

EL PROBLEMA DE LA ESCLAVITUD EN LA *POLÍTICA* DE ARISTÓTELES

Yuliana Leal Granobles

Universidad del Valle

lianaleg@yahoo.com.mx

Recibido: mayo de 2007; **aprobado:** mayo de 2007

Revista *Légein* N° 4, enero - junio 2007: 7 - 23

ISSN 1794-5291

Yuliana Leal Granobles

Licenciada en Filosofía de la Universidad del Valle. Mejor Graduanda, octubre del 2007. Su tesis de pregrado (“Descartes: la libertad de pensamiento en la moral”), dirigida por el profesor Jean Paul Margot, obtuvo la mención laureada. Recibió beca de la Universidad del Valle consistente en la exención de los gastos de matrícula para la Maestría en Filosofía, pues obtuvo los primeros puestos académicos a lo largo de toda la Licenciatura. Actualmente es estudiante de primer semestre de Maestría en Filosofía de la Universidad del Valle y es integrante de la Línea de Investigación *Daimón*.

Correo electrónico: lianaleg@yahoo.com.mx

EL PROBLEMA DE LA ESCLAVITUD EN LA *POLÍTICA* DE ARISTÓTELES

Yuliana Leal Granobles
Universidad del Valle

RESUMEN

En algunos pasajes de la *Política*, Aristóteles se dedica a mostrar el carácter natural de la esclavitud. Aristóteles considera que el esclavo es inferior al ciudadano o al hombre libre, porque es un “instrumento viviente” que posee una racionalidad elemental, incapaz de tener autonomía en sus decisiones. El estagirita vivió en una época en donde a nadie le causaba horror la institución de la esclavitud; en la *polis* los esclavos eran indispensables para realizar las labores domésticas y eran un elemento constitutivo de la familia misma, aunque cualquier griego se horrorizaba ante la posibilidad nada infrecuente de caer en la esclavitud al final de una guerra o en el transcurso de un viaje.

Palabras clave: *polis*, esclavitud, autonomía, familia.

ABSTRACT

A few passages in Aristotle's *Politics* illustrate the nature of slavery as seen from his perspective. Aristotle considers slaves inferior to free citizens because they are “living instruments” that possesses a fundamental rationality depriving them from autonomy in decision making. The stagirite seemed to have lived in a time when slaves were an integral part of social institutions without causing citizens any moral dilemma or bringing about social uproar. In the *polis* of Staira slaves were indispensable as domestic laborers and were even considered an integral part of the family institution. Ironically, the prospect of becoming a slave at the end of a war or as a result of abduction in a journey gone astray surely horrified any civilized Greek citizen.

Keywords: *polis*, slavery, autonomy, family.

Aristóteles aborda el problema de la esclavitud en cinco capítulos (3-7) del libro primero de la *Política*. Esos capítulos son muy importantes porque la cuestión tratada allí es fundamental para la comprensión de la cultura griega. El estagirita vivió en una época en donde a nadie le causaba horror la institución de la esclavitud; en la antigua Grecia los esclavos eran indispensables para realizar las labores domésticas y eran un elemento constitutivo de la familia misma. A pesar de esto cualquier griego se horrorizaba ante la posibilidad nada infrecuente de caer en la esclavitud al final de una guerra o en el transcurso de un viaje.

Aristóteles no sólo convivió con la institución de la esclavitud como quien convive con cosas naturalizadas en cierto modo por las necesidades y las costumbres, sino que también se dedicó a reflexionar sobre ella y a justificarla en cierto sentido. El propósito del siguiente ensayo es realizar una lectura minuciosa de los pasajes del libro primero de la *Política* en los que Aristóteles se dedica a mostrar el carácter natural de la esclavitud, y presentar las dificultades que se presentan en relación a este problema.

1. EL CARÁCTER NATURAL DE LA *POLIS*

En los primeros capítulos de la *Política*, Aristóteles pretende justificar la realidad de la *polis* y su génesis¹. El estagirita realiza una investigación de los elementos primarios de la ciudad, para comprobar el carácter natural de ellos y del complejo superior llamado *polis*. El estagirita considera

¹ Antes de comenzar nuestra exposición, es importante realizar algunas aclaraciones. En los dos primeros capítulos del libro primero de la *Política*, Aristóteles establece los elementos constitutivos de la *polis* (πολις). La palabra *polis* ha sido traducida en algunas ocasiones por “ciudad” y en otras ocasiones por “Estado”, pero el uso de estas traducciones puede traer consigo una serie de dificultades. Si traducimos la palabra *polis* por la palabra “Estado” debemos tener en cuenta que la *polis* no era el Estado que existe desde los inicios de la modernidad. La *polis* es “una comunidad “donde todos los ciudadanos se conocen entre sí y donde cada uno participa en el gobierno, no solamente eligiendo sus gobernantes, sino «gobernando y siendo gobernados alternativamente»”. Mientras que la palabra “Estado” desde los inicios de la Modernidad designa esa parte que ejerce la soberanía del dominio o el poder de la coacción. Este sentido de la palabra “Estado” es ajeno al pensamiento político aristotélico. Por esta razón, sería desaconsejable el uso de la palabra “Estado” para traducir la palabra *polis*. Si traducimos la palabra *polis* por la palabra “ciudad” debemos tener en cuenta que la *polis* no era una ciudad como las de hoy en día, por las siguientes razones: En primer lugar, la *polis* no era solamente un espacio urbanizado, sino que comprendía un territorio rural de donde provenía la mayor parte de sus recursos y en el que vivía una gran población más o menos dispersa. En segundo lugar, la *polis* era una “organización” autónoma, que no formaba

que la *polis* es una especie de comunidad y toda comunidad nace de la necesidad de alcanzar un determinado fin. El elemento más elemental de la *polis* es la familia o la unidad familiar en sentido antiguo (hombre, mujer, hijos y esclavos). La unión de varias familias forma la aldea (κώμη) y la incorporación de varias aldeas constituye la *polis*, que es la comunidad perfecta y autosuficiente.

La familia está constituida por relaciones necesarias y naturales: el hombre y la mujer están unidos para la generación; el amo y el esclavo, para la seguridad y la cooperación económica. La familia es la comunidad natural constituida para satisfacer las necesidades cotidianas. En cambio, la aldea o la agrupación de varias familias es una comunidad constituida en vista de las necesidades no cotidianas. La *polis* es, por último, la comunidad perfecta y autosuficiente de varias aldeas reunidas, en principio, para vivir, pero después para vivir bien. La *polis* o la comunidad política es la comunidad soberana que tiende al supremo bien o al vivir bien, ya que es la única que lo hace alcanzable: “La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene, por así decirlo, el extremo de toda suficiencia, y que surgió por causa de las necesidades de la vida, pero existe ahora para vivir bien”². A partir de este razonamiento podríamos inferir el carácter natural de la familia, más no de la aldea y de la ciudad. Sin embargo, Aristóteles no piensa de esa manera:

Toda ciudad es por naturaleza, si lo son las comunidades primeras; porque la ciudad es el fin de ellas, y la naturaleza es fin. En efecto, llamamos naturaleza de cada cosa a la que cada una es, una vez

parte de una realidad política más amplia. Por todo esto, parecería también desaconsejable usar la palabra “ciudad” para traducir la palabra *polis*. En esta exposición, prefiero mantener el término griego *polis* o comunidad política (κοινωνία πολιτική). Sin embargo, este término es usado por Aristóteles en diferentes sentidos. En un primer sentido, la *polis* se puede entender como *koinonía*, es decir, como una comunidad de hombres que viven en un mismo sitio y bajo condiciones determinadas. En un segundo sentido, la *polis* designa la estructura institucional de una comunidad, en otras palabras, lo que nosotros llamamos su constitución política. En algunos libros de la *Política*, especialmente en el libro primero, tiende a prevalecer el primer sentido de la palabra *polis*. Mientras que en otros libros, en especial los libros tercero y cuarto, predomina el sentido constitucional de esta palabra.

² Para todas las citas de la *Política* de Aristóteles usaremos la edición bilingüe del Centro de Estudios Constitucionales (1989), cuya traducción es de Julián Marías y María Araujo. *Pol.*, I-2, 1252b30-33.

acabada su generación, ya hablemos del hombre, del caballo o de la casa. Además, aquello para lo cual existe algo y el fin es lo mejor, y la suficiencia es un fin y lo mejor³.

Aristóteles considera que “la ciudad es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte”⁴. En este razonamiento, en lugar de tomar como punto de partida la unidad más elemental (la familia) y predicar de ella el carácter natural, tenemos que pensar que lo primero y anterior desde el punto de vista de la naturaleza es la ciudad, porque ésta es el fin de las otras comunidades. En la casa y en la aldea está ya presente en potencia la ciudad, como el *τέλος* o el fin que las constituye, es decir, como su principio natural. Desde esta perspectiva, la naturaleza es «lo que cada cosa es» una vez acabada su generación.⁵ La casa y la aldea son modos en potencia de la comunidad política (*κοινωνία πολιτική*), que sólo alcanzan su plena realización en la *polis*.

Ahora bien, el hombre está destinado naturalmente a vivir en la ciudad, y si no lo hace es porque no ha llegado a ello, porque no es propiamente un hombre, sino una bestia o un dios: “De todo esto resulta, pues, manifiesto

³ *Ibid.*, I-2, 1252b34-1253a4.

⁴ *Ibid.*, I-2, 1253a19-20.

⁵ La palabra naturaleza (*physis*) etimológicamente significa «nacer», «hacer crecer», «engendrar», «lo que brota desde sí mismo», etc. Aristóteles escribió, en el libro V de la *Metafísica*, las siguientes definiciones de la palabra “naturaleza”: a). La generación de lo que crece, b). El elemento primero de donde emerge lo que crece, c). El principio del primer movimiento inmanente en cada uno de los seres naturales en virtud de su propia índole, d). El elemento primario del que está hecho un objeto o del cual proviene, e). La realidad primaria de las cosas. Aristóteles indica que todas estas definiciones tiene algo de común: La naturaleza es “la sustancia de las cosas que tienen el principio de movimiento en sí mismas en cuanto tales” (*Met.*, Δ 4, 1015a13). Esta definición también se encuentra en la *Física*: “La Naturaleza es, así, un principio y una causa de movimiento y de reposo para la cosa en la cual reside inmediatamente por sí y no por accidente” (*Phys.*, II, 1, 192b20). De esta manera, la naturaleza de una cosa es lo que hace que la cosa posea un ser y, por consiguiente, un «llegar a ser» que le es propio. En *De generatione et corruptione*, Aristóteles estudia el «llegar a ser» y el «dejar de ser» en tanto que son «por naturaleza» y pueden predicarse de todas las cosas naturales. Este llegar a ser (generación) y dejar de ser (corrupción) son especies de cambio estrechamente relacionadas con los cambios de cualidad y los cambios de tamaño. Véase *Met.* K, 11, 1067b20-5: “El cambio no accidental no se da en todas las cosas, sino en los contrarios, en los intermedios y en la contradicción [...] el que va de un no-sujeto a un sujeto es generación contradictoria, absoluta la que se produce absolutamente, y determinada la de algo determinado; y el que va de un sujeto a un no-sujeto es corrupción, absoluta la que se produce absolutamente, y determinada la de algo determinado”.

que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el que es insocial por naturaleza y no por azar o es mal hombre o más que hombre”⁶.

La pregunta es entonces por qué el hombre es por naturaleza un animal social o dicho en otras palabras, por qué el hombre está destinado naturalmente a vivir en la ciudad. En este punto se manifiesta la genial penetración de Aristóteles y los límites de su razonamiento. El estagirita toma en su reflexión como punto de partida el hecho de que el hombre es el único animal que posee palabra (*λόγος*), mientras que los demás animales sólo poseen voz. La voz es signo del dolor y del placer, y a través de ella los animales se comunican mutuamente. En cambio, la palabra (*λόγος*) tiene una función más importante: decir qué es bueno o qué es malo, qué es justo o qué es injusto, qué es conveniente o qué es dañino. Aristóteles agrega que “la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad”⁷.

Si nos preguntamos qué quiere decir lo anterior, debemos tener en cuenta que el dolor o el placer son asuntos “privados”; algo me es grato o me es doloroso, sin más. Pero lo bueno o lo malo, lo justo o lo injusto son condiciones que poseen las cosas, son éstas las que son buenas o malas. La palabra (*λόγος*) enuncia lo que las cosas son y pone de manifiesto su verdad (*ἀλήθεια*). Los hombres mediante la palabra pueden manifestar la verdad, porque ésta no es algo privado de cada cual, sino que pertenece a las cosas mismas, y los hombres pueden ponerse de acuerdo sobre ellas. Las cosas más allá del mero parecer o sentir de cada hombre, pueden ser comunes y comunicadas. Por esta razón, la verdad y el decir hacen posible la comunidad política.

2. LAS RELACIONES DE PODER Y SUMISIÓN EN LA *POLIS*

Aristóteles analiza las diversas relaciones entre la autoridad y la subordinación que existen en la *polis*. El estagirita considera que “no se expresan como es debido aquellos que presumen que el hombre de Estado, el rey, el jefe de familia y el amo de esclavos son lo mismo”⁸, es decir,

⁶ ARISTÓTELES, *Política*, cit., I-2, 1253a5 y ss.

⁷ *Ibid.*, I-2, 1253a18.

⁸ *Ibid.*, I-1, 1252a6-8.

que ejercen un poder de naturaleza idéntica. Aristóteles refuta esa opinión, considerando que hay una diferencia entre el rey y el hombre de Estado. Esa diferencia no sólo radica en que el primero gobierna por sí mismo y el otro gobierna de acuerdo a unas normas de una disciplina o una ciencia (*epistême*) que se ocupa de lo político. La diferencia entre ambos radica en que el rey ejerce el poder sobre hombres vistos como inferiores a él, mientras que el hombre de Estado lo ejerce sobre hombres libres e iguales, que también pueden acceder a ese poder.

Ahora bien, la diferencia entre el jefe de familia y el amo de esclavos no sólo radica en el distinto número de aquellos sobre los que cada uno tiene autoridad. Las diferencias específicas entre ellos sólo se ponen de manifiesto, cuando se “observan cómo las cosas se desarrollan desde su origen”⁹, es decir, cuando se utiliza el método analítico-genético que se usa en el tratamiento de las cuestiones políticas y éticas. Este método exige disolver ese elemento básico de la *polis* que es la familia. Aristóteles, al analizar la estructura de la familia, reconoce dos elementos básicos de ella o dos formas básicas de esa comunidad: primero, la relación que existe entre el hombre y la mujer, y segundo, la relación que se da entre amo y esclavo. Estas relaciones son básicas porque de la unión de ambas nace la familia.

Aristóteles entendía que estas relaciones (hombre-mujer, amo-esclavo) se producen en vista de cierta necesidad común entre los seres que las conforman. La primera diferencia entre estas dos relaciones radica precisamente de la necesidad que da origen a cada una de ellas. En ambos casos actúa una necesidad de la naturaleza, pero en cada caso la necesidad es distinta. La relación entre el hombre y la mujer surge de la necesidad de dejar tras de sí otro ser que les sea semejante, o dicho de otra manera, la tendencia de producir otro ser semejante es lo que da origen a esta unión. En cambio, la relación entre el amo y el esclavo nace de la necesidad natural de la propia conservación, que es eficaz en cada uno de ellos. Aristóteles, al hablar de la unión entre el hombre y la mujer en la *Política*, no se detiene en las diferencias previstas por la naturaleza entre ellos. Quizás no las menciona porque la cuestión así como era tratada no lo requería. Sin embargo, el estagirita se detiene a analizar las diferencias entre el amo y el esclavo, para justificar la esclavitud como algo natural y refutar la tesis antinatural del esclavismo.

⁹ *Ibid.*, I-2, 1252a24-26.

3. LA TESIS NATURAL DE LA ESCLAVITUD

Aristóteles considera que la unión amo-esclavo es natural porque ciertamente el que tiene la inteligencia previsoras es amo, mientras que el que tiene un cuerpo capaz de ejecutar lo previsto es esclavo por naturaleza: “En efecto, el que es capaz de prever con la mente es naturalmente jefe y señor por naturaleza, y el que puede ejecutar con su cuerpo esas previsiones es súbdito y esclavo por naturaleza; por eso el señor y el esclavo tienen los mismos intereses”¹⁰. Ahora bien, el estagirita introduce la cuestión de la esclavitud a partir del análisis de la familia, pues la esclavitud que justifica es de necesidad doméstica.

El estagirita, en su análisis de la relación amo-esclavo, se enfrenta a dos opiniones que no acepta: la primera es la de aquellos que consideran que hay una ciencia (*epistême*) que abarca por igual el dominio del amo, la autoridad del jefe de familia, del rey y el hombre de Estado. La segunda opinión es la de aquellos que piensan que el dominio del amo es contra la naturaleza. Según esta opinión, un hombre es esclavo por la ley o por la convención, pues por naturaleza los hombres no son diferentes y por tanto, el dominio del amo no es justo, sino violento¹¹.

Aristóteles refuta ambas opiniones a partir de una sola argumentación. Para esa refutación, el estagirita da por admitido lo siguiente: 1). La propiedad es una parte de la familia; 2). El arte de adquirirla es parte de la administración familiar, pues si no se tienen las cosas indispensables es imposible tanto vivir como vivir bien; 3). Para realizar cada tipo de actividad es necesario contar con el instrumento adecuado. Existen dos clases de instrumentos: los inanimados y los animados. Aristóteles ilustra esa distinción con el siguiente ejemplo: “El timón del piloto es inanimado, el vigía animado (pues el subordinado hace las veces de instrumento en las artes)”¹². Para nosotros puede llegar a ser confuso el hecho de que Aristóteles considerará al vigía como un instrumento. Sin embargo, el estagirita introduce una nueva distinción: “Los que se suelen llamar instrumentos lo son de producción, mientras que las posesiones son instrumentos de acción; la lanzadera produce algo aparte de su funcionamiento; el vestido y el lecho, únicamente su uso”¹³.

¹⁰ *Ibid.*, I-2, 1252a32-35.

¹¹ *Ibid.*, I-3, 1253b21-22.

¹² *Ibid.*, I-4, 1253b31-33.

¹³ *Ibid.*, I-4, 1254a1-5.

Los que en todo caso son llamados instrumentos son los que se emplean en la producción, es decir, son aquellos utensilios que se usan para obtener un producto distinto de la actividad productiva (*poiesis*) y que perdura más allá de ella, por ejemplo, la lanzadera es un instrumento porque produce algo distinto a su actividad, esto es, el tejido. En cambio, las posesiones son instrumentos de otro tipo; son instrumentos prácticos que forman parte de la acción (*prâxis*), pues la actividad no acaba en un producto exterior a ella misma. El vestido, la cama y el esclavo son ejemplos de estas posesiones.

Aristóteles considera que “la vida es acción, es decir, la vida es una actividad inmanente (*prâxis*) y no una producción (*poiesis*), y por ello el esclavo es un asistente que ejecuta todo lo que tiene que ver con la acción”¹⁴. Ahora bien, cuando se habla de un objeto propio, se habla de un objeto que hace parte de uno mismo, entonces, el esclavo no es solamente esclavo del amo, sino que es totalmente parte del amo. Veamos a continuación el siguiente pasaje:

De la posesión se habla en el mismo sentido que de la parte: la parte no sólo es parte de otra cosa, sino que pertenece totalmente a ésta, y lo mismo la posesión. Por eso el amo no es del esclavo otra cosa que amo, pero no le pertenece, mientras que el esclavo no sólo es esclavo del amo, sino que le pertenece por completo¹⁵.

La tesis de Aristóteles es muy interesante. El esclavo es propiedad por entero del amo, al igual que su ropa, sus zapatos, su casa, sus demás bienes, etc. Pero esta relación amo-esclavo es asimétrica: el amo con respecto al esclavo tan sólo es amo, no le pertenece para nada a este último. Todas estas disquisiciones conllevan a el estagirita a la siguiente conclusión: “El que por naturaleza no pertenece a sí mismo, sino a otro, siendo hombre, ése es naturalmente esclavo; es hombre de otro el que, siendo hombre, es una posesión, y la posesión es un instrumento activo e independiente”¹⁶.

En el capítulo V de la *Política*, Aristóteles formula una serie de preguntas con las que despliega la tesis antinatural de la esclavitud: “¿existen esclavos por naturaleza?, ¿para alguien es mejor o es justo ser esclavo?, ¿es antinatural todo tipo de esclavitud?”. Para responder estas preguntas es

¹⁴ *Ibid.*, I-4, 1254a7-9.

¹⁵ *Ibid.*, I-4, 1254a10-14.

¹⁶ *Ibid.*, I-4, 1254a15-17.

importante recordar el principio del teleologismo aristotélico. Ese principio es la doctrina de la existencia de un *orden jerárquico* en la naturaleza, en el hombre y en la comunidad política. En ese orden jerárquico cada ente debe cumplir con una función específica. Por eso, para Aristóteles es tan evidente que “unos hombres nacieron para mandar y otros para obedecer”: “Regir y ser regidos no sólo son cosas necesarias sino convenientes, y ya desde el nacimiento unos seres están destinados a ser regidos y otros a regir”¹⁷.

Ahora bien, para el estagirita el hombre consta “en primer lugar de alma y cuerpo, de los cuales el alma es por naturaleza el elemento rector y el cuerpo el regido”¹⁸. Aristóteles considera que hay que observar lo natural en los hombres que se mantienen fieles a su naturaleza, es decir, en aquellos hombres donde el alma gobierna el cuerpo. Por su puesto, hay hombres que no encajan en esta percepción del filósofo: los hombres de condición perversa, en los cuales el cuerpo parece muchas veces regir el alma por su condición mala y antinatural. Dejando a un lado a los hombres perversos, Aristóteles agrega lo siguiente:

Decimos, pues, que el imperio despótico y el político pueden observarse primero en el ser vivo, ya que el alma ejerce sobre el cuerpo un imperio despótico, y la inteligencia un imperio político o regio sobre el apetito, en ellos resulta manifiesto que es conforme a la naturaleza y conviene que el cuerpo sea regido por el alma, y la parte afectiva por la inteligencia y la parte dotada de razón, mientras que la igualdad entre estas partes o la relación inversa son perjudiciales para todas¹⁹.

Como podemos ver, en el hombre se pueden observar dos especies de autoridad, la despótica (la del amo) y la política: el alma manda al cuerpo con autoridad de amo, el intelecto manda la parte afectiva con autoridad política. Mientras las cosas funcionan de esta manera, todo es bueno para el cuerpo y la parte afectiva. De esa relación entre alma-cuerpo, la atención de Aristóteles se desplaza hacia otra dirección: los animales domésticos están sometidos al hombre, y para ellos es mejor vivir sometidos a los hombres porque así consiguen su seguridad. Asimismo, tratándose de la relación entre varón y hembra, el primero es superior y la segunda inferior por naturaleza.

¹⁷ *Ibid.*, I-5, 1254a21-23.

¹⁸ *Ibid.*, I-5, 1254a35-37.

¹⁹ *Ibid.*, I-5, 1254b4-10.

De lo anterior se sigue que son “esclavos por naturaleza todos aquellos que se diferencian de otros como se diferencia el alma del cuerpo y el hombre del animal”.

El esclavo es mera corporeidad si sólo es considerado por su actividad, es decir, por el uso que de él se hace. La diferencia entre animales domésticos y esclavos es mínima: tanto los unos como los otros son indispensables en los quehaceres domésticos, ya que ofrecen una ayuda corporal. El estagirita piensa que el esclavo por naturaleza es aquel que no es dueño de sí mismo y es participe del *λόγος* en la medida que lo percibe sin poseerlo: “Pues es naturalmente esclavo el que es capaz de ser de otro (y por eso es realmente de otro) y participa de la razón en medida suficiente para reconocerla pero sin poseerla, mientras que los demás animales no se dan cuenta de la razón, sino que obedecen a sus instintos”²⁰.

De esta manera, el hombre que posee un cuerpo que ejecuta los quehaceres domésticos y percibe el *λόγος* sin poseerlo es destinado por la naturaleza a la esclavitud. Pero podríamos formularnos las siguientes preguntas: ¿a qué tipo de *λόγος* se está refiriendo Aristóteles?, ¿en qué consiste esa percepción del *λόγος* sin poseerlo? Para responder estas preguntas debemos ir a la *Ética Nicomaquea*. En esta obra, el estagirita se propone establecer la naturaleza de la felicidad, que es el fin soberano de la vida humana. Para saber en qué consiste la felicidad, tenemos que examinar primero cuál es la *función* (*εργον*) propia del hombre, porque la *función* es la que determina la esencia de un ente. Aristóteles señala, por ejemplo, que: “Si el ojo fuera un animal, su alma sería la vista. Esta es, desde luego, la entidad definitoria del ojo”²¹. La vista es la función propia del ojo y por eso, es su forma o esencia. Asimismo, es necesario analizar las funciones del hombre, para encontrar la función que le es propia y determinar con ella su esencia. Al estagirita no le resulta difícil demostrar que el hombre es el único ente que posee una facultad racional y puede hacer uso de ella. Por tanto, la función propia del hombre será una actividad (*enérgeia*) de su alma de acuerdo a la razón (*λόγος*).

Ahora bien, Aristóteles considera que el alma está dividida en dos partes, en una parte racional y en una parte irracional. Por un lado, la parte racional está dividida, a su vez, en dos partes, en una parte que aprehende las cosas

²⁰ *Ibid.*, I-5, 1254b22-25.

²¹ ARISTÓTELES. *Acerca del Alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, editorial Gredos, Madrid, 1983, II-2, 412b20.

necesarias o los *primeros principios* de la metafísica y, en otra parte que versa sobre hechos contingentes y delibera acerca de los medios que conducen al fin. Por otro lado, la parte irracional está dividida también en dos partes: hay una parte que participa de alguna manera de la razón y corresponde al deseo en cuanto *boulesis* que es penetrado por el *lóγος*. Mientras que hay otra parte del alma irracional que no obedece a la razón y, corresponde a la *epithymia* o pasiones incontrolables que se oponen y resisten a los dictados de la razón.

Si nos preguntamos ¿qué tipo de razón actúa en la vida moral y en la vida política?, podríamos decir que la parte racional que aprehende los *primeros principios* de la metafísica no actúa en la vida moral, porque esta parte aprehende cosas necesarias mientras que la actividad moral y política versa sobre hechos contingentes. En cambio, la parte racional deliberativa sí actúa en la vida política porque no legisla sobre aquello que es ella misma, sino sobre aquello que es diferente a ella, es decir, la parte racional deliberativa legisla la parte irracional que escucha y obedece a la razón.

Teniendo en cuenta lo anterior, el esclavo es aquel que reconoce la parte racional deliberativa, más no la posee; es un ser que posee una racionalidad elemental, incapaz de tener autonomía en sus decisiones. En el capítulo XIII de la *Política*, Aristóteles llegará a afirmar que “el esclavo carece totalmente de facultad deliberativa”²² y por tanto, el esclavo no necesita mucha virtud, pues tiene la que su amo (en cuanto hombre excelente) causa en él. El estagirita piensa que la naturaleza misma es quien hace que se diferencien los cuerpos de los libres y los de los esclavos. Los cuerpos de los esclavos tienen la fuerza requerida para realizar los trabajos serviles. En cambio, los cuerpos de los hombres libres no son aptos para estas cosas y tienen una estatura erguida que se requiere para la vida política, que se divide en ejercicios que preparan para la guerra y actividades de las épocas de paz. Sin embargo, Aristóteles considera que hay algunas excepciones: hay algunos esclavos que tienen cuerpos de hombres libres; otros que poseen el alma. Pero estas excepciones no representan una objeción para la tesis natural de la esclavitud.

La aprobación que Aristóteles da sobre la esclavitud presenta una serie de dificultades: primero, la distinción entre el hombre libre por naturaleza y el esclavo por naturaleza no es siempre clara. El hijo de un esclavo por naturaleza no es siempre esclavo por naturaleza. Segundo, no es tampoco

²² ARISTÓTELES, *Política*, *cit.*, I-13, 1260a12.

claro el concepto de naturaleza que el estagirita utiliza cuando habla de la esclavitud. En la *Política*, Aristóteles considera que la naturaleza es “lo que cada cosa es una vez acabada su generación”²³ y agrega que “todas las cosas se definen por su función y sus facultades”²⁴. Una posible solución a este problema sería concebir la naturaleza como “un principio y una causa de movimiento y de reposo para la cosa en la cual reside inmediatamente por sí y no por accidente”²⁵. Si relacionamos esta definición de la naturaleza de la *Física* con la definición que se encuentra en la *Política*, obtendríamos la siguiente definición: la naturaleza de una cosa es lo que hace que la cosa posea una esencia o una función y, por consiguiente, un principio de movimiento o un «llegar a ser» que le es propio²⁶.

Ahora bien, para saber en qué consiste la *naturaleza* del hombre tenemos que examinar cuál es su *función*, porque la *función* es la que determina la esencia de un ente. El estagirita pone de manifiesto que el hombre es el único ente que posee una facultad racional y, por tanto, la función propia del hombre será una actividad del alma de acuerdo a la razón. Esa actividad del alma tiene como fin la felicidad, que implica el ejercicio constante de la razón durante toda la existencia del hombre. En la vida moral, la felicidad es el principio que pone en movimiento al deseo y a la parte racional deliberativa, ya que, la actividad moral tiene su origen en el deseo racional del hombre de ser feliz. Pero el deseo por sí sólo no mueve nada, ni tampoco el intelecto práctico por sí sólo. En realidad lo que pone en movimiento al deseo y al intelecto práctico en la acción moral es la felicidad, que es el fin o primer principio del obrar²⁷.

²³ *Ibid.*, I-2, 1253a3-5.

²⁴ *Ibid.*, I-2, 1253a25-26.

²⁵ *Phys.*, II, 1, 192b20.

²⁶ Véase nota de pie de página número 5.

²⁷ Véase *Acerca del Alma*, *cit.*, III-10, 433a15-30. “Así pues, uno y otro –es decir, intelecto y deseo– son principio del movimiento local; pero se trata en este caso del intelecto práctico, es decir, aquel que razona con vistas a un fin; es su finalidad en lo que se diferencia del teórico. Todo deseo tiene también un fin y el objeto deseado constituye en sí mismo el principio del intelecto práctico, mientras que la conclusión del razonamiento constituye el principio de la conducta... El principio motor es, por tanto, único: el objeto deseable. Y es que si los principios que mueven son dos, intelecto y deseo, será que mueven en virtud de una forma común. Ahora bien, la observación muestra que el intelecto no mueve sin deseo: la volición es, desde luego, un tipo de deseo y cuando uno se mueve en virtud del razonamiento es que se mueve en virtud de una volición. El deseo, por su parte, puede mover contraviniendo el razonamiento ya que el apetito es un tipo de deseo. Por lo demás, el intelecto acierta siempre, mientras

La felicidad consiste en una cierta actividad del alma de acuerdo a la función propia del hombre. Esa actividad del alma debe ser conforme a la virtud, que es un modo de ser del hombre por el cual éste se hace bueno y realiza bien su propia función. Pero en el mundo aristotélico hay un *orden jerárquico* en la naturaleza, en el hombre y en la comunidad política. En el caso del hombre, la virtud tiene grados y en cada hombre en particular es la que corresponda a su función; por tanto, el esclavo al carecer de facultad deliberativa, tiene la disposición natural de realizar quehaceres domésticos y al carecer de facultad deliberativa no necesita mucha virtud porque posee la que su amo causa en él.

4. ¿PARA ALGUNOS HOMBRES ES JUSTA LA ESCLAVITUD?

Aristóteles considera que ciertos hombres son por naturaleza libres y otros esclavos. Pero también se puede sostener la tesis contraria: “No es difícil ver que los que sostienen la tesis contraria también tienen razón, en cierto modo; porque las palabras esclavitud y esclavo tienen dos sentidos: hay también, en efecto, esclavitud y esclavos en virtud de una ley, y esta ley es una convención según la cual lo cogido en la guerra es de los vencedores”²⁸. En la antigua Grecia, gran parte de la esclavitud se fundaba solamente en la conquista, y una esclavitud de ese género es naturalmente detestable. Para algunos entendidos en leyes era cosa tremenda que el hombre más violento y superior en fuerza hiciera de su víctima un esclavo o vasallo. Para Aristóteles, la causa de esta controversia y lo que produce la coincidencia parcial de los argumentos es que “el hombre virtuoso, cuando ha conseguido recursos, tiene la máxima capacidad de imperar por la fuerza, y el vencedor sobresale siempre por algo bueno, de modo que parece que sin virtud no hay fuerza, y la controversia se reduce a una cuestión de justicia. Por esta razón, unos opinan que la justicia estriba en la benevolencia, y otros que la justicia está precisamente en que mande el más fuerte”²⁹.

que el deseo y la imaginación pueden acertar o no acertar. Por consiguiente, lo que causa el movimiento es siempre el objeto deseable que, a su vez, es lo bueno o lo que se presenta como bueno. Pero no cualquier objeto bueno, sino el bien realizable en la acción”.

²⁸ ARISTÓTELES, *Política*, cit., I-6, 1255a5-8

²⁹ *Ibid.*, I-6, 1255a13-17.

El estagirita se plantea el siguiente problema: ¿Es justa o injusta la esclavitud que resulta de una guerra? Quienes piensan que la esclavitud que resulta de una guerra es justa, titubean cuando se produce una guerra cuya causa no es justa, y cuando se justifica la esclavitud de personas bien nacidas o helenas.³⁰ Desde esta perspectiva, la esclavitud por simple derecho de conquista no puede ser aprobada. Una potencia superior no significa siempre una excelencia superior. Además, un griego no debe en ningún caso esclavizar a otro griego:

Por eso los griegos no quieren llamarse a sí mismos esclavos, sino a los bárbaros, y cuando dicen esto no pretenden hablar de otra cosa que del esclavo por naturaleza, como dijimos desde el principio; en efecto, es forzoso reconocer que unos son esclavos en todas partes y otros no lo son en ninguna³¹.

En cambio, la esclavitud por naturaleza si parece justa y conveniente, porque el esclavo por naturaleza posee la disposición natural para realizar los quehaceres domésticos, y busca satisfacer la necesidad natural de la propia conservación: “Es, pues, manifiesto que unos son libres y otros esclavos por naturaleza, y que para estos últimos la esclavitud es conveniente y justa”³². Aristóteles piensa que, en la esclavitud producto de la convención la relación amo-esclavo puede llegar a ser violenta, mientras que en «la esclavitud por naturaleza» el amo y el esclavo poseen intereses comunes y amistad recíproca:

Es evidente, pues, que hay cierto motivo para la controversia y que hay esclavos y libres que no lo son por naturaleza, y también que en algunos hombres su condición de esclavos o libres está bien definida, y entonces es conveniente para el uno ser esclavo y para el otro dominar, y es justo, y uno debe ser regido y otro regir según su disposición natural y, por tanto, también dominar. Pero el hacerlo mal es perjudicial para ambos, pues la parte y el todo, el cuerpo y el alma tienen los mismos intereses, y el esclavo es una parte del amo, una especie de parte animada separada de su cuerpo. Por eso el amo y el esclavo que por naturaleza merecen serlo tienen intereses comunes

³⁰ *Ibid.*, I-6, 1255a23-30.

³¹ *Ibid.*, I-6, 1255a29-33.

³² *Ibid.*, I-6, 1255b5-15.

y amistad recíproca, y cuando no es éste el caso, sino que son amo y esclavo por convención y violencia, sucede lo contrario³³.

En conclusión, no es sorprendente que Aristóteles considere la esclavitud doméstica como algo familiar que formaba parte de la vida cotidiana griega. Sin embargo, lo que no se puede aprobar es su división de los seres humanos, desde la perspectiva de las virtudes morales e intelectuales, en hombres libres y esclavos. Esa clasificación determina un sistema de subordinación. En ese sistema, el esclavo es inferior al ciudadano o al hombre libre, porque el esclavo por naturaleza es un “instrumento viviente” que posee una racionalidad elemental, incapaz de tener autonomía en sus decisiones. A pesar de esa desigualdad, el amo y el esclavo que por naturaleza merecen serlo tienen intereses comunes y amistad recíproca. El estagirita admite que “aunque el esclavo en tanto esclavo no puede ser amigo de su amo, como hombre puede serlo”³⁴. No estoy de acuerdo que la naturaleza del esclavo sea dividida de esa manera. Su existencia como hombre es incompatible con su esencia de mero “instrumento viviente”.

³³ *Ibid.*, I-5, 1254b39-1255a2.

³⁴ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea - Ética Eudemia*. Editorial Gredos, Madrid, 1988, VIII-11, 1161b5.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES.

Acerca del Alma. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, editorial Gredos, Madrid, 1983.

Ética Nicomaquea - Ética Eudemia. Editorial Gredos, Madrid, 1988.

Metafísica. Edición trilingüe por Valentín García Yebra, editorial Gredos, Madrid, 1982.

Política. Edición Bilingüe y Traducción de Julián Marías y María Araujo, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.

JAEGER, W.

Aristóteles. Fondo de Cultura Económica, México, 2004.

FERRATER MORA, J.

Diccionario de Filosofía. Editorial Ariel, Barcelona, 2004.

MARGOT, J P.

Estudios Cartesianos. Universidad Autónoma de México, México, 2003.