academia siendo muy joven, Aristóteles concibió el modo de vida griego como el ideal de la vida humana, y quiso comportarse como tal. Esto explica su opción política por la Ciudad-Estado y su insensibilidad ante los nuevos vientos imperiales que él mismo ayudó indirectamente a gestar formando al futuro Alejandro Magno.

Aristóteles quiso vivir como un griego, pero nunca lo fue. Como macedonio, recibió un trato semejante al de cualquier meteco. Así, aunque de él salió el dinero para comprar los terrenos del Liceo, éstos siempre estuvieron bajo la titularidad de Teofrasto, amigo y condiscípulo del filósofo, venido con él de la Academia ateniense. Por eso, intentó siempre mostrarse —al menos en la faceta intelectual— como un griego más. En *La*

⁷ Sobre la situación de la esclavitud en la Atenas del siglo IV a.C. y la distinta posición de los grandes filósofos puede verse CICCOTTI, E., *Il tramonto della schiavitù nel mondo antico*, Ed. «L'Erma» di Bretschneider, Roma, 1971, pp. 137-150. También puede verse con provecho WALLON, H., *op. cit.*, cap XI: «Opinions et systemes de l'Antiquité grecque sur l'esclavage», pp. 294-322.

⁸ Cf. MELTZER, M., *Slavery. A world history*, Vol I: «From the Rise of Western Civilization to the Renaissance», A Da Capo Paperback, Chicago, 1993, p. 76.

⁹ FINLEY, M. I., *Esclavitud antigua e ideología moderna*, Grijalbo, Barcelona, 1982, p. 153. Ésta es una tesis común en la historiografía: «Plato's pupil Aristotle wrote the best-known ancient treatise on slavery». MELTZER, M., *op. cit.*, p. 93.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, I 6, 1255a. Platón también condena que los griegos hagan esclavos a los demás griegos en *República*, V 469b y 471a. Así lo indican los estudiosos de la esclavitud: «Because the slavered were mostly foreignness, some Greeks came to link slavery with barbarians, as thought being born a non-Greek made a person "by nature slavish", to use Aristotle's words». MELTZER, M., *op. cit.*, p. 82.

Política, indicará que los bárbaros no tienen el elemento gobernante por naturaleza¹¹, y al hablar de los griegos, empleará inconscientemente el término *emoi* (nosotros). Quizá por eso intentó justificar en *La Política* las posiciones básicas del modo de vida ateniense, que implicaba unas diferencias naturales entre ciudadanos y no ciudadanos. Dentro de los primeros, se daba una participación analógica en el status de los derechos, según el siguiente orden: varón adulto griego, anciano griego, mujer griega, niño griego. Fuera de estos, estaban los metecos y los esclavos, que serían inferiores no sólo por una cuestión fáctica sino por naturaleza.

Esta relación de amor y desamor con Atenas conforma la vida de Aristóteles, que alcanzó su cenit tras ser nombrado embajador permanente ante Alejandro (de los atenienses, no se olvide) pero que se convirtió en una desgracia, cuando —tras la muerte del hijo de Filipo— los atenienses quisieron pagar en él los años de dominio. En realidad, los atenienses nunca dejaron de verle del modo que el mismo Filósofo considerará —citando a Homero— como la mayor maldición para un ciudadano: ser considerado «como un extranjero privado de honores»¹².

Este aspecto no deja de ser importante en otro sentido. Del mismo modo que promovía una profunda conciencia de integración entre los que vivían en ella con pleno derecho, la Ciudad-Estado creaba una cesura dentro de la idea de género humano, demasiado amplia para alguien que vivía circunscrito a los límites de la ciudad. En el esquema de la Ciudad-Estado, lo prioritario era el ciudadano, diferente de los que no eran ciudadanos o de los ciudadanos de otros Estados. La llegada del Imperio no provocó la abolición de la esclavitud —fenómeno que creció en Roma frente a Grecia—, pero sí produjo una conciencia de universalidad de la especie humana. Eso explica que las grandes escuelas helenísticas —epicúreos, cínicos y estoicos— se opusieran a la consideración natural de la esclavitud¹³.

C) *Razones metodológicas*

Frente la filosofía de Platón, el pensamiento aristotélico parte de lo sensible, desde donde intenta obtener los principios universales por inducción abstractiva. En cambio, Platón sitúa la verdad en lo universal en sí mismo —el conocido mundo de las Ideas— tomando éste como modelo para las realidades sensibles. Esto da lugar a dos formas de estudio muy diferenciadas, que afectan extraordinariamente al diseño final de la política. Mientras que Platón quiere adecuar las realidades concretas con el modelo perfecto, Aristóteles —en cambio, siguiendo el método de la *epagogé*— inicia su estudio desde las realidades particulares para luego remontarse al mejor Estado posible¹⁴.

Uno y otro sistema tienen ventajas e inconvenientes. Si en Platón observamos un desfase entre el modelo utópico y sus posibles realizaciones prácticas, no pudiendo llevar-

¹¹ Cf. *La Política*, I 2, 1252b 4.

¹² *La Política*, III 5, 1278a 9. La cita de Homero es de *La Iliada*, X v. 648.

¹³ Cf. MELTZER, M., *op. cit.*, p. 96.

¹⁴ «Le système d'Aristote diffère beaucoup du système de Platon; il es diffère par les conclusions, il es diffère par le principe: et c'est, il faut le dire, que les deux philosophes ont eux-mêmes une méthode et des tendances entièrement opposées. Platon, qui, s'élève, comme par habitude et par instinct, ver l'ideal, s'est dégagé de l'influence des faits; et dans su théorie politique, le philosophe domine l'homme d'Etat. Aristote, qui part de l'expérience, est reste davantage sous l'impression des choses établies et, dans les conceptions les plus abstraites de sa politique, c'est l'homme d'Etat qui domine. WALLON, H., *op. cit.*, p. 302. Esta tesis conecta con lo que luego diremos sobre que en *La Política* priva el ser sobre el deber ser, o —en el decir de Wallon— el hombre de Estado sobre la filosofía.

se a cabo, justamente porque no parte de la situación real; en Aristóteles aparece el problema contrario: al ser el punto de partida la realidad misma de los Estados griegos, resulta casi imposible remontarse por encima de las deficiencias de estos. En su defensa de este punto de partida, Aristóteles cree hallarse al margen de este posible peligro: «Las colecciones de leyes y constituciones sí podrían ser de gran utilidad para los que están en estado de meditar y de juzgar lo que está bien y lo que no lo está, lo que es aplicable a los unos y lo que es a los otros. Pero los que carecen de disposiciones para tratar estas cuestiones no pueden juzgar como conviene, a no ser que sea por casualidad. Sin embargo, no es imposible que su comprensión acerca de estos temas se desarrolle un poco»¹⁵.

En la cuestión política, este problema se pone singularmente de manifiesto en dos grandes temas: la relación política entre hombre y mujer —con la admisión de la inferioridad femenina— y la esclavitud —con el convencimiento de que existen esclavos por naturaleza—. Resulta curiosa la notable diferencia en este aspecto con Platón. Si en otras cuestiones —como la propiedad privada, la defensa de la familia, etc.— Aristóteles parece mucho más humano que su maestro, en estos temas de tanta actualidad en nuestro tiempo, Platón aventaja notablemente a su discípulo. En el tema de la participación de la mujer en las labores de gobierno, el ateniense no puede ser más claro¹⁶. En el tema de la esclavitud se observa un silencio permanente, apenas alterado¹⁷.

D) Razones filosóficas

En este apartado, sin duda el más importante, es donde más se notan estas deficiencias concretas que hemos advertido con anterioridad. En este sentido, Ross indica que en la política «a veces se utilizan los principios generales de manera un poco arbitraria y percibimos que los propone como razones para sostener creencias que Aristóteles de cualquier modo hubiera sostenido»¹⁸. El juicio de Reale es todavía más contundente: «en este punto el filósofo se deja condicionar considerablemente por las estructuras socio

¹⁵ *Ética nicomaquea*, 1181b. Obsérvese que esta cita es de un tratado de ética. En ellos prima, de forma manifiesta, la posición del deber ser frente al ser. En cambio, parece que en *La Política* optó más bien por una adecuación descriptiva al ser griego. Esta aparente falta de criterio común aparece también en otros aspectos de su pensamiento, como —por ejemplo— en la diferente posición ante la inmortalidad individual que se encuentra entre la *Ética nicomaquea* y el *De Anima*. En su descargo, es oportuno recordar que el pensamiento aristotélico es un *corpus*, una suma de obras escritas en épocas y con intereses diferentes. Esto afecta singularmente a *La Política*. Si aceptamos los estudios actuales sobre la confección de *La Política*, ésta parece fruto de la refundición de varios tratados independientes, escritos por el maestro en épocas muy diferentes, uno sobre la economía doméstica, otro sobre las repúblicas ideales y sobre las mejores constituciones, otro sobre el Estado, un cuarto sobre las constituciones inferiores y el último sobre el Estado ideal. Casi todas las secciones están incompletas y mutiladas, datando su orden actual de la edición del *Corpus aristotelicum* (siglo I a.C.).

¹⁶ Esta cuestión aparece a lo largo de todo el libro V de la *República*, en el que se indica —por ejemplo— que las mujeres deben contribuir en su función de *guardianes* con los hombres (vid. *República*, 451d) y, tras ser formadas en gimnasia y música, servir como él en la guerra (vid. *Ibid.*, 452a).

¹⁷ En *Las Leyes* se critica la existencia de la esclavitud, pero únicamente por los problemas que ocasiona (vid. *Las Leyes*, 777c-d). La posición común es que Platón tenía una opinión favorable a la esclavitud. No parece que se refiera a su maestro cuando Aristóteles indica —sin poner nombres— que ha habido pensadores que fueron abolicionistas. «Platón seguro que no: puede demostrarse que la teoría de la esclavitud natural se encuentra implícita en toda su obra y cabe concluir con toda seguridad que habría estado de acuerdo en lo esencial con la argumentación de Aristóteles». FINLEY, M. I., *op. cit.*, p. 156.

¹⁸ Ross, W. D., *Aristóteles*, Ed. Charcas, Buenos Aires, 1981, p. 337. Ésta es, por otra parte, una opinión antigua, ya defendida por MONTESQUIEU, vid. *Espíritu de las Leyes*, XV 7.

políticas y culturales de su tiempo, hasta el punto de oponerse a sus principios metafísicos»¹⁹.

Aclarar esta cuestión supone introducirse en uno de los elementos más básicos de la filosofía de Aristóteles. Ésta báscula entre sus tendencias empiristas y su educación platónica. Por la última, el Estagirita pretende un concepto unitario en torno a la noción de naturaleza humana, pero por la primera, se encuentra medido excesivamente por las condiciones específicas que recibe de las diferentes situaciones en las que se le presenta el ser humano: esclavo, meteco, mujer griega, hombre griego. Así pretende por un lado convertir la política en una ciencia, es decir, en un saber sobre lo universal, pero por otro lado quiere adecuarse a la situación concreta de su tiempo. Ambos elementos conducen en Aristóteles a la defensa de la esclavitud.

No vamos a hacer más referencias al último aspecto tratado: la esclavitud era un hecho habitual en Atenas y el mantenimiento de la distinción entre esclavos y libres, así como el desprecio latente hacia bárbaros y extranjeros, pueden formar parte de este intento por congraciarse con los ciudadanos helenos. Nos interesan mucho más los argumentos teóricos que Aristóteles presenta. Podemos dividir éstos en dos grupos los relativos a la naturaleza humana general y los que conducen a la legitimación de la esclavitud.

1) Argumentos generales sobre la naturaleza humana

El fundamento teórico de la política aristotélica es, como en buena parte de su doctrina, la noción de *physis* (naturaleza). Éste es el principio universal sobre el que sustenta el conocimiento de todo ser particular. Conocemos las cosas porque captamos su naturaleza. Por eso, también en *La Política* se convierte en el marco de referencia en el que se construye la teoría.

Este concepto se asocia a otro capital en la filosofía aristotélica: el de *telos* (finalidad). Todo ser busca la realización de su propia naturaleza y el hombre no es una excepción. Por eso, conforme más perfecta es la conjunción entre ambos (más se acerca al fin propuesto que persigue la naturaleza), mayor es la validez de ese fin. En el ámbito político se busca responder a dos cuestiones fundamentales: en primer lugar, indicar como el Estado no es una simple asociación convencional —como decían los sofistas—, sino que es el desarrollo más logrado de la naturaleza. En segundo lugar, se pretende mostrar la diferenciación entre el Estado político más perfecto (la ciudad estado, medio entre los extremos de las aldeas y los imperios) y los demás modos de asociación. Para Aristóteles, como para Platón, la Ciudad-Estado permite la autonomía económica y militar, pero tiene un tamaño que lo hace reconocible por el ciudadano como suyo. Lo primero falta en las asociaciones más pequeñas, lo segundo no está presente en el modelo imperial.

La admisión de la esclavitud surge como consecuencia de la aceptación de ambos supuestos y especialmente del de la naturalidad de la sociedad. Como es conocido, Aristóteles piensa que la sociedad es algo natural para todo hombre. Aunque han sido discutidos en la modernidad, los argumentos aristotélicos son irrefutables si se acepta su punto de partida: para nacer y mantenerse en la existencia en los primeros años, todo hombre precisa de colaboración exterior a él. Para ser plenamente humano (tanto desde el punto de vista psicológico como moral) precisa de otros hombres. De esta manera, si se admite que la familia es una organización social, es indiscutible que el hombre es un animal social por naturaleza. Pero en las traducciones se usan como sinónimos los términos social y político, y parece que esto no es debido a un defecto del traductor (es un *zoom politikon*

¹⁹ REALE, G., *Introducción a Aristóteles*, Ed. Herder, Barcelona, 1985, p. 114.

fusei—un viviente de la *polis* por naturaleza—). Aristóteles pretende que, al ser natural la vida social del hombre, también son naturales las formas concretas que la política adopta a lo largo de los tiempos. No se olvide que como hemos indicado con anterioridad, Aristóteles busca mostrar cómo el Estado (una forma de gobierno concreta lograda en un tiempo concreto) es un resultado de la evolución natural del hombre.

Esta tesis tiene para el Estagirita un profundo sentido: la eliminación de la noción de naturaleza—presente en otras facetas de la filosofía aristotélica—supondría negarle uno de sus fundamentos básicos a la visión de la política como ciencia. Si ésta no procede de la naturaleza, que es el único factor necesario y universal, entonces es un producto artificial y convencional. Resulta significativo cómo los autores que afirman que las asociaciones políticas son convencionales, niegan a su vez la naturalidad del hecho social. De esta manera, a los grandes pensadores les resulta imposible separar naturalidad del hecho social (el hombre necesita vivir en sociedad) y naturabilidad de las formas políticas concretas (las sociedades políticas son fruto de la naturaleza).

Sin esta unión, Aristóteles no puede demostrar que la Ciudad-Estado es la forma de asociación más perfecta, la que logra mejor el fin del ser humano, y por tanto la más natural. Para conseguir eso, establece un correlato entre el crecimiento natural del hombre individual y el desarrollo concreto de las soluciones políticas. Al igual que el hombre sólo es tal en la madurez, la sociedad sólo es madura y completa en aquel evento político en el que se aúnan autonomía y satisfacción de necesidades: la Ciudad-Estado. La consecuencia de todo esto es tan necesaria como sorprendente: sólo se pueden formar hombres plenos en una sociedad plena, en la de la *polis* griega. En las otras organizaciones políticas no hay hombres en plenitud. El fundamento metodológico de la esclavitud queda perfectamente diseñado. Si hay hombres superiores, es lógico que éstos manden sobre los que son inferiores²⁰. De este modo, en la situación actual del desarrollo natural del ser humano, es lógico que gobiernen los más dotados sobre los que lo están menos: los griegos sobre los demás, especialmente sobre los que no son libres.

2) Argumentos específicos sobre la esclavitud

Estos últimos argumentos, aun siendo más importantes para nuestro tema concreto, son menos profundos y valiosos, tanto porque Aristóteles no ha creído necesario ampliarlos (o porque no ha podido), como porque el tema mismo de la esclavitud es un aspecto muy secundario en el conjunto general del problema político.

Desarrollemos esto aunque sea mínimamente: la filosofía práctica tiene para Aristóteles tres contenidos fundamentales. Una parte individual o monástica, que hoy nosotros conocemos como moral; una parte relativa a la vida en familia o económica (en griego *ecónomos* viene del término *oikía*—casa—); y una parte pública, denominada política. Las dos últimas superan lo exclusivamente individual, y por tanto deben ser tratadas en *La Política*, pero mientras que las cuestiones públicas son el centro del tratado, las cuestiones «económicas» sólo aparecen de forma preliminar. Aristóteles manifiesta varias razones para ello: por un lado, la existencia de tratados específicos sobre la materia; por otro, la razón ya indicada de que la misma *Política* es una suma de obras escritas en épocas y con inte-

²⁰ «La causa de todo ello es que no tienen el elemento gobernante por naturaleza, sino que su comunidad resulta de esclavo y esclava. Por eso dicen los poetas: *justo es que los helenos manden sobre los bárbaros* (EURÍPIDES, *Ifigenia en Aulide*, 1400), entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza». *La Política*, I 2, 1252b 4. Como dirá un estudioso, «the lack of reason rested on the slave's natural inferiority. The master was born with better mental and moral abilities than the slave». MELTZER, M., *op. cit.*, p. 93.

reses diferentes; por último, Aristóteles quiere abrir una clara cesura entre lo «económico» y lo político para distinguirse de Platón en el que ambos aspectos son solidarios²¹.

Por más que nos sorprenda, la esclavitud no es para Aristóteles un problema político sino «económico», en el sentido antes anunciado. No piensa el Estagirita en el esclavo como un factor de aumento de riqueza en la *polis*, sino como un elemento indispensable para la vida familiar —consistente habitualmente en una pequeña explotación agraria— donde no es posible pagar sueldos y deben usarse esclavos que pasan a formar parte de la familia. Así nos dice Aristóteles: «Las partes de administración doméstica corresponde en aquellas de costa a su vez la casa, y la casa perfecta la integran esclavos y libres»²². Del mismo modo, al indicar que es preciso el uso de fuerza humana que mueva los instrumentos, distingue entre los operarios de los trabajos de enriquecimiento —extranjeros u hombres libres que deben recibir un salario— de los esclavos de la propiedad familiar: si «las lanzaderas tejieran solas y los plectros tocaran la cítara, los constructores no necesitarían ayudantes ni los amos esclavos. Ahora bien, los llamados instrumentos lo son de producción, más las posesiones son instrumentos de acción (...) La vida es acción, no producción, y por ello *el esclavo es un subordinado para la acción*»²³. De este modo, se distingue claramente entre la actividad crematística-productiva, tematizada como *poiesis*, frente a la acción vital (*praxis*) propio de ámbito familiar.

Después de este preámbulo necesario, pasemos a la justificación que Aristóteles hace del hecho esclavista. Resulta ya un avance que el macedonio se plantee la necesidad de la legitimación de un hecho que todos advertían como común²⁴. Ciertamente algunas voces se habían levantado contra esta situación, pero apenas habían sido tenidas en cuenta. Se nos cuenta que los Quiotes fueron los que introdujeron esta costumbre de comprar esclavos, y que el Oráculo de Delfos indicó que se habían hecho con ello merecedores de la cólera de los dioses²⁵. Esta protesta del sabio Oráculo cayó en saco roto pues la esclavitud se institucionalizó plenamente.

Los argumentos aristotélicos resultan decepcionantes al investigador, no porque no le convenzan, sino por la sencilla razón de que no existen. Aristóteles propone una tesis y, sin intentar demostrarla, deja por sentado el asunto y lo utiliza como base para otras conclusiones posteriores. Puede que la razón de este tratamiento tan insatisfactorio sea el mismo deseo de Aristóteles de pasar a cuestiones políticamente más importantes.

Aristóteles plantea el problema en su único ámbito posible: ¿Es la esclavitud fruto de la naturaleza o resultado de las leyes? Si ocurre lo segundo —como parecen decir los contradictores de la esclavitud— el Estagirita tiene claro que no es más que un hecho

²¹ Aristóteles pensaba que existía una diferencia entre la familia y el Estado y que, por tanto, formaban dos formas distintas de organización política y —por ello— la figura del padre no es equiparable a la del gobernante. En esto se distingue netamente de Platón: vid. *La Política*, 258e-259a; *Las Leyes*, 680d-681a y 683a. Esto da lugar a un sinnúmero de consecuencias en el plano político, que quedan fuera de nuestro interés, pero que explican la importancia que la familia tiene para Aristóteles y el nulo papel que desempeña en la sociedad platónica.

²² *La Política*, I 3, 1253b 1.

²³ *Ibid.*, I 4, 1254a 3-5. La cursiva es nuestra. Con esto Aristóteles obvia la parte más infamante de la esclavitud, considerando al esclavo como parte imprescindible de la familia. Parece, por lo que hemos indicado con anterioridad, que ésta era una práctica común en Atenas.

²⁴ «Hablemos, en primer lugar, del amo y del esclavo, para que veamos lo relativo a ese servicio necesario, por si podemos llegar a tener un conocimiento mejor de esa relación del que ahora admitimos». *La Política*, I 3, 1253b 3-4.

²⁵ Cf. ATENEO, *Deipnosophistae*, VI 265. Loeb Classical Library. T. III, p. 193. Otros autores citan como contradictores de la esclavitud a algunos contemporáneos de Aristóteles: el poeta Filemón y el filósofo Metrodoro.

coyuntural, fruto de la convención (*nómos*) y, por tanto, injustificable desde una filosofía racional profunda. Además, si la fuerza es la que funda la esclavitud como pasa en Esparta, es imposible llegar a una relación benevolente y pacífica entre el señor y el esclavo: «Por eso también hay un interés común y una amistad recíproca entre esclavo y amo, que merecen serlo por naturaleza. Entre los que no se da tal relación, sino que lo son por convención y forzados, sucede lo contrario»²⁶. Tras esta distinción entre esclavitud por ley y por naturaleza, y con ella la de un derecho basado en la benevolencia o la humanidad y otro centrada en el peso de la fuerza, el único camino que le queda a Aristóteles es mostrar cómo, por naturaleza, unos hombres son esclavos y otros señores. Dicho de otro modo, si hay —frente a la esclavitud por ley— otra que el macedonio va a denominar *fisei douloi*, «esclavos por naturaleza».

Si la naturaleza nos permite decir si un hombre debe ser esclavo, no sólo éste no puede quejarse de su situación, sino que además la esclavitud es, para él, lo más apropiado a su fin. Se explica con esto que Aristóteles puede decir que —para el esclavo— este estado es *douleúein kat' dikaión* «conveniente y útil»²⁷ cuando es por naturaleza. Si esto fuese posible, la esclavitud sería algo bueno para ese individuo, su situación natural²⁸.

Aristóteles intenta apoyar esta tesis en argumentos empíricos:

- a) La existencia de hombres destinados naturalmente a mandar y otros a obedecer. Para Aristóteles, «es necesario admitir que unos son esclavos en todas partes y otros no lo son en ninguna»²⁹. En este intento de precisar las diferencias naturales entre esclavos y libres, Aristóteles presenta un argumento que —aunque el macedonio lo considera concluyente— muestra toda la debilidad de su posición: La distinción entre alma y cuerpo aplicada a la relación amo-esclavo³⁰. El alma está destinada a regir sobre el cuerpo por su superioridad natural y esto puede trasladarse a la relación con los animales. Lo mismo ocurre con la relación entre el amo y el esclavo.
- b) Aristóteles basa también sus argumentos en cuestiones fenomenológicas: en la situación presente del siglo IV a.C. los hombres libres son diferentes de los esclavos. Aristóteles lo afirma así expresamente de los cuerpos: «la naturaleza quiere incluso hacer diferentes los cuerpos de los libres y los de los esclavos: unos fuertes para los trabajos necesarios; otros *erguidos* e inútiles para tales menesteres, pero útiles para la vida política»³¹. Esto le lleva a afirmar a continuación: «así pues, está claro que unos son libres y otros esclavos por naturaleza, y que para éstos el ser esclavos es conveniente y justo»³².

²⁶ *La Política*, I 6, 1255b 10.

²⁷ *Ibid.*, I 5, 1255a 1.

²⁸ En realidad es un esquema similar al que se encuentra en *La República* cuando, tras distinguir entre tres tipos de seres humanos por el modo de alma que domina en ellos, reconoce que sólo los filósofos deben dedicarse al gobierno. Para los otros es algo bueno y natural dejarse conducir en las cuestiones políticas, para las que no están tan naturalmente dotados. Platón y Aristóteles se mueven a la búsqueda de una vía intermedia entre la democracia (el gobierno basado en el número) y la oligarquía (el poder basado en el origen social).

²⁹ *La Política*, I 6, 1255a 6.

³⁰ Cf. *Ibid.*, I 5, 1254b.

³¹ *Ibid.*, I 5, 1254b 10. El término subrayado *erguidos* vuelve a hacer referencia a la distinción entre hombres y animales que hemos visto antes. Así aparece expresado en otra obra de Aristóteles *sobre las partes de los animales*, II 10, 656a 10. Tan fatuo le parece este argumento al propio filósofo que no puede reprimir inmediatamente esta consideración: «sucede muchas de ser lo contrario: unos esclavos tienen cuerpos de hombres libres, y otros, almas». *La Política*, I 5, 1254b 12.

³² *Ibid.*, I 5, 1255a 1.

- c) Del mismo modo pretende hacer referencia al interior de los hombres, y en otro lugar del libro hace una interesante distinción con respecto a la voluntad: «el esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa; la mujer la tiene, pero sin autoridad; y el niño la tiene, pero imperfecta»³³. Esta doctrina pretende basarse en otra tesis, expuesta ya en la *Ética nicomaquea*, y que reaparece en el libro *La Política*: «el alma está dividida en dos partes, una de las cuales posee por sí misma la razón, y la otra no la posee por sí misma, pero es capaz de obedecer a la razón»³⁴.

3) El esclavo como «propiedad humana»

Sin embargo, Aristóteles nunca puede dejar de negar una evidencia: que el esclavo, por muy disminuida que esté su condición, es un ser humano. Así, aunque Aristóteles cita a Hesíodo indicando que, para formar una propiedad familiar «se necesita primero la casa y la finca, y una mujer; junto con un robusto buey de labranza para la tierra»³⁵, comenta después que la mejor propiedad es aquella con la que el amo puede relacionarse mejor, y ésta no puede ser sino otro hombre. Es más, en *La Política* se nos afirma que el esclavo no es un simple *orgánon*, un instrumento más, sino un verdadero *ktemá*, un bien de valor propio.

Así lo indica el propio Aristóteles en una de sus expresiones más repetidas: *kai o doulos ktemá ti émpsiñon, kai ósper orgánon pro orgánon pas o uperétes*. «El esclavo es una posesión animada y todo subordinada, algo así como un instrumento previo a los otros instrumentos»³⁶. Esta noción de una posesión «con alma» (*émpsiñon*) como un esfuerzo singular por explicar el específico carácter del esclavo: un ser humano que es poseído por otro ser humano³⁷. No es extraño que se haya dicho que «la relación amo-esclavo era extraña, ciertamente única, entre las relaciones de propiedad»³⁸. Con esto, aparecen dos cuestiones complementarias: qué trato debe darse a los esclavos —asunto que plantea muchas dudas para el Filósofo— y la posibilidad, consecuente con todo este esquema mental, de una posible amistad entre el amo y el esclavo. Como hemos dicho, si ésta fuese por naturaleza, resultaría algo conveniente y justo, siendo lo mejor para el esclavo unirse a un amo naturalmente superior.

3. EL EXAMEN CRÍTICO DE LA POSICIÓN ARISTOTÉLICA

Es preciso comenzar recordando que —en el contexto histórico y cultural de Aristóteles— resulta muy difícil separarse de la aceptación común de la esclavitud y descubrir la igualdad de condición entre todos los seres humanos. Lo importante es analizar sus

³³ *Ibid.*, I 13, 1260a 7.

³⁴ *Ibid.*, VII 14, 1333a 9.

³⁵ *Economía doméstica*, I 2, 1343 a. Citaremos según la edición de las Obras Completas de Aguilar, Buenos Aires, 1970.

³⁶ *La Política*, 1253b 32. Nos hemos ceñido en este caso a la edición bilingüe de JULIÁN MARIAS y MARÍA ARROYO de *La Política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983, p. 6.

³⁷ «The stament of Aristotle that the slave is a kind of posesión with a soul, although his approach was entirely from the political-economic point of view, is the closest approximation to a definition of the legal status of slaves that has come down to us from any Greek source». WESTERMANN, W. L., *The slave system of Greek and Roman antiquity*, American Philosophical Society, Philadelphia, 1955, p. 15.

³⁸ FINLEY, M. I., *op. cit.*, p. 92. Poco antes, este autor ha indicado que el término «amo» (*dominus*) tuvo en Roma una denominación propia —*erus*— para el dominio de esclavos.

argumentos y advertir que en su propia doctrina se encuentran más argumentos para defender la igualdad que para afirmar la diferencia entre unos seres humanos y otros.

En primer lugar, advertimos las deficiencias metodológicas: es, a todas luces, un objetivo ilegítimo emparentar con la naturaleza humana uno de los resultados concretos de la acción de esta. El hombre —viejo problema clásico— es una conjunción entre naturaleza y libertad. Aunque sus facultades son naturales, no se desarrolla ni de forma necesaria (no todos los hombres aportan las mismas soluciones a los problemas) ni unitaria (no todas las respuestas son efectivas). La libertad, aunque engrandece la vida humana, también hace que sus respuestas sean contingentes. Hay modos muy diversos de responder a un problema —especialmente en el campo político— y ninguna de las soluciones acapara para sí la legitimidad plena de la naturaleza.

Siguiendo el mismo ejemplo aristotélico, es posible señalar en líneas generales que la perfección de la madurez biológica en una edad determinada (aunque esto depende mucho del fin concreto que se persiga), pero no es fácil determinar el momento perfecto de la edad psicológica o moral. No parece existir, por tanto, una entidad política que implique la perfección humana. Que unas sean mejores que otras, no quiere decir que unas sean naturales y otras no, sino que unas se acercan más al *telos* del ser humano que otras.

En segundo lugar, el uso de la naturaleza como medio de distinción entre seres humanos es ilegítimo dentro del mismo esquema aristotélico: el problema reside en querer usar la naturaleza para la diferenciación individual. Si esto fuese posible, lo que permite hacer a los hombres semejantes les haría diferentes. Si todos los hombres se distinguen del resto de los seres no humanos por su naturaleza específica, ésta no puede usarse para diferenciar a los hombres entre sí. Este mismo argumento es utilizado con la mujer, para decir paradójicamente que ésta —poseyendo la misma naturaleza que el varón— es diferente a él por naturaleza. Esta ambigüedad pone a Aristóteles en una encrucijada irresoluble: por un lado, si el esclavo es hombre, no puede ser diferente por naturaleza al señor, ya que la naturaleza es una clase de distinción específica, no individual. Por otro, si el esclavo no es igual al señor, entonces es que no es hombre³⁹.

En realidad, la noción de naturaleza podría ser básica para fundar la igualdad profunda de todo ser humano. Por encima de las diferencias coyunturales y sociales, todos los seres humanos tienen una igualdad natural porque poseen una naturaleza común, una forma sustancial idéntica, en la que sólo caben diferencias accidentales ciertamente importantes, pero que impiden afirmar que unos seres humanos sean diferentes de otros «por naturaleza».

El propio Aristóteles aporta otro argumento contra la distinción de los seres humanos por naturaleza. En clave ética, el Estagirita innova el pensamiento de su época introduciendo un elemento entre la facultad, como principio potencial y genérico, y la pasión, como respuesta concreta e inmediata al estímulo externo: los hábitos o modos de ser, con los que cada individuo se construye. Unos de esos modos de ser son buenos, llamados virtudes (y, por eso, más perfectos y —en este sentido aristotélico— más cercanos a la forma y por ello, más naturales) y otros son malos y se denominan vicios. Sin embargo, ni unos ni otros pertenecen por separado a la naturaleza, de modo que pueda decirse que el vicioso es «malo por naturaleza» y el virtuoso es «bueno por naturaleza». Son fruto de la libertad y, en consecuencia, resultado del modo concreto de vivir de cada per-

³⁹ No se olvide que todos los intentos de justificación teórica del racismo devienen de una reducción práctica del concepto de hombre a una raza o nación. Aunque en principio todos los hombres son iguales, este estatuto sólo alcanza políticamente y vivencialmente a algunos hombres concretos.

sona. Así lo afirma expresamente Aristóteles en el libro II de la *Ética nicomaquea*: las virtudes no se producen «ni por naturaleza ni contra la naturaleza, sino que nuestro natural puede recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre»⁴⁰.

De este modo, la naturaleza es un concepto que —dentro de la especie— engloba, no diferencia. Además, en el caso humano es una realidad que tiene un desarrollo teleológico, desde un principio potencial puede conducir a modos de ser diferentes: unos mejores y otros peores, pero ninguno contra la naturaleza ni por naturaleza, en sentido estricto. Igual que no puede decirse del ser humano más vil que es malo por naturaleza —en clave aristotélica— tampoco puede decirse de nadie que es «señor o esclavo» por naturaleza. Del mismo modo que en el caso anterior, ser señor o esclavo depende de aspectos coyunturales y sociales heredados, no de un don inherente a la naturaleza de unos seres humanos que está ausente en la naturaleza de otros.

Por último, el recurso a la situación actual no es concluyente, ya que lo que pretende Aristóteles es mostrar que —de *iure et natura*— existen esclavos, no que los haya *de facto*. Esta cuestión no es válida para legitimar una situación general. En primer lugar, porque —aún admitiendo la existencia de estos hombres— el hecho de que unos sean más valiosos en el mundo, no permite que otros les sometan en toda su vida. En segundo lugar, porque tales hombres, tanto unos como otros, son una minoría; pero —sobre todo— porque no existen criterios efectivos para determinar cuándo un hombre posee realmente esas cualidades o no. El número de los que quieren ser señores sin tener cualidades para ello es enorme y mínima la cantidad de los que estarían dispuestos por su propio bien a estar sometidos a otro.

La relación entre cuerpo y alma no parece servir en este sentido, especialmente cuando nuestro autor pretende extrapolarla mucho más allá: esto ocurre también «en la relación entre macho y hembra»⁴¹. Aceptar esto supone decir que mujeres y esclavos carecen de alma racional, es decir, no poseen capacidad de pensamiento. Aristóteles va a contradecir de hecho esta afirmación en otra parte del libro I de *La Política*. Así, va a distinguir claramente a la mujer y el esclavo pues la primera pertenece al género de los seres libres: «Las partes que la administración doméstica eran tres: una, la del dominio del amo, de la que antes se ha hablado; otra, la paterna; la tercera, la conyugal. Pues también hay que gobernar a la mujer y a los hijos, como seres libres en ambos casos, pero no con el mismo tipo de gobierno, si no la mujer como a un ciudadano, y a los hijos monárquicamente»⁴². Pero termina siendo más claro un poco después, al tratar del tema de la existencia o no de virtudes de los esclavos: «si las tienen, ¿en qué se diferencian de los libres? Y si no las tienen, siendo hombres y participando de la razón, es absurdo»⁴³. Aristóteles se encuentra como se ve, en una difícil situación.

Por otro lado, los argumentos fenomenológicos son muy débiles: puede ser un hecho que los esclavos no tienen capacidad de decisión (en el siglo IV a.C.), pero ¿no la tienen por una falta natural o porque no se les ha permitido ejercerla? En este caso, como en el del cuerpo más adaptado a las fatigas, Aristóteles parece olvidar que no son tanto las diferencias naturales, como las educativas y las comportamentales, las que llevan a esta separación entre esclavos y libres⁴⁴.

⁴⁰ *Ética nicomaquea*, 1103a 25.

⁴¹ *Ibid.*, I 5, 1254b 7.

⁴² *Ibid.*, I 12, 1259b 3. De hecho critica, al parecer, a Platón (*Leyes*, VI 777e), porque según Aristóteles «no hablan con razón los que rehúsan razonar con los esclavos y dicen que sólo hay que darles órdenes» (*Ibid.*, I 13, 1260b 14).

⁴⁴ El mismo Aristóteles reconoce que tal distinción está lejos de ser tajante. Basta imaginarse el cuerpo de los ciudadanos dedicados a los juegos olímpicos o a las armas. Por otro lado, si fuese así, la gene-

De esta manera, «Aristóteles estaba experimentando, se ha dicho, y él mismo se sentía insatisfecho y consciente de los defectos de su demostración. La defensa no se tiene en pie: confunde la apercepción aristotélica de que algunos hombres son incorrecta e injustamente esclavizados con la naturalidad de la institución en sí misma, y pasa por alto la total integración de esta doctrina en la obra de Aristóteles, como ocurre con el análisis de la *philia* respecto de la *Ética a Nicómaco*⁴⁵.

4. CONCLUSIÓN: SENTIDO DE LA ESCLAVITUD EN LA FILOSOFÍA DE ARISTÓTELES

¿Cuáles son —en última instancia— las causas que provocan la legitimación de la esclavitud en el pensamiento aristotélico? La más superficial hace referencia, como hemos visto, a la admisión del esclavismo como un hecho consolidado en la Atenas del siglo IV a.C. Además, la *isonomía* ateniense redujo las consecuencias más penosas de este hecho, con lo que resultaba fácil alentar conciencias tan despiertas como la del macedonio. En segundo lugar, la justificación teórica de la esclavitud es fruto de desarrollar —fuera de su sitio verdadero— una de las doctrinas claves del pensamiento aristotélico: el concepto de *fisis*.

Pero hay razones más profundas que pertenecen a la estabilidad misma de la Ciudad-Estado, tal como Aristóteles nos la describe. Hemos visto —por un lado— que la sociedad familiar agraria precisa de la esclavitud como uno de los medios de su supervivencia. En ella aparece el esclavo como una parte más del fenómeno económico-familiar. De este modo, Moreau ha indicado que «Aristóteles hace notar ante todo que la esclavitud está necesitada por la economía, para la vida del grupo doméstico»⁴⁶. De hecho, sólo encontramos un tratamiento de ella en relación con la economía familiar. Así, «nuestra primera meta, por consiguiente, debe ser la de poseer buenos esclavos»⁴⁷. Su buen uso es indispensable y, por ello, Aristóteles trata con cierta extensión el problema de la ciencia del Señor⁴⁸.

Esta causa económica es, sin embargo, de segundo orden si admitimos dos hechos sustanciales: por una parte, la antigua sociedad de pequeños o grandes terratenientes estaba siendo rápidamente sustituida por una nueva, basada en el comercio y la artesanía. Aristóteles ha permanecido, como Platón, ciego a estas nuevas tendencias que criticaron abiertamente. Hay, en la obra política de estos dos grandes maestros, una nostalgia de la prestigiosa vida pastoril, perdida ya en el tiempo⁴⁹. Por otra parte, la débil situación agraria impedía realmente la adquisición de esclavos. Por eso, nos parece que

ración natural de los mejores tendría que dar lugar a hombres magníficos, pero eso pocas veces ocurre, como es manifiesto en el gobierno monárquico (cf. *La Política*, III 15, 1268b 14).

⁴⁵ FINLEY, M. I., *op. cit.*, p. 155.

⁴⁶ MOREAU, J., *Aristóteles y su escuela*, Eudeba, Buenos Aires, 1993, p. 233.

⁴⁷ *Ibid.*, I 5, 1344a. «Siempre es mejor el mando sobre subordinados mejores: por ejemplo, mejor sobre un hombre que sobre una bestia». *La Política*, I 5, 1254a 2.

⁴⁸ *Ibid.*, I 7, 1255b.

⁴⁹ «La agricultura es la más honesta de todas estas ocupaciones; supuesto que la riqueza que ella produce no deriva de otros hombres. En esto se distingue del comercio y de los empleos asalariados, que adquieren la riqueza de otros por medio de su consentimiento». *Economía doméstica*, I 2, 1343b. La cursiva es nuestra e indica cómo Aristóteles toma inconscientemente al esclavo como no humano. Sobre la diferencia entre economía (familiar-agraria) y la crematística (civil-comercial), con la condena subsiguiente de esta última, puede verse *La Política*, I 9, 1257a-1258b. Para ver esta misma tendencia en Platón, debe consultarse el libro II de la *República* con la distinción entre el Estado original agrario y el «Estado lujoso» desproporcionado.

hay una causa más originaria —de tipo político— en la que toma su justificación más profunda el hecho esclavista en Aristóteles⁵⁰.

El Estagirita deja entrever esta cuestión de un modo lateral, hablando de la ciencia del Señor: «Esta ciencia no tiene nada de grande ni de venerable: el amo debe sólo mandar lo que el esclavo debe saber hacer. Por eso todos los que tienen la posibilidad de evitar personalmente sufrir malos ratos confían este cargo a un administrador, y ellos se dedican a la política y a la filosofía»⁵¹. El Filósofo es más explícito en el libro II cuando analiza la constitución espartana: «que es necesario para una ciudad que pretende estar bien gobernada tener desahogo de las primeras necesidades, es un punto de común acuerdo. Pero no es fácil comprender de qué modo se logra»⁵². No se trata sólo de que estas necesidades queden satisfechas sino que las satisfaga alguien externo a los ciudadanos, permitiendo que éstos se dediquen «a la filosofía y a la política».

Este objetivo no es un *desideratum* ideal —fuera de toda necesidad verdadera—, sino una clave imprescindible para el mantenimiento de la paz social. Tras estudiar los diversos regímenes políticos, Aristóteles concluye que el estado ideal es la *politeía* (habitualmente traducida por República)⁵³ en la que los ciudadanos sólo pueden dedicarse a ejercer como tales, es decir, deben colocar en un segundo plano los problemas derivados del mundo del trabajo para centrarse —de un modo u otro— en la ocupación primordial de la ciudadanía (gobierno, legislación, culto, etc.). Si dependiesen de empleos concretos para ganarse la vida, no sólo no podrían dedicarse a los oficios de hombre superior, política y filosofía⁵⁴, sino que la posibilidad misma de la *politeía* se convierte en una utopía.

Democracia y oligarquía —como regímenes más comunes— reclaman para sí la defensa de la noción de justicia. La democracia, centrada en una noción de justicia aritmética, considera que el poder debe repartirse de igual manera en todos los ciudadanos; la oligarquía, defendiendo el concepto de justicia proporcional, indica que el poder debe entregarse en relación a los diversos méritos y valores de los ciudadanos (especialmente la riqueza). De un lado, la fuerza numérica; de otro, la posesión de los medios. Ya Platón había indicado que debían eliminarse de la ciudad los extremos de pobreza y riqueza, que provocan las revueltas y los desórdenes. Aristóteles parece ir más allá: la división del trabajo lleva inevitablemente a reproducir esos extremos: la existencia de ocupaciones más nobles y otras más serviles, que conllevan un diverso reconocimiento social y económico, producen agrupaciones en clases y distintas capacidades adquisitivas. A la larga esto siempre se traduce en leyes y gobiernos que sólo favorecen a una facción. El resultado es la guerra permanente en la ciudad.

Por eso, en consecuencia, «los ciudadanos no deben llevar una vida de trabajador manual, ni de mercader (pues esa forma de vida es innoble y contraria a la virtud), ni tampoco deben ser agricultores los que han de ser ciudadanos (pues se necesita ocio para el nacimiento de la virtud y para las actividades políticas)»⁵⁵. ¿Quién trabajará entonces para los ciudadanos? Aparte del recurso a extranjeros, habitual en las ciudades griegas, Aristóteles comen-

⁵⁰ No se olvide que sólo se plantea la justificación de un hecho cuando éste es social o moralmente discutido, cosa que no ocurre en este momento. Tendrá que llegar el cristianismo y la declaración de derechos del hombre para que esta cuestión empiece a ser discutida.

⁵¹ *La Política*, I 7, 1255b 5.

⁵² *Ibid.*, II 9, 1269a 2.

⁵³ Cf. *Ibid.*, IV 7, 1293a.

⁵⁴ «Éstas vienen a ser, en efecto, las dos clases de vida que parecen preferir los hombres más ambiciosos con respecto a la virtud, tanto los antiguos como los de ahora: me refiero a la vida política y a la filosofía». *Ibid.*, VII 2, 1324a 6.

⁵⁵ *Ibid.*, VII 9, 1328b 4.

ta de pasada el papel principal que aquí han de tener los esclavos: «en cuanto a los agricultores, la mejor solución, si se debe hacer respondiendo a nuestros deseos, es que sean los esclavos, pero no todos de la misma tribu (...); la segunda solución es que sean periecos de raza bárbara y de un natural semejante a los esclavos citados»⁵⁶. La esclavitud resulta, por tanto, imprescindible para mantener la vida política de la ciudad perfecta.

Aristóteles critica repetidas veces a Platón que, en su Estado perfecto, una parte de los ciudadanos (los guardianes) no tengan derecho a ser felices⁵⁷. En la ciudad aristotélica, todos los ciudadanos pueden dedicarse a la vida plena de la virtud, pero es a costa de un gran precio. Como se ha indicado certeramente, para Aristóteles, «la verdadera educación pretende que los ciudadanos sean verdadera y plenamente hombres. Admirable pretensión, que podría aplicarse a nuestro tiempo, si, para que algunos puedan llegar a ser hombres perfectos, no exigiera que otros tengan que permanecer sometidos al destino de ser hombres sólo a medias»⁵⁸. Sin embargo, no debemos quedarnos sólo en el hecho histórico de que el gran filósofo defendiera la esclavitud en un mundo para el que ésta era algo normal. Aristóteles advirtió —y es un gran mérito— el problema de las sociedades avanzadas, que para desarrollarse, producen opresión y miseria en algunas capas de esa misma sociedad. No fue capaz de dar solución a este gran problema sino que lo sancionó bajo carta de naturaleza: hay hombres destinados a una vida y otros a otra. Por eso, preguntémonos más bien: ¿no se reproduce esta actitud en nuestro mundo? ¿No son el tercer mundo y las zonas suburbanas del primero resultados indirectos del mismo mecanismo que ha producido el enriquecimiento económico y el desarrollo técnico y cultural? De este modo, apoyados en experiencias pasadas, el futuro no pasa por suponernos libres de los viejos prejuicios —por más que de nombre lo estemos—, sino discurrir para producir las condiciones que hagan este mundo humanamente habitable para todos y cada uno de sus habitantes, para toda persona y todas las personas.

Plaza de Viudas, 30, 5.º izq.
11003 Cádiz
magarciam@ono.com

MIGUEL ÁNGEL GARCÍA MERCADO

[Artículo aprobado para publicación en octubre de 2006]

⁵⁶ *Ibid.*, VII 10, 1330a 13.

⁵⁷ *Vid.*, v. gr., *Ibid.*, II 5, 1264b.

⁵⁸ REALE, G., *Introducción a Aristóteles*, p. 123.

