

ESCLAVOS POR NATURALEZA¹ ARISTÓTELES, *POLÍTICA I*

Lelio Fernández

En su testamento, escrito no mucho tiempo antes de su muerte, Aristóteles incluye estas disposiciones sobre algunos de sus esclavos:

Cuando mi hija sea dada en matrimonio, se dará libertad a Ticón y, junto con él, a Filón y a Olimpio y su pequeño hijo. No será vendido ninguno de los muchachos² que estuvieron a mi servicio, sino que se les dará ocupación y, cuando tengan la edad, se los liberará en recompensa (*Diógenes Laercio*, V, 15).

En recompensa, por sus merecimientos (*kat' axían*). ¿Cómo concuerda esta voluntad última del filósofo con su afirmación, en la *Política*, de que hay hombres a quienes conviene la esclavitud porque son esclavos por naturaleza? Si a esos servidores suyos la esclavitud les convenía, liberarlos no podía ser una recompensa; si eran esclavos por naturaleza, no podían merecer la libertad.

Me propongo hacer una lectura de los pasajes del libro primero de la *Política* en los que su autor se dedica a mostrar el carácter natural y necesario de la esclavitud. Una lectura que, en primer lugar, hará aparecer en estas páginas esos pasajes, algunas veces al pie de la letra o casi (aunque por lo común sin el recurso de las comillas porque la frecuencia las

1. Estas páginas son parte de un trabajo más amplio sobre dignidad y solidaridad entre los griegos.

2. «Muchacho» (*paidós*) se decía habitualmente del esclavo, así como entre nosotros la empleada doméstica es llamada «muchacha».

haría más molestas que útiles), alguna que otra vez en traducción libre y un tanto glosada. El modo de referirlos hará que esos textos aparezcan como de quién son (unas pocas veces las comillas serán imprescindibles).³ Es una lectura que tiene la intención de hacer notar las cosas que hicieron que la mirada de Aristóteles sobre sí mismo en relación con los esclavos (los suyos y los otros) no pudiera ser distinta de lo que fue, no pudiera cambiar. Por supuesto, el filósofo era hijo de su tiempo, participaba de la sensibilidad general de la época acerca de instituciones y costumbres que eran básicas y a nadie causaba horror la institución misma de la esclavitud, aunque cualquiera podía horrorizarse ante la posibilidad nada infrecuente de caer en ella al final de una guerra o en el curso de un viaje (no por nada el testamento, con cuyo recuerdo comenzamos, nos hace saber de dos piadosos exvotos, de casi un metro setenta cada uno, prometidos para el caso de que una persona querida regresara sana y salva de un viaje).⁴ Pero Aristóteles no sólo convivió con esa institución como quien convive con cosas naturalizadas en cierto modo por las

3. Hago la lectura en *ARISTOTE, Politique*, texto establecido y traducido por Jean Aubonnet, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1968, T. I. Modifico la traducción de Aubonnet en algunos lugares en los que me parece justificado hacerlo. He confrontado estas ediciones en castellano: Aristóteles de Estagira, *Politeia (La Política)*, prólogo, versión directa del original griego y notas por Manuel Briceño Jáuregui; estudio preliminar e introducciones por Ignacio Restrepo Abondano, Bogotá, Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, 1989; Aristóteles, *Política*, traducción, prólogo y notas de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Madrid, Alianza Editorial, 1993; Aristóteles, *La Política*, edición de Julio Pallí Bonet, Barcelona, Bruguera, 1981. Para la *Ética a Nicómaco* he recurrido a *Aristote. L'Éthique à Nicomaque*, introducción, traducción y comentario por R.A. Gauthier y J. Y. Jolif, Louvain-Paris, Béatrice Nauwelaerts, 1970, 2a. ed., 4 vols. (lo mencionaré en adelante como Gauthier-Jolif); *The Nicomachean Ethics of Aristotle*, traducción e introducción por sir David Ross, London, Oxford University Press, 1969 (en adelante: Ross); *Aristóteles, Ética a Nicómaco*, edición bilingüe y traducción por María Araújo y Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985; *Aristoteles, Nikomachische Ethik*, traducción e introducción por Franz Dirlmeier, Frankfurt, Fischer Bücherei, 1957 (en adelante: Dirlmeier).

4. Véase, en este mismo número de *Praxis Filosófica*, la traducción del testamento hecha por el prof. François Gagin.

necesidades y por las costumbres. Se dedicó a reflexionar sobre ella y a justificarla con argumentación enérgica. Además, las cosas que no dejaron que su mirada cambiara perduran en nosotros, diversamente matizadas, como ingredientes de la condición humana, como fermentos de alienación y de violencia. Leer a Aristóteles en esas páginas puede ser un modo de leernos a nosotros mismos en un texto desde cuya lejanía nos llega, en la voz del autor, algo así como la dedicatoria de Baudelaire: ¡A ti, *hypocrite lecteur, -mon semblable, -mon frère!* No pienso que la lectura deba despertar necesariamente una «indignación retroactiva» (expresión que leí atribuida a Pierre Bourdieu). Creo que conviene hacerla como quien lee algún escrito muy viejo con la intención de comprender mejor la expresión «naturaleza humana» y hasta de justificarla. Por supuesto, no se trata de sacar moralejas.

En el curso de la lectura se verá cómo la «justificación» aristotélica no abarca sino una forma de esclavitud, la que le es más cercana. En relación con eso es posible ver mejor la ambivalencia de la cláusula testamentaria de Aristóteles: por una parte, no hay incoherencia entre ella y la doctrina de su autor sobre la cuestión; por otra parte, ella contiene algo que el amo de esos «muchachos» no pudo ver y que habría necesitado ver para reconocer la humanidad del esclavo (y la propia), sin las restricciones que su sensibilidad le impuso y que sus teorías reafirmaron.

* * *

Aristóteles se dedicó a estudiar la cuestión de la esclavitud en el libro primero de su *Política*. No se encuentra un tratamiento tan detenido como ése en ninguna de las obras que nos quedan de otros autores de la antigüedad griega; tampoco quedan referencias que indiquen que en esa época alguien lo haya estudiado con cierta extensión en páginas perdidas para nosotros.⁵ Si atendemos a lo que aparece de inmediato en la

5. «Por lo que sabemos -escribe M. I. Finley-, (Aristóteles) nos dio no sólo el primero, sino también el último análisis sistemático y formal sobre el tema» (*Esclavitud*

lectura del texto, hay que decir que el autor le dedicó tanto cuidado porque así lo exigía su modo personal de examinar cuestiones como las dos que expuso en ese lugar: la naturaleza de la *polis* y la administración de la familia (*oikonomía*). Pero de la lectura también se concluye que la relativa minuciosidad se debe, en no escasa medida, al interés por refutar una opinión que al filósofo le resultaba molesta.

El modo o método de proceder comprendía dos aspectos: 1) tener en cuenta las opiniones que existían sobre la cuestión -por lo menos las más notables-, y discutir las si era el caso; 2) disolver lo estudiado hasta aislar sus elementos primeros y ver el desarrollo natural de cada uno de ellos desde su inicio. Una de las opiniones que se relacionaban con el tema era un modo de concebir toda autoridad o dominio (también el del amo sobre el esclavo); otra opinión sostenía el carácter antinatural de la esclavitud (ésta era la opinión molesta). Y la esclavitud era uno de los elementos primeros que su análisis de la sociedad aislaba.

Antes de entrar en el detalle del texto, conviene recordar algunos datos. El término *polis* es usado por Aristóteles en diferentes sentidos. Los dos más importantes parecen ser éstos: 1) *polis* como *koinonía*, es decir, como comunidad de hombres que vive en un mismo sitio, en condiciones determinadas; 2) *polis* como organización estatal, como constitución política. Lo que se estudia en el inicio del libro primero de la *Política* es la naturaleza de la *polis* en el primero de esos dos sentidos.⁶ La *polis*, considerada por Aristóteles como realidad natural, es disuelta en sus elementos constitutivos: las diferentes relaciones humanas estables que nacen de la necesidad de satisfacer tendencias hacia bienes básicos distintos. Cada una de esas relaciones es también una *koinonía*. Es bueno tener presente que hay que traducir a veces el término *koinonía*

antigua e ideología moderna, Barcelona, Edit. Crítica, 1982, p. 157).

6. Véase Paul Moreaux, en la discusión a la ponencia de Rudolf Stark, «Der Gesamtaufbau der aristotelischen Politik», en *Entretiens sur l'Antiquité classique*, Tome IX, *La «politique» d'Aristote*, Vandoeuvres - Genève, Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique, 1965, pp. 42-43 (en adelante mencionaré este volumen así: FH).

como «asociación», pero que con frecuencia se lo debe traducir como «comunidad», aunque eso se preste a confusión por las connotaciones que para nosotros tiene esta palabra. Para no confundirnos basta con tener en cuenta que para el autor de la *Política* -y él no era excepción- lo designado por «*koinonía*» no implicaba en todo caso el reconocimiento necesario de una dignidad igual entre sus miembros. Suponía cierta relación de semejanza, es decir, la existencia de algo común en todos los participantes (una tendencia, una necesidad, un interés), pero también, y sobre todo, suponía diferencias que exigían una relación de autoridad (o de dominio) y subordinación entre ellos.

En la consideración de la *polis* había, según el filósofo, cosas que eran evidentes y algo muy importante que, en cambio, necesitaba ser mostrado. Resulta claro que, por lo menos en estos textos, lo evidente de por sí, lo manifiesto (*dêlon*) era algo sostenido por las opiniones comunes o por las más prestigiosas y admitido a la vez por Aristóteles; en cambio, lo que había que mostrar o demostrar era algo muy propio de la concepción aristotélica de la *polis*; precisamente, de la concepción de la autoridad y la subordinación.

1. LA COMUNIDAD DE AMO Y ESCLAVO EN LA FORMACIÓN DE LA FAMILIA

[*Cap. I-II: 1252 a 1-26*] Tres son las cosas que se hacen visibles de por sí: que toda *polis* es una especie de comunidad, una síntesis de elementos (III, 13, 1276 b 6) y no una mezcla indiferenciada; que toda comunidad nace de la necesidad de alcanzar determinado bien; y en la coincidente claridad de esas dos evidencias resulta a la vez evidente que la *polis* o comunidad política (*koinonía politikē*) es la comunidad soberana (*kyriotate*), es decir, la que se autoriza a sí misma de la manera más plena porque es la que tiende al supremo entre todos los bienes - el buen vivir (*tò eû zên*)- y porque es la única que lo hace alcanzable. Por eso contiene a todas las otras comunidades.

Lo que necesita ser mostrado, en cambio, es la diversidad de naturaleza que la autoridad y la subordinación tienen en esa comunidad

y en las partes que la componen. Que era necesario mostrarla resultaba de la existencia de opiniones dominantes que Aristóteles se sentía obligado a refutar. No se expresan como es debido -dice Aristóteles- quienes presumen que hombre de Estado (*politikós*), rey, jefe de familia y amo de esclavos (*despotes*) son lo mismo, es decir, que ejercen un poder de naturaleza idéntica. Entre quienes presumían tal cosa había que contar a Sócrates y a Platón. Ésta era la primera opinión que había que considerar y que hacía necesario ocuparse de la esclavitud.

La diferencia entre el rey y el hombre de Estado no está sólo en que el primero gobierna por sí mismo y el otro gobierna de acuerdo con normas de la disciplina o ciencia (*epistême*) que se ocupa de lo político, (normas que, entre otras cosas, establecen relevos periódicos de gobernantes). La diferencia más decisiva está en que el rey ejerce el poder sobre hombres tenidos como inferiores a él, mientras que el otro lo ejerce sobre hombres que le son iguales: son libres; pueden acceder a ese mismo poder. Y la diferencia entre estos dos, el jefe de familia y el amo de esclavos, no está sólo en el distinto número de aquéllos sobre los que cada uno tiene autoridad. Las verdaderas diferencias entre ellos aparecen sólo cuando se procede a la «observación de cómo las cosas se desarrollan desde su origen» (1252 a 24-26), es decir, cuando se aplica el método analítico-genético que ha de usarse en el tratamiento de las cuestiones políticas y éticas.

[Cap. II: 1252 a 26-1252b 12] Este método exige que Aristóteles disuelva ese elemento compuesto de la *polis* que es la *oikía*, es decir, la familia o casa (entendidos estos términos en el sentido que ese análisis nos muestra, tan distinto al que tienen hoy para nosotros). El análisis aísla dos elementos iniciales de la familia como formas básicas de comunidad: la relación que existe entre el varón y la hembra y la que se da entre el amo y el esclavo. Son básicas porque de la unión de las dos, y sólo de esa unión, nace la familia. Aristóteles lo confirma con un verso de Hesíodo:

primero la casa, la mujer y el buey de labranza

En la cita no aparece ningún esclavo y el filósofo explica enseguida: «en efecto, el buey es para los pobres como un siervo» (1252 b 9-11). Esto llama la atención cuando se recuerda que el verso de Hesíodo -del

libro segundo de *Los trabajos y los días*- continúa así: «y una servidora soltera que siga a tus bueyes». Recordar a Hesíodo, poeta y antiguo, era un modo habitual de impregnar de venerabilidad el análisis. Citar un verso suyo que probablemente se había convertido en sentencia a lo largo de centenares de años era como contar con el asentimiento de la mayoría, también entre los notables, porque es común la inclinación a recibir con agrado una sentencia de alcance universal que coincide con algo de la experiencia individual (así lo enseña el mismo Aristóteles en el libro segundo de la *Retórica*, 1395 b). Que recurriera a la venerabilidad de la sentencia no sesgaba para nada su intención, que era la de persuadir a otros (tal vez a unos pocos) acerca de algo de lo que él estaba convencido. Que su memoria no registrara precisamente un esclavo en el verso de Hesíodo no constituía una dificultad, porque lo que le interesaba era indicar la coincidencia con perduración de siglos de una síntesis entre dos elementos de la familia: el vínculo matrimonial y la propiedad de un instrumento vivo de trabajo. Que no mencionara a la muchacha boyera podía deberse a que citaba el verso según lo recordaba la memoria sentenciosa de todos; si no fue así, pudo deberse a que allí ya estaba dicho lo que era imprescindible para poner casa.

Aristóteles entendía los dos elementos de la familia como formas de comunidad que pertenecían a lo que podemos llamar un mismo subconjunto: el de las relaciones de seres que se unen de a dos porque, en fuerza de cierta necesidad común a ambos, no pueden existir el uno sin el otro. La diferencia primera entre estas dos uniones procede 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. Hembra y varón se unen porque en cada uno de ellos, como en todos los otros seres vivientes, actúa la tendencia a dejar tras de sí otro ser que le sea semejante. Esta tendencia a producir el otro-semejante, y no una elección, es lo que da origen a la unión, aunque ésta no tenga en eso su único fin.⁷ Al amo y al esclavo los une, en cambio, la común tendencia

7. Véase *Ética a Nicómaco*, VIII, 14, 1162a, 19ss.: de la comunidad conyugal se espera también amistad, obtención de bienes necesarios para la vida y, en el mejor de los casos, el gozo que en la mujer y en el hombre produce por igual la excelencia humana que se realiza en su cónyuge. Se puede decir, entonces, que esa *koinonía* es

natural a la propia conservación, que es eficaz en cada uno de ellos.

Se puede glosar así, sin abuso, lo dicho hasta aquí por Aristóteles sobre estas dos uniones: en ambos casos opera la radical necesidad natural de la conservación. En el primero actúa como tendencia a la autoconservación *in imagine*, como si se tratara de un ardid de la naturaleza para conservar la especie y para satisfacer, a la vez, el anhelo individual de perdurar más allá de la muerte, por lo menos en la memoria y en rasgos y en gestos de hijos y nietos (la más común, módica y resignada de las formas de inmortalidad, no del todo indiscutible). En la unión del amo y el esclavo esa tendencia busca tan sólo la autoconservación inmediata de cada uno.

Al hablar de la unión del varón y la mujer en este pasaje de la *Política*, Aristóteles no mencionó las diferencias previstas por la naturaleza para que la tendencia a la generación no fuera vana. ¿Qué necesidad había, una vez pronunciadas las palabras reproducción, varón, hembra? (el ideal de engendrar hijos sólo entre mujeres -atribuido a algunas feministas radicales de nuestro tiempo- figuraba de alguna manera, aunque no precisamente como ideal, en viejos mitos de los que Platón se hizo eco; pero tanto esa ocurrencia como los portentos actuales o futuros de la genética eran ajenos a la biología de Aristóteles, a su imaginación y a sus complacencias). No mencionó las diferencias porque la cuestión así como era tratada no lo requería. Lo hizo en sus varias obras sobre cuestiones biológicas, escritas con otra finalidad. Por si eso no hubiese bastado, lo hizo en un sitio de tan empinada reflexión teórica como el libro X de la *Metafísica* (1058 a, 29ss.) donde cabía preguntarse por la naturaleza de esas diferencias.⁸ ¿Por qué tuvo que tratar aquí, en cambio, la diferencia entre el amo y el

producida sobre todo por una necesidad natural (que es un fin), pero que responde a otras necesidades y que culmina en un fin ético.

8. Para la cuestión de las diferencias entre varón y mujer según Aristóteles, ver Giulia Sissa, «Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual», en George Duby y Michelle Pierrot, *Historia de las mujeres*, vol. I. *La Antigüedad. Modelos femeninos*, Madrid, Taurus, 1993, traducc. castellana de Marco Aurelio Galmarini, pp. 73-111.

esclavo? Porque, contra la tesis que sostenía el carácter antinatural de la esclavitud, tenía que mostrar que las diferencias que ella conseguía acomunar la justificaban como hecho natural. Desde el principio de su exposición, entonces, Aristóteles apunta contra la opinión molesta mencionada al comienzo de estas páginas.

Por eso es que de entrada expuso así las diferencias: la unión amo-esclavo es natural porque ciertamente el que tiene inteligencia previsoras es jefe y amo por naturaleza; en cambio, el que tiene un cuerpo capaz de ejecutar lo previsto es súbdito y es esclavo por naturaleza (1252 a 31-34). La conclusión tranquila fue ésta: «por lo tanto, el amo y el esclavo coinciden interesadamente en lo mismo» (*taútò symphérei*). Aristóteles no ignoraba que tal coincidencia no tiene un anverso y un reverso idénticos: de la conservación de la vida del esclavo depende de manera directa que el amo conserve las dos cosas que le interesan a la vez: su propia vida y su condición de amo; el esclavo alcanza su interés único, que es el de la mera conservación de su vida, y lo alcanza sólo «por accidente» (*Política*, III, 6, 32-37). De todos modos, esta afirmación hecha aquí es una prueba de que, a lo largo de los años, Aristóteles ha estado reconsiderando lo de la esclavitud y en algo ha cambiado de opinión. En la *Ética a Eudemo* (I. VII, cap. 9), obra escrita probablemente antes de los cuarenta años, niega cualquier comunidad de intereses entre el amo y el esclavo y, por consiguiente, niega también que la relación entre ambos sea una *koinonía*. Y de amistad entre ellos, ni qué hablar, a no ser de manera muy figurada, porque «entre el amo y el esclavo hay la misma amistad que existe entre el arte y los instrumentos, y entre el alma y el cuerpo. Indudablemente, éstas no son precisamente amistades, ni esto es justicia, sino que es cierta cosa análoga...» (*ibíd.*, cap. 10).

El autor de la *Política* jamás habría creído en la existencia de una «pulsión de muerte» o en la lucidez de quienes hablan de la vida como lo hacen los libros de Cioran. Con toda su alma profesaba la convicción bastante generalizada de que todos los humanos tienden a conservar su propio ser porque «el propio existir es apetecible para cada uno» (*Et. Nic.*, IX, 1170 b, 6). Pensaba que el buen vivir es lo que todos y cada uno buscan, y que eso puede darse sólo en la comunidad; pero estaba

convencido de que en la comunidad también se busca simplemente el vivir, aunque sea mal, porque tal vez (suponía Aristóteles, con quien la vida no había sido mezquina) en el solo hecho de vivir se encuentra una porción de lo bello (*toû kaloû mórion*) con tal de que los males no sean excesivos: «es evidente que los más de entre los hombres, apegados a la vida, aguantan sufrimientos como si en ella hubiese alguna dicha y cierta dulzura natural» (*Pol.* III, 6, 25-27). Ahora bien, algunos tienen tal capacidad de ver la realidad presente y más allá de ella que no sólo se dan cuenta de que hay modos y modos de vivir (de eso se da cuenta cualquiera), sino que pueden prever estrategias para hacer que sean alcanzados y perduren los modos buenos y bellos; además, pueden prever modos mejores que los presentes y los ya conocidos y estrategias para conseguirlos. Otros, en cambio, no tienen esa capacidad de previsión; y no la tienen, supone Aristóteles, por naturaleza. Al no tenerla, no sólo no podrían vivir mejor, sino que ni siquiera podrían vivir por propia cuenta, porque la realidad es dura y destruye más fácilmente al que no puede precaverse. Resulta, por fortuna, que la indeliberada teleología de la naturaleza no es avara en recursos: a ella se debe que los primeros no tengan por lo general un cuerpo programado para producir los bienes que se necesitan para la vida sin más y para el vivir bien; los segundos, por lo general, sí. A eso hay que añadir que la producción de los recursos indispensables para la vida y la reiterada organización de lo cotidiano consumen las energías del hombre y casi todo su escaso tiempo; y por su parte, la acción de prever y la de decidir tras deliberación requieren holgura de tiempo y de energía. Estando así las cosas, ¿podrían no ser evidentes la necesidad natural de una comunidad entre previsores e incapaces de previsión y el interés de parte y parte por mantenerla? Tal vez esas cosas no fueran evidentes del todo, en sentido fuerte (cuando escribía la *Ética a Eudemo* no lo eran para su autor); pero una reflexión madura podía captarlas. De no darse de hecho esa comunidad, nadie podría alcanzar el buen vivir. Pero eso sería la frustración absoluta del fin de la naturaleza en los seres humanos y la naturaleza sólo puede experimentar frustraciones parciales y circunscritas (por muy amplias que puedan ser en realidad).

Convencido del carácter teleológico de la naturaleza, Aristóteles no creía sin embargo que ella estuviese orientada por un finalismo democrático. En esto último tenía razón, por supuesto: la sola naturaleza hace que el pez grande se coma al chico y que las águilas devoren corderos; la democracia no es el fruto espontáneo de la naturaleza, sino un resultado de costosos procesos civilizadores de los que la naturaleza humana es capaz, así como también es capaz de impedirlos o dañarlos. Pero el principio fundamental del teleologismo aristotélico es la doctrina de la existencia de un ordenamiento jerárquico en toda la naturaleza, también en el hombre, y ese principio domina la concepción de lo que debe ser toda comunidad buena.⁹ A eso se añade el convencimiento de que la naturaleza es una forjadora que, sin que medie deliberación alguna, jamás fabrica instrumentos de funciones múltiples (1252 b 1-4).

Por todo esto, la consideración de las diferencias que dan origen a esas dos uniones básicas le sirve a Aristóteles para formular de manera explícita lo que ya leía en la sentencia de Hesíodo: la mujer y el esclavo se distinguen por naturaleza porque cada uno de ellos es instrumento (*órganon*) distinto para una función o actividad distinta. Esta conclusión es un primer paso en la refutación de los teóricos que están en la mira de la crítica aristotélica: la diferencia alegada muestra que jefe de familia y amo no son la misma cosa, aunque se trate de un mismo individuo. Las comunidades que con él constituyen la mujer y el esclavo son distintas porque a necesidades distintas responden de un modo tal que resultan formas diferentes de mando.

Llegados a este punto, hay un aspecto sobre el que importa llamar la atención: Aristóteles introduce la cuestión de la esclavitud a partir del análisis de la *oikía* y nunca lo sacará de allí. La esclavitud que justifica es de necesidad doméstica.

9. Para una exposición concisa y clara de la teleología aristotélica véase Werner Jaeger, *Aristóteles*, México, FCE, 1984, pp. 83-84, 92-93, 437 ss., 527-529, y J.L. Ackrill, *Aristotle the Philosopher*, Oxford University Press, 1981, pp. 41-45, 51-54, 63-65, 132-134.

2. LAS DISTINTAS RELACIONES DE PODER Y SUMISIÓN EN LA COMUNIDAD DOMÉSTICA

[III: 1253 b 1- 22] Aristóteles da por establecidos en los dos capítulos anteriores los elementos que componen la *polis*. Ahora comienza a examinar la administración o regulación de la casa (*oikonomía*) y tiene que retomar su análisis. La familia completa está formada por esclavos y libres. Al descomponerla, además de la relación entre varón y mujer y de la relación entre amo y esclavo, aparecen dos elementos que no tenían por qué aparecer más arriba, cuando sólo eran buscados los que daban nacimiento a esa comunidad: en primer lugar, una tercera relación: entre progenitores e hijos; en segundo lugar, la adquisición de bienes. El analista va entonces derecho a lo que le interesa en las tres relaciones: de qué clase es cada una o, lo que para él aquí es lo mismo, cuál es la naturaleza del gobierno o mando que funciona en cada una de ellas. En un nuevo análisis de la relación entre el amo y el esclavo se propone dos cosas: tratar de comprender su debida función o debido uso (*anankaia jreía*) y alcanzar sobre ella un concepto mejor que los aceptados en ese momento. Aristóteles se enfrenta aquí con dos opiniones que no acepta: 1a.) para algunos, hay una ciencia o disciplina (*epistème*) única que abarca por igual el dominio del amo y la autoridad del jefe de familia, del rey y del hombre de Estado; 2a.) para otros, el dominio del amo es contra la naturaleza. Se trata de tesis que se oponen, puesto que la segunda hace del dominio del amo una realidad distinta de las otras formas de autoridad. Según esta tesis, sólo en fuerza de la ley, de las convenciones, un hombre es esclavo y otro es libre; por naturaleza ninguno es diferente; por lo tanto, este dominio no es justo, es violento (1253 b 21- 22). La primera opinión no es sino una consecuencia de la que sostenía la identidad de todas las formas de mando o de dominio. Las dos serán rechazadas a la vez con una sola argumentación.

[Cap. IV: 1253 b 23 - 1254 a 17] Para su refutación, Aristóteles da por admitidas tres cosas: que la propiedad es una parte de la familia, que el arte de adquirirla es parte de la administración familiar, que para realizar bien cada tipo de actividad hay que contar en cada caso con el

instrumento adecuado. Para la segunda, a pesar de que sea admitida sin más, el filósofo aporta entre paréntesis una razón: si no se tienen las cosas indispensables es imposible tanto vivir cuanto vivir bien. El contenido de este paréntesis, por trivial que parezca, será importante para toda la argumentación. Pero no es menos importante para ella que también se admita que existen dos clases fundamentales de instrumentos: los inanimados (*tà ápsyja*) y los animados (*tà émpsyja*). Para eso hay que sacar a flote la distinción con este ejemplo argumentador: para el piloto de la nave son imprescindibles el timón y el vigía, es decir, un instrumento inanimado y uno animado; en efecto, añade el autor, el subordinado aparece como instrumento para la actividad.

El ejemplo hace de «inducción retórica»¹⁰ para persuadir acerca de algo que no está demasiado claro o que a nadie se le ocurría pensar de esa manera. Es posible que tal inducción haya resultado un tanto sorprendente para quienes la escucharon en alguna de sus lecciones, que alguien la haya discutido o que el mismo Aristóteles la haya considerado insuficiente; lo cierto es que, un poco más adelante (1254 a 1-5) procederá a una distinción que parece tener el propósito de infundirle una fuerza que él mismo notaba que le hacía falta. Es muy improbable que el modo habitual de hablar de sus contemporáneos llamara «instrumento» a un vigía o a un peón del maestro de obra. Eso explica el hecho de que la distinción que introduce suene como una concesión razonable, hecha para sostener la incierta fuerza argumentativa del ejemplo: los que en todo caso (*oûn*) son llamados instrumentos son los que se emplean en la producción, es decir, los utensilios o herramientas que se usan para obtener un producto distinto de la actividad productiva misma (*poiésis*) y que perdura más allá de ella (por ejemplo, la lanzadera es un instrumento en el sentido habitual del término porque produce algo distinto de su actividad: la trama del tejido). En cambio, el objeto propio (*ktêma*)¹¹ es instrumento de otro tipo, es un instrumento práctico

10. Véase *Retórica*, 1356 b 5 ss.

11. *Ktêma* designa algo que conviene llamar «bien propio» u «objeto propio», es

(*praktikón*), es decir, forma parte de la acción (*praxis*), la actividad que de por sí no acaba en un producto exterior a ella misma. Ejemplos de objetos propios son el vestido, la cama y, precisamente, el esclavo.

La distinción entre una actividad transitiva, productora de objetos (zapatos, naves, poemas...) y una actividad inmanente -*poiesis* y *praxis*, respectivamente- es propia de Aristóteles y aparece en su *Ética a Nicómaco* (I cap. 1, 1094 a 1ss.; VI, cap. 4, 1140 a 5-6).¹² La distinción conduce aquí rápidamente a la conclusión que quiere alcanzar el escritor. Como último paso, llama la atención del lector hacia el modo de experimentar la pertenencia de ciertos objetos. Afirma que, como ambas actividades necesitan instrumentos y son específicamente distintas, los instrumentos tendrán que diferir como ellas difieren. Pero la vida es acción, añade, es actividad inmanente y no producción, y el esclavo es *asistente que ejecuta* (*hyperetes*) todo lo que tiene que ver con la acción. Ahora bien, dado que se habla de lo que es objeto propio como se habla de una parte de uno mismo (literalmente: «del objeto propio se habla como de la parte»), hay que decir que el esclavo no sólo es esclavo del amo, sino que es totalmente parte del amo.

La premisa es muy llamativa. Viene a decir de manera general lo equivalente a esto: «al igual que lo hace todo el mundo, yo hablo de mi ropa, de mi calzado, de mi cepillo de dientes y de mis anteojos como si fuesen partes de mí mismo; y hablo así porque esas cosas las siento así. Y las siento así por la función que cumplen. Eso no quiere decir que use palabras especiales, exclusivas, palabras que no usaría para referirme a otras cosas que también son mías, como mis tijeras de podar y mi computador, por ejemplo (que son, para hablar como lo hacía el autor de la *Política*, «instrumentos de producción»). Uso las mismas y pocas

decir, algo que a uno le pertenece y que uno usa en el sentido de la distinción aristotélica que estamos considerando; el término *ktêsis* se refiere a la «propiedad» entendida como el conjunto de los bienes.

12. Sobre esta distinción ver Gauthier-Jolif, Tomo II, 2, pp. 456-459.

inevitables palabras, adjetivos y pronombres posesivos; pero el cómo hablo es distinto porque hablo de cosas que están vinculadas conmigo como partes de mí mismo». La afirmación de Aristóteles, a pesar de su alcance universal y de su forma impersonal -«del objeto-propio (*ktêma*) se habla (*légetai*) como de la parte»-, expresa una experiencia subjetiva; tiene algo de confidencia por lo menos para los oídos actuales: al escribir ese renglón, ocho palabras, ese hombre está contando cómo hablaba él de Filón, de Olimpio, de Ticón; cómo los sentía tan indispensables como si fueran partes de sí mismo. Es probable que en la vivencia a la que se refiere haya realmente algo universal; lo hay (por lo menos en nuestra cultura) en la medida en que, al leer ese renglón y al reflexionar en lo que dice, Aristóteles nos resulta cercano: probablemente también él sentía un apego especial por un par de zapatos viejos o por una manta familiarizada con sus hombros; también él sentía que su ropa era sencillamente suya, que le pertenecía de modo distinto al de la pertenencia de los utensilios de su cocina o de los azadones de su jardín. Pero lo que sobre todo hace que sintamos que hay una confidencia en ese enunciado es algo que lleva en sí lo que, en definitiva, nos distancia de su autor. No tiene por qué extrañarnos su apego por unos asistentes que, a lo largo de años y en circunstancias diversas, acomodaban a su alrededor la vida para que él pudiera dedicarse del todo a la actividad que sentía incomparable (y cuyas estrategias, aunque no todos sus resultados, habrían de ser de interés tan duradero). Pero en la declaración misma de ese apego está lo que nos lo hace distante: pensaba que cada uno de esos asistentes era «por entero» (1254 a 13) propiedad suya y propiedad tan separable como para poder ser vendida, si era el caso. Por si fuera necesario, el filósofo aclara: no obstante el apego y los afectos, la relación es asimétrica: el amo es con respecto al esclavo tan sólo amo, no le pertenece para nada.

Todo esto hace saber cuál es la naturaleza y cuál es la capacidad del esclavo, dice Aristóteles; y concluye: «quien por naturaleza no es de sí mismo, sino que es hombre de otro, es esclavo por naturaleza: es hombre de otro quien, siendo hombre, es objeto propio (de alguien); el objeto propio es un instrumento de la acción y separable» (1254 a 14-17).

No puede pasar inadvertida la insistencia en la humanidad del esclavo. Sin embargo, no puede haber un texto que exprese más decididamente el dogma esclavista y es muy probable que no se pueda encontrar en toda la historia de la filosofía otro texto que suene más netamente opuesto a esa formulación kantiana del imperativo categórico conocida como el principio de la dignidad humana: Nunca uses la humanidad ni en ti ni en otros sólo como un medio, sino siempre al mismo tiempo como un fin. El hecho de poner juntos esos dos textos, de contraponerlos, ilumina una diferencia de percepción que puede ser expresada en pocas palabras así: Kant no tenía necesidad de demostrar ni de demostrarse que el hombre es en cierto modo un instrumento («un medio») para el hombre; sabía que lo es de mil inevitables maneras y suponía que todos lo sabían; pero quería mostrar que, aún así, un hombre nunca es sólo eso y, por lo tanto, nunca debe ser considerado y tratado «sólo como medio». El autor de la *Política*, en cambio, creía que mostrar que un hombre hace las veces de instrumento imprescindible de otro es demostrar que pertenece del todo a quien detenta un doble título para usarlo: la supuesta incapacidad de ese hombre para ser dueño de sí y el que haya sido adquirido o heredado.

Para salir al paso de toda objeción contra el carácter indispensable del instrumento animado, Aristóteles propuso en el mismo capítulo su ficción de los instrumentos robot, ilustrada con alusiones a las utopías fantásticas de la comedia antigua (1253 b 33 - 1254 a 1): si los instrumentos se moviesen a sí mismos anticipándose a toda intención de uso, ni los maestros de obra necesitarían obreros, ni los amos, esclavos. Esta ficción era para su autor algo no sólo del todo utópico sino también *ucrónico*. La usó como recurso retórico para sostener su convicción de que todo hombre subordinado a otro es como un instrumento en vista de los instrumentos: les impone la eficacia a la que están ordenados pero que por sí solos no alcanzan. De esta manera, y no sin algo de humor, respaldó su argumentación sobre la esclavitud en la convicción de que era imposible una cibernética que él ni siquiera podía sospechar. No se necesitó que ésta llegara, para mostrar la inconsistencia de ese humor y de una parte de su conclusión.

Hay que ampliar ahora una observación hecha más arriba: la esclavitud que Aristóteles justifica es de necesidad doméstica; de esa necesidad que había sido parte de toda su vida. Justifica su propia condición de amo, de un amo que de ningún modo puede imaginarse cómo podría vivir y vivir bien sin la asistencia constante de sus esclavos. La prueba de que no puede imaginárselo está en que sólo acierta a confrontar su sentido convencimiento con una utopía humorística.

3. ¿HAY SERES HUMANOS A QUIENES CONVIENE SER ESCLAVOS?

[Cap. V: 1254 a 17- 1255 a 2] Llegado a este punto, Aristóteles formula tres preguntas con las que despliega ante sí abiertamente la tesis del carácter antinatural de la esclavitud, la opinión molesta, la más adversa a su concepción y a su experiencia: «¿acaso existen por naturaleza seres tales? ¿acaso es mejor o es justo para alguien ser esclavo, o no? ¿en todo caso, es antinatural toda esclavitud?».

Antes de entrar en la lectura del capítulo conviene decir algo acerca de esa tesis. Los dedos de una mano bastarían para contar los documentos que sobre ella nos quedan; uno de esos documentos es este libro de la *Política*. Algunos especialistas parecen creer que esa escasez de fuentes refleja el escaso valor histórico de la tesis.¹³ Otros, por el contrario, no toman esa escasez como un argumento; suponen que la tesis era una de las consecuencias del viejo debate sobre la relación entre naturaleza y derecho (*nomos*: convención, ley) y estiman que los resultados del examen llevado a cabo en la *Política* fueron un lamentable retroceso.¹⁴ La sola tesis, tal como es referida por Aristóteles con fidelidad indiscutida, no implica que sus adalides fuesen abolicionistas. En esa época era muy posible sostenerla y mantener, a la vez, la necesidad práctica de la esclavitud y de leyes que la respaldaran. Claro que eso se

13. Véase, por ejemplo, Finley, *op. cit.*, especialmente cap. 3: «Esclavitud y humanidad».

14. Véase, por ejemplo, W.K.C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge University Press, 1971, espec. pp. 155 ss.

debía, como escribe Guthrie, a la exasperante y persistente habilidad de los seres humanos para conservar sus ideas en compartimentos separados.¹⁵ Pero aún así, habría sido muy importante que se hubiese mantenido y que hubiese llegado a ser una opinión dominante: habría circulado entre la sociedad como germen latente de reivindicaciones. Además, así como parece haber sido afirmada apuntaba hacia criterios de reconocimiento de lo humano que eran distintos del que impondría Aristóteles: venía a decir que son igualmente seres humanos por naturaleza todos los que se asemejan en tantas cosas y en tantas necesidades básicas reconocibles, a pesar de que los diferencien usos, costumbres y leyes, apariencias y complacencias, grados de desarrollo de sus capacidades.

Pero el filósofo da por cierto que es fácil desmontar la tesis, respondiendo a las tres preguntas con las que abre esta lección, si se consideran las cosas mediante el razonamiento y si se las comprende a partir de lo que acontece. Algunos comentaristas creen que, dicho esto, Aristóteles no se toma el trabajo de usar distintamente los dos procedimientos que menciona: razonamiento y recurso a los datos de la experiencia. En realidad aquí él no hace sino asentar en un par de páginas lo que, desde su perspectiva, son «los hechos». Todos los seres, inanimados y animados, y toda relación entre seres distintos se le aparecen compuestos y organizados jerárquicamente, es decir, en conexiones internas y externas de superioridad e inferioridad, de mando y obediencia. Por consiguiente, su «comprender a partir de lo que

15. *Ibid.*, p. 160. Allí recuerda que el código Justiniano (s. vi), después de asentar el principio de que «la esclavitud es contraria a la ley natural», expone al detalle los derechos del propietario de esclavos; recuerda también que en el s. xix un propietario de esclavos norteamericano podía estar totalmente de acuerdo con estas palabras de la Declaración de Independencia: «todos los hombres son creados iguales» (es posible que al decir esto se refiera especialmente a Thomas Jefferson). También Jean Aubonnet anota, en el comentario a este pasaje de la *Política*, que los jurisconsultos romanos admitían, con ciertas reservas, que la esclavitud era una institución del derecho de gentes aceptado por las naciones civilizadas, y cita a Florentinus, en su *libro nono Institutionum*, l. 4, *D. de statu hominum* (I, 5): «La esclavitud es una institución del derecho de gentes por la cual alguien es sometido *contra naturam* a un dominio ajeno» (*op. cit.*, pp. 114-115).

acontece» es una descripción dictada y dominada por un principio valorativo que el autor considera absolutamente evidente. Los hechos, lo que acontece, no forman parte de un relato. Aristóteles no narra, no sigue aquí para nada las huellas de la acción de unos seres sobre la acción y sobre la capacidad de actuar de otros. Presenta necesidades y medios provistos por la naturaleza para satisfacerlas; concatena «hechos» y principios, no relaciones vivas que siempre están moldeadas y organizadas por el habla y por los gestos de una cultura. Los hechos aparecen allí, fijos, como documentos de una naturaleza que los dispuso con orden, aunque a veces ese orden se frustre.

La exposición afirma al comienzo una necesidad natural, universal y positiva: una cosa que no sólo es inevitable, sino que es útil en todos los órdenes es la relación entre mando y obediencia; es evidente que «desde apenas nacidos, van a dar unos en el obedecer y otros, en el mandar» y que, en general, eso es para bien. Enseguida, un precepto metodológico: *hay que observar lo natural de preferencia en los seres sanos, en los que funcionan «según la naturaleza»*. Por supuesto, hay seres y relaciones que no encajan en ese cuadro vivo que contemplan los ojos del filósofo; son los degradados, pervertidos, estropeados (*diephtarmenoi*). Mejor es dejarlos de lado y considerar cómo se dan las cosas en aquellos que no han sufrido una perturbación del orden natural, ya sea por igualamiento equivocado de lo desigual, ya sea por inversión jerárquica. ¿Hay que incluir a los esclavos entre los seres degradados? En general, no. Aunque el autor no lo diga aquí, su reflexión del capítulo trece sobre la virtud de los esclavos autorizará esta respuesta negativa a la pregunta.

La exposición avanza con afirmaciones muy decididas (1254 b 2 ss.): en todo ser viviente 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 a los afectos con autoridad política (de hombre de Estado) o más bien de rey. Mientras las cosas son así, todo es ventaja y utilidad para el cuerpo y para la parte afectiva. De esa relación entre los elementos de un ser compuesto, la atención salta hacia una relación entre seres distintos: los animales domésticos

están sometidos al hombre y les va mejor que a los animales salvajes, porque en la sumisión al hombre encuentran seguridad (por la imaginación aristotélica deben de haber pasado sólo el caballo y el buey -huéspedes ocasionales de la *Ética a Nicómaco*-, cuya seguridad consistía en el hecho de ser instrumentos vivos); la naturaleza de los domésticos es superior a la de los salvajes (lo indicaría el hecho de ser capaces de sumisión, probablemente). Y para completar: la relación entre macho y hembra es una relación entre superior e inferior.¹⁶

De todo esto se sigue que «son por naturaleza esclavos todos aquellos que se diferencian de otros como se diferencian el alma del cuerpo y el hombre del animal». El lector vacila ante la inversión de los términos de la comparación: ¿no son los amos quienes se diferencian así? Si el lector pudiese estar seguro de que fue Aristóteles mismo quien un lejano día escribió o dictó eso así, tal cual como lo leemos hoy, ¡qué buen desliz tendría ante sus ojos! Podría conjeturar que en un instante inadvertido, algo en el gran maestro y a pesar de él dejó que se filtrara una duda disfrazada, una incertidumbre no bien sabida por él y de aparición fugaz y encubierta, pero que puso hasta hoy, en ese renglón, al esclavo en lugar del amo. La lectura vacilaría porque algo habría vacilado en el escritor. A favor de eso quedaría un indicio: dentro de un paréntesis cuyo punto de irrupción señala una decisión de aclarar, Aristóteles escribe como quien endereza su intención: están en tal condición aquéllos cuya actividad propia es el uso del cuerpo, uso que es lo mejor de ellos. Y lo que les es mejor -añade-, es ser mandados con tal mando. Pero no podemos tener la firme seguridad de que el desliz fue de Aristóteles porque, años o siglos después, una distracción de un segundo pudo hacer que un copista invirtiera el orden.

Sea lo que fuere de esa vacilación que aquí nos figuramos sin consecuencias, de lo dicho en estos casi veinte renglones (1254 b 2 - 20) se sigue que el esclavo es mera corporeidad humana si sólo es considerado por su actividad, es decir, por el uso que de él se hace. Cuatro renglones más abajo, el autor

16. Véase G. Sissa, *o.c.*, pp. 92 ss.

es rotundo: en cuanto al uso, la diferencia entre animales domésticos y esclavos es pequeña; lo que unos y otros aportan en los menesteres indispensables es una ayuda corporal. Todo lo afirmado desde esta perspectiva se presta entonces para evocar un término despectivo que los atenienses usaban de manera habitual para designar al esclavo: *andrápodon* (algo así como «hombrípedo», pies de hombre).¹⁷ Pero unos renglones intermedios están escritos desde la perspectiva complementaria, la que se establece cuando se considera no ya la actividad, sino la potencia o capacidad (*dynamis*) que la hace posible (y en Aristóteles es cuestión de principios considerar tanto el acto cuanto la potencia). De allí viene un retoque: es por tanto esclavo por naturaleza quien es apto para ser de otro (y por eso le pertenece) y quien es partícipe del *logos* en la medida en que lo percibe sin tenerlo. Los demás animales no perciben el *logos* sino que obedecen a todo lo que los afecta.¹⁸

En pocas palabras: tener un cuerpo que ejecuta las tareas cotidianas indispensables y percibir el *logos* sin tenerlo es ser hombre destinado por la naturaleza a la esclavitud.

Para ver de qué *logos* se está hablando y en qué consiste esa percepción sin posesión, hay que ir a la *Ética a Nicómaco*. En ella Aristóteles se propone establecer la naturaleza de la felicidad, fin supremo de la vida humana. En el libro primero asegura que eso se puede hacer si es posible determinar cuál es la función propia (*ergon*) del hombre, es decir, la que no comparte con ningún otro ser. No le resulta difícil mostrar que

17. Apenas usado por Aristóteles y, según parece, en un contexto que lo hace sonar como una palabra cuyo tono despectivo ha sido modulado por el tiempo y el uso hasta hacerla apta para referirse a cualquier hombre de espíritu vil, esclavo o libre (ver *Ética a Nicómaco*, 1095 b 19-22 y Gigon, FH, p. 281). Por supuesto, perdura aún así la referencia al esclavo.

18. «Los demás animales», es decir, los demás seres animados distintos del hombre. A renglón seguido Aristóteles dirá que la diferencia entre el animal doméstico y el esclavo es pequeña, *si se atiende al uso* que se les da a ambos: sirven corporalmente para las tareas indispensables (1254 b 24).

es «la vida activa de lo que (en el alma) tiene *logos*»; y añade que allí hay que distinguir dos partes: una de la que hay que decir que tiene *logos* en el sentido de que le obedece y otra que tiene *logos* en el sentido de que lo posee, es decir, que piensa. Un poco más adelante concentra todo eso en esta fórmula: «la función propia del hombre es una actividad del alma conforme al *logos* o por lo menos no desprovista de *logos*» (1098 a 7-8). No es sencillo traducir ese repetido *logos*. En diversas buenas traducciones, como equivalentes del término griego, aparecen: principio racional, parte racional del alma, regla, razón (por su historia desde el s. xvii, este último es el más desaconsejable).¹⁹ De todos modos y en resumidas cuentas, lo que viene a decir Aristóteles es que la función propia del hombre es una acción que se rige por normas que proceden del pensamiento y que se infunden en una parte considerable de lo irracional (tendencias y deseos). Esta parte debe ser considerada como racional en la medida en que es apta para ser regulada: si puede percibir y admitir reglas, algo de racionalidad tiene que haber en ella. Si aplicamos esto a la expresión «animal racional», hemos de entender que, en cuanto se refiere a la acción (*praxis*), esa racionalidad abarca dos cosas. Primero y sobre todo, la capacidad de deliberar, de prever y de enunciar normas para la acción; en segundo lugar, la capacidad de las tendencias y de los deseos para adecuarse a las normas y el hecho mismo de la adecuación. Por nuestra cuenta podemos llamar a lo primero racionalidad en sentido fuerte o estricto; a lo segundo, racionalidad en sentido débil o amplio.

En estos renglones (1254 b 20-23), Aristóteles considera al esclavo como un ser cuya racionalidad no es nada más que la que corresponde a la racionalidad en sentido débil del hombre libre, del amo; es,

19. Así traduce Ross [*zoé*] *praktiké tis tou logon éjontos* (1098 a 3-4): «una vida activa del elemento que tiene un principio racional» (p. 13). Dirlmeier traduce: «la vida como obrar de la parte racional del alma» (p. 31). Gauthier-Jolif ofrece esta versión: «una vida que se podría llamar 'activa', vida de la parte que tiene una regla» (I, 2, p. 15).

entonces, una racionalidad elemental, incapaz de autonomía. Más adelante, después de haber dado por finalizada su exposición sobre el tema, Aristóteles insistirá con fórmula neta: «el esclavo carece totalmente de la facultad de deliberar» (cap. XIII: 1260 a 12).

Según esto, el criterio para esclavizar es el mismo que permite reconocer en el otro una humanidad elemental, mínima.

El filósofo insiste (1254 b 27 ss.) y llama la atención sobre el hecho de que es la naturaleza misma quien se encarga de aportar una evidencia para la tesis que él sostiene: en todo caso, la naturaleza quiere hacer que se diferencien los cuerpos de los libres y los de los esclavos. Los cuerpos de los esclavos tienen el vigor requerido por los menesteres imprescindibles; los de los libres no son aptos para esas cosas y tienen la erguida estatura que se necesita para la vida política, que se divide en ejercicios que preparan para la guerra y actividades de las épocas de paz.

Después de haber puesto así las cosas patas arriba (sabemos que los menesteres, los ejercicios, las actividades se encargan de hacer o de impedir buena parte de las cosas que Aristóteles atribuye a una naturaleza ordenadora), el filósofo presta atención a las excepciones: hay quienes tienen sólo cuerpo de hombres libres; otros, sólo el alma.²⁰ Pero estas excepciones no llegan a ser obstáculos para su pensamiento; no consiguen desorganizárselo porque él da por bien sabido que la naturaleza no siempre alcanza en lo singular lo que se propone en general. Por eso remacha su tesis: «Es por tanto manifiesto que por naturaleza algunos son libres y otros son esclavos, y que para éstos la esclavitud es conveniente y justa» (1254 b 39 - 1255 a 2).

4) UNA CONCESIÓN ORATORIA Y EL RECONOCIMIENTO DE UNA AMISTAD

[Cap. VII: 1255 a 3 - 1255 b 15] El capítulo séptimo es complicado porque está atento a distintas controversias activas aunque de vieja data,

20. El texto griego parece incitar a traducciones demasiado interpretadoras. ¿En quiénes piensa Aristóteles: en hombres libres que de tales sólo tienen un buen físico, en esclavos con cuerpos atléticos, en esclavos con alma de varón libre?

que tenían que ver con diversas concepciones del derecho y de lo justo. Aquí sólo nos interesan, con distinta intensidad, dos cosas: un procedimiento retórico y una referencia a la amistad entre amo y esclavo.

El autor comienza con una palabras que parecen una concesión a la tesis del carácter injusto y violento de la esclavitud: «no es difícil ver que los que pretenden lo contrario dicen algo que es en cierto modo justo» (lo contrario a la tesis que él acaba de enunciar con nitidez). Ahora bien, una concesión en el debate se hace a costa de algo de la posición propia, o como recurso oratorio para hacer definitivamente a un lado la tesis del adversario. Aquí, Aristóteles reafirma su tesis sin quitarle una coma; la adversaria termina por ser diluida, a través de varias cuestiones, en el reconocimiento de que en realidad hay muchos esclavos que no merecerían serlo y en la condena de las formas malas de autoridad: la de quien es amo sólo según la ley del vencedor y la que se ejerce o con crueldad o, como dirá más adelante, sólo a fuerza de órdenes y sin dar razones (cap. XIII: 1260 b 5-6). Aristóteles podía justificar que esta última forma de autoridad es mala con su doctrina sobre la racionalidad del esclavo, capaz de percibir y ejecutar explicaciones y normas. Pero lo más probable es que estuviese recomendando lo que en su propia vida de relación con los esclavos procedía de un rasgo de su carácter amable.

Es en ese punto donde el filósofo afirma que no sólo existe una comunidad de interés, sino que también «hay cierta amistad entre esclavo y amo que por naturaleza merecen serlo». Esta afirmación se encuentra en la *Ética a Nicómaco*, VIII, 13, 1161 b 2 ss. con una distinción incómoda que no aparece en el libro primero de la *Política*. En *EN* Aristóteles escribe que no puede darse amistad de un amo hacia un esclavo en cuanto esclavo *porque* no hay entre ambos un interés común; sólo puede darse amistad con un esclavo en cuanto hombre. Si el libro primero es uno de los textos más tardíos de la *Política* (cosa admitida hoy), y si es además posterior a la *EN* (como se suele admitir) es significativo que la distinción haya desaparecido. Es posible que, al reflexionar detenidamente sobre la esclavitud en sus investigaciones políticas, Aristóteles se haya dado cuenta de que distinciones como ésta se hacen para salir del paso y que la que había utilizado en la *EN* no era

más esclarecedora que nuestra proverbial advertencia «juntos, pero no mezclados». Algo se quiere decir con esas frases, pero algo que no está claro. Las nuevas reflexiones, marcadas tal vez por el paso de los años y por una mayor atención puesta en los cuidados con los que sus «muchachos» le facilitaban la vida, pudieron llevarlo a descubrir una comunidad de interés y cierta amistad. Sin embargo, la estima tan alta que tenía por el conocimiento científico y por la filosofía y todos los saberes alcanzados en una vida de investigaciones debían de hacerle experimentar como muy distante la probable ignorancia y despreocupación intelectual de los esclavos. La experiencia de esa distancia pudo impedirle cambiar más de lo que hasta allí había cambiado. Después de todo, debe de haber algún átomo de verdad experimentada personalmente en aquella desafortada ocurrencia de Nietzsche, en la *Genealogía de la moral*, sobre el ideal ascético del filósofo, aunque por cierto no pensara en Aristóteles al escribirla: «el filósofo sonríe a un *optimum* de condiciones de la más alta y osada espiritualidad; con ello no niega la existencia, antes bien, en ello afirma su existencia y sólo su existencia...» (no es necesario traer aquí el final de la cita, que sólo en apariencia es lo más desafortado de ella).

De todos modos, la *Política* no registra aquella escisión entre el esclavo en cuanto esclavo y el esclavo en cuanto hombre; sólo dice que con el esclavo que lo es por naturaleza hay amistad. Eso puede ser considerado como un cambio positivo en Aristóteles; un cambio pequeño, pero orientado hacia un reconocimiento que nunca pudo darse del todo. Nada comenta allí sobre la naturaleza de esa amistad. De haberlo hecho, tal vez habríamos conocido algo sobre posibles cambios anímicos suyos y sobre alguna posible modificación en la doctrina acerca de la amistad expuesta en los libros octavo y noveno de la *Ética a Nicómaco*.

5) LA CIENCIA DEL AMO Y LAS VIRTUDES DEL ESCLAVO

(Cap. VII: 1255 b 16 - 40 + cap. VIII: 1256 b 20 - 26) Algunos contemporáneos de Aristóteles querían ver en la capacidad de un amo para gobernar a sus esclavos una «ciencia» igual o parecida a la que se necesitaba para gobernar la *polis*. El autor de la *Política* se burla de tal

pretensión: concede que hay una *epistême* del esclavo, que consiste en saber todo «el ciclo de los servicios domésticos»; y que también hay una *epistême* del amo, que no es más que «saber ordenar lo que el esclavo debe saber hacer». Nada grande, nada venerable entonces; por el contrario, un fastidio del que uno puede liberarse si los medios le alcanzan para tener un mayordomo. Hay otra ciencia, en cambio, que es de alguna manera parte del conocimiento necesario para la guerra y para la caza: la de adquirir esclavos de manera justa.

Dicho esto, Aristóteles declara que no tiene nada que agregar acerca del amo y del esclavo (1255 b 39).

La última frase pudo haber sido el final de una lección o de una conferencia sobre el tema. Y ojalá el autor no hubiese vuelto a pronunciar o a escribir nada más al respecto, porque nos habríamos ahorrado el tener que recordar cuántos usaron, para justificar hazañas atroces, lo que leemos en el capítulo octavo: la tesis de que el arte de la guerra (del cual el de la caza es una parte) es un modo natural de adquisición de bienes que «debe usarse contra las bestias salvajes y contra los hombres que, habiendo nacido para obedecer, se niegan a hacerlo, porque tal guerra es por naturaleza conforme al derecho» (1256 b 23-26). Esta tesis constituye de por sí un tema tan enorme que no puede ser abarcado aquí, donde tampoco cabe recordar las polémicas que alimentó muchos siglos después.²¹ Pero por eso mismo hay que hacer notar que, si es cierto que Aristóteles está tratando de justificar la esclavitud doméstica, la aparición de esta tesis hace que su propósito resulte mucho más exorbitante de lo que sería sin ella.

(Cap. XIII: 1259 b 21 - 1260 b 7) La lectura del inicio de este capítulo aviva la cuestión sobre las dificultades para reconocer en el esclavo una humanidad no inferior a la del amo. Aristóteles se pregunta allí «si hay alguna excelencia o virtud (*aretê*) del esclavo más allá de las ins-

21. Sobre esto, ver L. Hanke, *Aristotle and the American Indian*, Bloomington y Londres, Indiana University Press, 1970 (hay traducción al castellano) y Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, México, S. XXI, 1991, 3a. edic.

trumentales y las propias del servicio; alguna de las más valiosas, como la templanza y la valentía y la justicia y otras del mismo tipo, o si no existe alguna distinta de los servicios corporales». Si se responde que la hay -añade el filósofo- no habría cómo responder a la pregunta por la diferencia entre el esclavo y el libre. Por otra parte, resultaría extraño responder que no y seguir sosteniendo que el esclavo es hombre y que participa del *logos*. Aristóteles amplía la cuestión para abarcar en ella a todos los que por naturaleza mandan u obedecen (el jefe de la *oikía*, el padre, la mujer, los hijos, además del amo y del esclavo): ¿tienen todos la belleza y bondad excelentes? Si todos la alcanzan, ¿cómo se justificaría que unos manden y que otros deban obedecer? Pero sería extraño no poder exigirla de unos y de otros.

Buenas cuestiones, como para que quien las hace se prohíba toda escapatoria. ¿Pero quién las hace allí, el amo de Olimpio, de Ticón y de Filón, o el filósofo que está llevando a cabo una investigación sobre cuestiones políticas? Lo mismo da, porque el amo que se hace las preguntas no puede dejarlas abiertas como un desafío porque él es el filósofo que ya dispone del principio que se aplica como respuesta segura (1260 a 4): la doctrina que ya conocemos sobre la racionalidad del que manda y la del que obedece. La respuesta, de algún modo previsible, expresa sin embargo al final una verdad inesperada: la virtud tiene grados y en cada hombre es la que corresponde a su función; por lo tanto, el esclavo no necesita mucha: tiene la que su amo, en cuanto hombre excelente (y no en cuanto sabe mandar), causa en él. Sin darse cuenta del significado más hondo de lo que está diciendo, Aristóteles expresa aquí la verdad de toda la cuestión: con la ciencia de amo, cualquier amo causa en el esclavo las excelencias corporales y de servicio; pero el amo excelente causa los rasgos excelentes de carácter moral que desea encontrar en el esclavo.

Así acaba la investigación política sobre el amo y el esclavo.

Acaba bien y mal. Bien, porque es cierto que el esclavo es un efecto de todo lo que explica la existencia y la voluntad del amo. No de tal o cual amo -de Aristóteles, por ejemplo-, sino de todo lo que crea y mantiene ese dominio y su prestigio. El amo -todo lo que él es- causa la excelencia del esclavo y con ella, sus límites.

El autor de la *Política* solía citar, en su propio apoyo, textos literarios antiguos y también de algunos conocidos suyos. Acercarle aquí unos textos de contemporáneos nuestros puede ser útil; no para apoyar al filósofo, por supuesto, sino para darnos cuenta mejor de algunas cosas de las que él no lograba darse cuenta. Entre tantos posibles, uno de esos textos puede ser la novela *The Remains of the Day*, de Kazuo Ishiguro (o la película que de allí salió, *Lo que queda del día*), cuya lectura me recordó el «interés común», la *koinonía* entre amo y esclavo y esa causa que es, no tanto el amo, cuanto la sociedad y los ideales a los que el amo pertenece. El narrador protagonista, Mr. Stevens, perfecto mayordomo inglés de una gran casa aristocrática durante treinta años de este siglo, puede ser visto como una verosímil transcripción reciente de alguno de los esclavos cuya virtud fue causada por Aristóteles. Su ideal de dignidad es hacer de sí el perfecto asistente de un hombre al que considera grande porque, a sus ojos, es de aquéllos «en cuyas manos reposa de veras el destino de la civilización». En cierta ocasión un notable huésped de su empleador le pide, con estúpida intención reiterada, que opine sobre tres cuestiones públicas importantes. Stevens se sorprende un poco, entiende enseguida que se espera de él una actitud desconcertada y compone rápido la única respuesta correcta (*a suitable response*) para cada una de las tres preguntas: *I'm very sorry, sir, but I am unable to be of assistance on this matter*. Responde con toda esa impenetrable expresividad que encarna Anthony Hopkins en la película, porque está convencido de que «es un deber del mayordomo asegurar un buen servicio. No lo es mezclarse en los grandes asuntos de la nación». En nombre de ese devoto ideal reprueba, a una con su empleador, las reivindicaciones democráticas y el concepto de dignidad de la persona (o un aspecto de ese concepto) que va unido a ellas: «Después de todo, hay un límite real para lo que pueden aprender y saber las personas comunes, y ciertamente no es sensato esperar que todas y cada una de ellas aporten 'opiniones

fuertes' a los grandes debates de la nación. En todo caso, es absurdo que alguien pretenda definir la 'dignidad' de una persona en esos términos». Estas ideas son razonables, sin duda. Muy razonable sería también que su empleador pudiese estar tan convencido como Aristóteles de que la gente como Mr. Stevens no tiene facultad deliberativa. Muy razonable porque la gente no tiene lo que cree firmemente que no puede ni necesita tener o que no debe tener en vista de tal o cual función que le toca desempeñar. De hecho, en ese caso no es el empleador el que causa el ideal de dignidad; éste aparece como herencia de un orden del cual sólo quedan algunas apariencias y vestigios. Lo razonable de todo ese pensamiento se desvanece cuando se le pregunta en serio cuál es en las personas comunes el límite real para aprender y saber y qué es lo que lo establece. Esas cuestiones implican la pregunta por la naturaleza de la «facultad deliberativa»: ¿es algo totalmente dado? ¿es algo que se constituye, que se adquiere? Y si se adquiere, ¿qué condiciones de vida se requieren normalmente? Aristóteles no se equivoca del todo cuando descubre, hacia sus últimos años, que el amo y el esclavo tienen «un interés común», que es el de la autoconservación, alcanzable de algún modo por el orden que garantiza la *polis* en un mundo de escasez, en el cual muchos varones libres pobres vivían penurias que no pasaban muchos esclavos.²² Es posible que, sin llegar al extremo ideal ascético del personaje de Ishiguro, hubiese muchos esclavos que terminaran por encontrar en su situación, si no la felicidad, un modo de estar no del todo mal ocupados en la vida. Una idea de lo que podían sentir la da lo que dice tanta gente en una sociedad con fuerte desempleo: «es ya una gran suerte tener un puesto». Es claro que eso no sirve para «justificar» la esclavitud ni para bendecir el subempleo.

22. Véase en Gustave Glotz, *La ciudad griega*, México, Uteha, 1957, pp. 219-222, la descripción un tanto idealizada de la situación a la que habían llegado los esclavos en la Atenas democrática. Para atenuar la idealización, ver también Finley, *o.c.*

En otra novela, que ya tiene casi medio siglo, se encuentra una ilustración de algo que pudo darse en no pocos esclavos y que pudo haber consolidado en Aristóteles el prejuicio que compartía con tantos otros. Se trata de *Al este del Edén*, de John Steinbeck.²³ En su capítulo quince, uno de los personajes habla con Lee, un empleado doméstico de ascendencia china. Con discreta franqueza le pregunta por qué, habiendo nacido en los Estados Unidos y habiéndose criado allí, habla siempre *pidgin* en vez del inglés que conoce a la perfección y lleva coleta, signo de sometimiento que en algún tiempo impusieron los manchúes a los chinos del sur. En sustancia, la respuesta del mayordomo chino-californiano es ésta: para ser comprendido hay que parecerse a toda costa al personaje que uno debe ser; si en los ojos del otro uno escruta que espera oír *pidgin* y faltas de sintaxis, uno masacra de manera casi espontánea la gramática y le sale *pidgin* de entre los dientes.²⁴

El Lee de Steinbeck no es el Mr. Stevens de Ishiguro. Su dignidad no está, como en el británico, en la excelencia del mayordomo (él también la realiza, aunque de manera bien distinta); tampoco está en el ser o parecer chino trasplantado. Esto le es útil, como él mismo lo dice: le resulta cómodo, le resulta protector y, sobre todo, le permite ser comprendido por los extraños hasta donde él quiere serlo. Lo otro, el ser un servidor, le es todavía más conveniente; lo siente como un bien porque su ideal es la sabiduría y ese oficio le permite ejercerla. El esclavo es hecho esclavo por la mirada del otro, por el lenguaje y por los gestos (¿es cosa habitual entre nosotros que a los empleados domésticos se los salude tendiéndoles la mano?), y su facultad de deliberar tiene que encontrar el modo encubierto de ejercitarse.

23. En una conversación sobre este trabajo, la profesora Elizabeth Lager, de la Escuela de Idiomas de nuestra Universidad, me sugirió la lectura de la obra y en especial del pasaje que aquí comento.

24. Compárese el sorprendente parecido con este pasaje del libro II de la *Metafísica*: «queremos que se hable como estamos acostumbrados a oír hablar, y las cosas dichas de otro modo no nos parecen lo mismo, sino, por falta de costumbre, más desconocidas y extrañas. Lo acostumbrado, en efecto, es fácilmente conocible» (995 a 1ss.).

* * *

Olof Gigon ha interpretado así la investigación que aquí nos ocupó: en realidad, toda esta exposición discutida y discutible se debe al problema que Aristóteles siempre tuvo de veras ante los ojos y que sigue siendo hoy tan actual como entonces. No era precisamente el problema de la hoy superada institución de la esclavitud antigua, aunque él se lo propusiera a propósito de ella. Era la pregunta acerca de cómo el hombre ha de confrontarse con el hecho indiscutible de que la conservación del vivir exige de manera constante la práctica de determinadas actividades que en cuanto tales, o de manera inmediata, no sólo no promueven la consecución del fin propio (*telos*) de la existencia humana, sino que hasta la pueden impedir. Ante ese problema, sólo hay tres soluciones posibles: 1) convencerse de que no hay actividad que no sea útil para la realización del *telos*; 2) hacer todo lo posible para que todas las actividades necesarias para el vivir, pero que no tienden de por sí al buen vivir, sean hechas por máquinas y nunca por hombre alguno; 3) suponiendo que la primera solución sea falsa y que la segunda sea imposible, admitir que existen hombres realmente incapaces de alcanzar ese *telos* y que, por eso, es razonable, es lógico y natural que sean ellos quienes se ocupen de tales tareas. Con todo esto se vincula, añade Gigon, el problema de establecer qué es lo que abarca la racionalidad como lo propio del ser humano. Y ese problema, dice, no concernía sólo a Aristóteles y a sus contemporáneos.²⁵

La perspectiva en la que se sitúa Gigon es atendible; y es buena porque otorga a la investigación de Aristóteles una dimensión que la libera al menos parcialmente de sus condicionamientos inmediatos más pesados. En el transfondo de ella puede reconocerse entonces la presencia de problemas que se agitan hoy en las sofisticadas teorías de

25. Esto es una traducción ligeramente libre de lo dicho por Gigon en el debate sobre su importante comunicación «Die Sklaverei bei Aristoteles» en el coloquio ya citado de la Fundación Hardt (ver FH, pp. 282-283).

la justicia pensadas para los países altamente desarrollados y en las pavorosas desigualdades sociales y económicas del resto del mundo. Pero las tres soluciones que propone Gigon no están formuladas por fuera del alcance de supuestos aristotélicos criticables. Habría que anteponerles una condición que, de ser aceptada, las desconcertaría y, además, desorganizaría toda la perspectiva desde la que pensaba el filósofo. La condición es ésta: discutir la afirmación de que existe *un fin*, un *telos* único de la existencia humana; sobre todo, un fin determinado como lo hizo Aristóteles. ¿Cómo no sospechar de un fin que poquísimos podrían alcanzar y que mantiene a los más en una situación de sometimiento? ¿Cómo no sospechar de un fin -de la valorización de un ideal de vida- que hizo que un hombre como Aristóteles creyera que ser esclavo puede ser conveniente y justo?

Volvamos ahora a la cláusula testamentaria del comienzo. Ella no es incoherente con respecto a la doctrina de su autor sobre la esclavitud porque un acto de manumisión es un acto de amo. Y si la manumisión es cláusula de un testamento, tiene la fuerza sobrecogedora de un acto póstumo de voluntad de amo. Pero al mismo tiempo y en este caso lleva en sí un fermento de negación del dominio, porque en ella el autor ha legado indicios de un relato no narrado, un relato de afectos, algo tan distinto de la doctrina justificadora de un estado de cosas. Cada una de las cláusulas del testamento está decidida por la conjunción de dos sentimientos: el de la propia dignidad de Aristóteles (todo lo que se haga ha de ser digno de él) y el de un afecto especial hacia alguien. Las que se refieren a esclavos (no sólo a los mencionados en la cláusula citada al principio) están dictadas por la *filía*, por la amistad, por el reconocimiento del valor de algo que no era para los ojos de Aristóteles el *logos* que el amo tiene y ejerce, pero que era humanidad merecedora de libertad y de los bienes indispensables para conservarla, de esa libertad en la que quien había sido esclavo sabría prever y deliberar lo conveniente para sí así como había sabido prever lo conveniente para el bienestar del amo. Al fin y al cabo, esas cláusulas de un testamento impregnado de afectos y de recuerdos conmovedores pueden ser leídas también como documentos fehacientes de que la amistad del amo excelente podía ser «causa» de la capacidad de libertad del esclavo, de

su facultad deliberativa y previsor.

Puesto que vinimos a parar al punto por donde empezamos -el testamento-vale la pena recordar aquí porqué Lee, el de Steinbeck, pensaba que la servidumbre no debería ser menospreciada: porque «es el refugio del filósofo, el alimento del perezoso y, si se lo entiende bien, es una posición de poder y hasta de amor... Un buen servidor puede dirigir completamente la vida de su amo..., puede reducirlo al terror por medio de la costumbre, ofrecerle el bienestar y, finalmente, puede acostarse sobre su testamento». Versión un tanto china de la dialéctica del amo y del esclavo.