

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n162.47676>

LA ESCLAVITUD NATURAL

UNA REVISIÓN DE LAS TESIS DE ARISTÓTELES*



NATURAL SLAVERY

A REVIEW OF ARISTOTLE'S THESIS

MARGARITA MAURI**

Universidad de Barcelona - Barcelona - España

Artículo recibido: 25 de noviembre del 2014; aceptado: 4 de marzo del 2015.

* Agradezco al profesor Tomás Calvo las observaciones que hizo a este artículo y que contribuyeron a mejorarla, también a todos los integrantes del Seminario Aristóteles del Departamento de Filosofía de la Universidad de Barcelona por las sugerentes discusiones.

** *mauri@ub.edu*

Cómo citar este artículo:

MLA: Mauri, M. "La esclavitud natural: una revisión de las tesis de Aristóteles." *Ideas y Valores* 65.162 (2016): 161-187.

APA: Mauri, M. (2016). La esclavitud natural: una revisión de las tesis de Aristóteles. *Ideas y Valores*, 65(162), 161-187.

CHICAGO: Margarita Mauri. "La esclavitud natural: una revisión de las tesis de Aristóteles." *Ideas y Valores* 65, n.º 162 (2016): 161-187.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-
NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Frente a la esclavitud natural defendida por Aristóteles, algunos intentan salvaguardar la coherencia interna del discurso, mientras que otros la niegan. Sin pretender un juicio valorativo, se busca esclarecer la naturaleza del esclavo, de la mujer y de las relaciones entre señor, mujer y esclavo en el *oikos*.

Palabras clave: Aristóteles, esclavitud, mujer, *oikos*.

ABSTRACT

In face of the natural slavery defended by Aristotle, some commentators try to protect the internal coherence of his discourse, while others deny it. Trying not to give a value judgment, the article seeks to clear up the nature of the slave, the woman and the relationships between master, woman, and slave within the *oikos*.

Keywords: Aristotle, slavery, woman, *oikos*.

En la reflexión de Aristóteles acerca de la esclavitud convergen dos planos no señalados por el autor, pero frecuentes en sus planteamientos. Me refiero a la perspectiva del qué y del por qué. Pertenece a la primera una doble constatación. Por una parte, que hay hombres que pierden su libertad cuando son capturados por aquellos que, en razón de la fuerza, los dominan; estos son los esclavos por convención. Por otra parte, Aristóteles también constata que hay hombres incapaces de tomar decisiones certeras sobre la orientación de su vida; a estos les llama esclavos por naturaleza. Moviéndose todavía en el plano de la constatación fáctica, Aristóteles pone límites de justicia a la esclavitud por convención –un griego no puede esclavizar a otro griego–, al tiempo que considera que la mejor de las condiciones para un esclavo por naturaleza es que dependa de otro. La parte descriptiva del análisis aristotélico plantea menos problemas que la explicación sobre la génesis de la esclavitud, especialmente por lo que se refiere al esclavo por naturaleza. ¿Por qué hay esclavos? La respuesta es sencilla cuando se trata de dar razón de la esclavitud por convención: hay situaciones en las que los hombres pierden su libertad sin que ello tenga nada que ver con su forma de ser o de actuar. La dependencia del esclavo por convención, provisional o no, le impide hacer o decidir sobre su propia vida, pero el impedimento es solo externo; en el momento en que la limitación externa desaparece, el antes esclavo puede vivir de acuerdo con las características del hombre libre. La esclavitud por convención impide la libertad de ejercicio, de ejecutar decisiones sobre la propia vida, pero no impide desear o ver con claridad cuáles son los fines de esta. En cambio, el esclavo por naturaleza al que se refiere Aristóteles, aunque tiene impedida la misma libertad de ejercicio que el esclavo por convención, también tiene un impedimento interno, la incapacidad para ver claramente y decidir sobre los fines de su vida. Puesto que lo que convierte en esclavo por naturaleza al que lo es radica en algo interno, la libertad de poder decidir sobre su propia vida –lo que hemos llamado libertad de ejercicio– no supondría el fin de su esclavitud natural, sino tan solo el de su esclavitud legal. Y en este punto es donde a las categorías de esclavitud natural y convencional hay que añadir otra que interactúa con ambas, a saber, la esclavitud legal. En este sentido, podríamos hablar de situaciones diferentes según la ley estuviera o no de acuerdo con la naturaleza: hombres legalmente libres de naturaleza esclava, hombres legalmente esclavos de naturaleza esclava y hombres legalmente esclavos de naturaleza libre.¹

1 La cuarta posibilidad, hombres legalmente libres de naturaleza libre, es la menos problemática.

La cuestión sobre la *phýsis*

Una cuestión previa que afecta todo el planteamiento aristotélico sobre la naturaleza de los hombres y de las mujeres es la siguiente: ¿pueden ser dos cosas esencialmente iguales si se dan en grados diferentes? Y si dos cosas son esencialmente iguales, pero existen en grados diferentes, ¿pueden llegar a igualarse completamente gracias a algún tipo de intervención externa?

La respuesta a la primera pregunta es crucial para determinar si cuando hablamos de esclavos, hombres y mujeres, estamos hablando, en los tres casos, de seres humanos, o si, por el contrario, nos referimos a tres clases de seres diferentes. La respuesta a la segunda pregunta, que da por supuesto que hombres, esclavos y mujeres son seres humanos, es importante para determinar si la educación podría convertir a los esclavos y a las mujeres en seres humanos con las mismas características que poseen los hombres libres. Quizá la respuesta a la primera pregunta pueda ser única y radical, mientras que la de la segunda precise de un “depende”.

Hombres naturalmente libres y hombres naturalmente esclavos

Esclarecer el término *phýsis* es uno de los principales problemas a los que hacer frente cuando se trata de la cuestión de la esclavitud. ¿A qué clase de naturaleza se refiere Aristóteles con la expresión de “naturaleza del esclavo” (*phýsis tou doúlou*)? En los textos que siguen tomaré la expresión “naturaleza” en dos sentidos diferentes, y la aplicaré a las afirmaciones de Aristóteles relativas a las categorías de libre y esclavo.

- i) *Phýsis* entendido en el sentido de ‘naturaleza primera’ o conjunto de capacidades propias y esenciales del hombre que son relativas a la clase de ser vivo que es.
- ii) *Phýsis* en el sentido de ‘naturaleza segunda’ o resultado de la intervención, favorable o desfavorable, del propio individuo o de otros, sobre el conjunto de capacidades propias y esenciales correspondientes a su “naturaleza primera”. Esta naturaleza segunda estaría conformada, inicialmente, por la intervención de diversos elementos no elegidos por el sujeto, y, en un segundo momento, por las decisiones que este tome con respecto a su persona.

¿Qué significa ser naturalmente libre?

Si nos atenemos al pasaje de la *Política* en el que Aristóteles afirma que es esclavo aquel que por naturaleza no se pertenece a sí mismo, sería lícito deducir que hombre libre es el que se pertenece a sí mismo:

[...] cuál es la naturaleza y la facultad del esclavo: el que por naturaleza no pertenece a sí mismo, sino a otro, siendo hombre, ese es naturalmen-

te esclavo; es hombre de otro el que, siendo hombre, es una posesión, y la posesión es un instrumento activo independiente. (*Pol.* 1254a 13-17)²

Dejando a un lado el sentido legal de la expresión “pertenercerse a sí mismo”, una de las formas de entender esa frase es haciéndola equivalente a la de “autodominio”. Así, se pertenece uno a sí mismo cuando es capaz de deliberar y escoger el resultado de la deliberación sin encontrar impedimentos interiores, la presencia de una dualidad razón-pasión, ni exteriores, una voluntad ajena que impida la materialización de la elección.

Que alguien se pertenezca a sí mismo puede deberse a tres causas:

- 1) Primera causa: al tipo de ser que es, es decir, a su naturaleza. En este sentido, que se pertenezca uno a sí mismo aparecerá como un atributo propio de la definición esencial del ser humano; así, teniendo en cuenta las capacidades propias de su especie, todo ser humano será, por tener esas capacidades, un ser libre.
- 1.1) A favor de entender el término *phýsis* como lo dado sin más con la generación puede aducirse el siguiente texto de Aristóteles: “En efecto, llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es, una vez acabada su generación, ya hablamos del hombre, del caballo o de la casa” (*Pol.* 1252b32-34). En este caso, atribuiríamos la libertad a lo que el hombre es naturalmente.
- 1.2) Contra esta forma de interpretar la condición de libertad ligada a la naturaleza humana está la afirmación de Aristóteles según la cual existen hombres que por naturaleza no son libres (*cf. Pol.* 1254a18-1255a2). Luego, el mero hecho de tener una naturaleza humana no va unido a la condición de ser libre.
- 2) Segunda causa: que alguien se pertenezca a sí mismo puede ser debido al tipo de ser que es, es decir, a su naturaleza, pero solo cuando esta posee ciertas condiciones. Esta posibilidad restringe la anterior, puesto que, aun manteniendo que la libertad depende de la definición esencial, esta esencia puede materializarse diversamente, de modo que las condiciones y posibilidades de la *phýsis* no sean las mismas en todos los casos.
- 3) Tercera causa: que alguien se pertenezca a sí mismo puede deberse al trabajo que el hombre ha ejercido sobre su naturaleza inicial al llevarla a su desarrollo, completando con una “segunda naturaleza” aquello que la primera había brindado como posibilidad. En esta

2 Siempre se citará la *Política* usando la edición publicada por el Centro de Estudios Constitucionales en 1983, traducida por Julián Marías y María Araújo. En las citas de los textos de la *Política* no se consignarán ni los libros ni los capítulos, por existir más de una ordenación de ellos. En todo caso, la ordenación tradicional y la de W. L. Newman solo difieren a partir del libro iv.

interpretación, la libertad aparece como una conquista nacida de la ejercitación en la excelencia, es decir, como un logro del proceso de educación moral. A este concepto de libertad se refieren las palabras de Just cuando afirma que “[f]reedom was control of oneself by oneself-and by nothing other than oneself” (1985:178); Just sugiere que los términos de “libertad” y “esclavitud” podrían ser simplemente metafóricos. De acuerdo con la interpretación de Just, según Aristóteles, hay que entender la racionalidad del hombre en dos sentidos: en uno pasivo, el hombre es poseedor de *lógos*; y en uno activo, el hombre somete sus pasiones a la razón.³

3.1) A favor de considerar la libertad natural como el resultado de la educación moral pueden aducirse dos textos: en el primero, Aristóteles afirma que “[...] no se puede llamar de ninguna manera esclavo a quien no merece (*tὸν ανάξιον*) la esclavitud [...]” (*Pol.* 1255a25-26). Si bien es cierto que la cita de Aristóteles se refiere a los hombres esclavizados a causa de una guerra injusta, bien podría aplicarse el mismo criterio cuando la causa es la educación o la falta de ella. En este caso, podría entenderse que lo que el hombre hace con su *phýsis* es lo que lo convierte en libre o en esclavo. En el segundo texto, el arte y la educación aparecen como aquello que permite “[...] suplir (*anapleroún*, completar) las deficiencias naturales” (*Pol.* 1337a1-3). Luego, una *phýsis* no completada con la educación convierte al hombre en esclavo natural, así como una *paideía* convenientemente dirigida lo hace libre.

¿Qué significa ser naturalmente esclavo?

En el caso del hombre que es esclavo por naturaleza, nos encontramos con un planteamiento parecido al del hombre libre por naturaleza. Hay hombres que por su condición natural, de primera naturaleza, aun siendo hombres, son en algo diferentes de los que son libres.

Si la condición de esclavo es debida a la naturaleza primera, es necesario determinar qué características tiene esta para que pueda hablarse de esclavitud. En este sentido, se considerarán cuatro posibilidades:

i) Primera posibilidad: que la diferencia entre la naturaleza primera del esclavo y la del hombre libre sea radical, es decir, que se trate de dos naturalezas diferentes. En este caso, los esclavos, en realidad, no serían hombres sino otra cosa. Sin embargo, diferentes textos de Aristóteles descartan esa posibilidad:

[...] cuál es la naturaleza y la facultad del esclavo: el que por naturaleza no pertenece a sí mismo, sino a otro, siendo hombre, ese es naturalmente

3 Dobbs (1994) toma *phýsis* en este sentido.

esclavo; es hombre de otro el que, siendo hombre, es una posesión, y la posesión es un instrumento activo independiente. (*Pol.* 1254a13-17)

En cuanto esclavo, pues, no es posible la amistad hacia él, si bien lo es en cuanto hombre, porque parece existir una especie de justicia entre todo hombre y todo el que puede participar con él de una ley o convenio, y, por tanto, también una especie de amistad, en cuanto el segundo es hombre. (EN VIII 11 1161b3-7)

- ii) Segunda posibilidad: la naturaleza primera del esclavo y la del hombre libre es la misma, pero entre ellas hay alguna diferencia. Las mismas capacidades que *ab initio* se encuentran en el hombre libre también están en el esclavo, pero difieren en cuanto a su condición, perfección o potencialidad, de modo que, aun estando la naturaleza primera del esclavo bien desarrollada, nunca podrá alcanzar la excelencia. Aristóteles se refiere a dos diferencias:

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. (*Pol.* 1254b16-26)

[...] y en todos ellos (esclavos, mujeres y niños) existen las partes del alma, pero existen de distinto modo: el esclavo carece en absoluto de la facultad deliberativa (*boleutikón*). (*Pol.* 1260a12)

En ambos textos se reconoce explícitamente que la constitución interna de la *phýsis* del esclavo es la misma que la del hombre libre, pero con una actividad mermada, que es la deliberativa. El esclavo es un sujeto racional (“participa de la razón”), y por eso se le puede instruir a través de la palabra (*cf. Pol.* 1260b5-7), pero no puede ejercer todas las funciones racionales, como es el caso de la deliberativa.⁴ La posesión plena de la facultad racional supone la posibilidad real de ejercer todas las actividades racionales, mientras que la mera participación no niega la racionalidad, pero limita su ejercicio.

Las diferencias naturales entre individuos de la misma naturaleza son uno de los factores que, según Aristóteles, determinan la bondad moral. Tanto en la *Política* como en EN, el autor se refiere a la necesidad de poseer cierta clase de naturaleza como condición para la bondad:

4 En cuanto que esclavo, este no puede ejercer la función deliberativa, sin embargo, queda pendiente determinar si se debe a razones de su situación o por una incapacidad *ab initio*. Esta cuestión se abordará más adelante.

[...] los hombres resultan buenos y cabales por tres cosas, que son: la naturaleza, el hábito y la razón. En primer lugar, en efecto, es preciso nacer como hombre, y no como uno cualquiera de los animales, y además con cierta cualidad de cuerpo y alma. (*Pol.* 1332a40-42)

El llegar a ser buenos, piensan algunos que es obra de la naturaleza, otros que del hábito, otros que de la instrucción. En cuanto a la naturaleza, es evidente que no está en nuestra mano, sino que por alguna causa divina solo la poseen los verdaderamente afortunados [...]. (EN X 9 1179b20-23)

Aunque no podemos equiparar al hombre libre con el bueno, lo cierto es que, en estos textos, Aristóteles afirma que entre las naturalezas iguales hay diferencias que influyen en la bondad de los individuos al modo como podrían influir en su consideración como libres y esclavos.

iii) Tercera posibilidad: las diferencias entre libres y esclavos no estarían en las capacidades propias del ser humano, que en ambos serían exactamente las mismas, sino en la relación *sôma-psykhe*: aquellos cuyo cuerpo es más vigoroso son naturalmente esclavos. Esta posibilidad parece avalada por diversos textos:

[...] 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 [...]. (*Pol.* 1252a31-1252b3)

Todos aquellos que difieren de los demás tanto como el cuerpo del alma o el animal del hombre (y tienen esta disposición todos aquellos cuyo rendimiento es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor que pueden aportar) son esclavos por naturaleza, y para ellos es mejor estar sometidos a esa clase de imperio, lo mismo que para el cuerpo y el animal. (*Pol.* 1254b16-26)

De acuerdo con el segundo texto, el vigor del cuerpo no sería más que una de las condiciones del esclavo, no la única, puesto que cualquiera puede pensar en el vigor del cuerpo de Leónidas, por ejemplo, sin que lo piense, al mismo tiempo, como esclavo. Aristóteles señala esta cualidad como lo mejor que el esclavo puede aportar. En el caso de Leónidas, el vigor corporal sería inferior a su capacidad de mando y de organización.

iv) Cuarta posibilidad: todos los hombres son iguales en su primera naturaleza, sin embargo, aquellos que no se han ejercitado en el autodominio adquieren la condición de esclavos en su segunda naturaleza, es decir, merecen, por su conducta, ser de otro porque no tienen autodominio. En este supuesto, la esclavitud es el resultado

de una ausencia de condiciones externas y/o de interés individual por llegar a la excelencia.

Sin embargo, dos textos de Aristóteles pondrían en cuestión esa interpretación: “Regir y ser regidos no son cosas necesarias sino convenientes, y ya desde el nacimiento unos seres están destinados a ser regidos y otros a regir” (*Pol.* 1254a21-24). Este texto sitúa en la naturaleza primera las condiciones de la diferencia, si bien podría entenderse en el sentido de que determinado entorno no propiciaría el desarrollo de la naturaleza primera, lo cual determinaría que, desde el nacimiento, algunos estuvieran destinados a obedecer. La misma idea aparece en el siguiente texto en el que Aristóteles se refiere al arte de la guerra como un arte adquisitivo: “[...] y este (el arte de la caza) debe utilizarse [...] frente a los hombres que, habiendo nacido para ser regidos, no quieren serlo, porque esta clase de guerra es por naturaleza justa” (*Pol.* 1256b24-26). Parece, pues, que determinadas naturalezas están destinadas a obedecer.

La incapacidad para deliberar

Sea cual sea el origen de la esclavitud natural, una de sus características es la incapacidad para deliberar. Harvey, en lo que el autor denomina “una interpretación caritativa de Aristóteles” (2001 42), se refiere a la deliberación en dos sentidos: uno restringido (*narrow*), que es aquella deliberación relativa a la habilidad técnica necesaria para determinar qué medios son buenos para alcanzar un fin específico, y uno amplio (*broad*), aquella que resuelve qué medios son buenos para alcanzar ciertos fines, y qué fines son los adecuados para la vida buena. En este caso, la deliberación es una manifestación de la virtud de la prudencia.

Desde el punto de vista de Harvey, el esclavo puede practicar la deliberación en sentido restringido (*narrow*), que se describe en EN III, pero no prudencial (*broad*), definida en EN VI.⁵ En el mismo sentido, Bentley afirma que los esclavos tienen capacidad deliberativa como tal, pero no la capacidad deliberativa relativa a los fines propios de la vida buena (*cf.* 1999 108). La capacidad deliberativa de los esclavos se ejerce sobre los fines cotidianos, sobre las tareas que les son encomendadas.⁶

La aportación de Bodeüs (1999) a este tema es interesante. Para el autor, el esclavo no tiene capacidad deliberativa, porque su vida carece de otras finalidades que no sean la satisfacción inmediata de los deseos.

5 Ya Tomás de Aquino se refiere a dos clases de deliberación de acuerdo con la naturaleza del fin: “[...] acontece que alguien delibere bien absolutamente con respecto al fin de toda la vida y acontece que alguien delibere bien con respecto a un fin particular” (1983 VI 1233).

6 En esta misma línea, véase Heath (2008 250).

El esclavo entiende lo que se le dice y las razones que se le dan y, por tanto, su incapacidad deliberativa no es atribuible a su capacidad intelectual. Bodeüs cita dos textos de la *Ética eudemia*. En el primero de ellos, EE II 10 1226b21-30, Aristóteles afirma que la deliberación supone la capacidad de ofrecer un razonamiento sobre la causa que mueve la deliberación, que no es otra que un determinado fin: “De ahí que los que no tienen un fin determinado, no tengan inclinación a deliberar” (EE II 10 1226b30-31).

El segundo texto de la *Ética eudemia* se refiere a las consecuencias de no llevar una vida dirigida por un fin: “pues el no ordenar la vida a un fin es señal de gran necesidad” (EE I 1 1214b10-11).

En contraposición a la naturaleza del esclavo, Bodeüs cita un texto de la *Política* en el que se da la categoría de jefe y señor al que es capaz de prever con la mente (*cf. Pol.* 1252a31-32). La conclusión es, pues, que es esclavo el que no ordena su vida según un fin y, por eso mismo, no delibera.

A las consideraciones sobre la incapacidad deliberativa de los esclavos, Swanson añade la ausencia de *sýnesis* como una de sus causas: “*What distinguishes natural slaves from free persons, however, is that, having only understanding, they cannot reason on their own and thus cannot conceive or define what is good and bad*” (Swanson 1992 34).

La distinción entre un sentido amplio y restringido de deliberación propuesta por Harvey parece plausible. Si el esclavo es un instrumento de acción al que es conveniente que se le den órdenes acompañadas de explicaciones, no es descabellado suponer que el esclavo es capaz de una deliberación “técnica” o restringida, que es la conveniente para su función. En cambio, suponer otro tipo de deliberación en la que entren en consideración los fines que estructuran la vida personal, parece impróprio, ya que la deliberación en sentido amplio supone ser dueño de uno mismo para poder desear un fin y tener las opciones para alcanzarlo.⁷

A la constatación fáctica –el esclavo es incapaz de deliberar– le sigue la pregunta sobre la razón de esta incapacidad. ¿Por qué algunos hombres no son capaces de proponerse fines estructuradores de sus vidas, siendo, como son, seres racionales? De nuevo Bodeüs se sirve de un texto de la *Ética eudemia* para responder a esta cuestión. En EE II 8 1224b29-34, Aristóteles se refiere a la razón como aquella facultad cuyo desarrollo puede haber sido estimulado o impedido. Luego, aun siendo la razón una facultad natural en el hombre, puede que, en algunos casos, no llegue a alcanzar una madurez plena. Para Bodeüs, el esclavo

⁷ En el caso del esclavo por convención, la deliberación plena es naturalmente posible, pero fácticamente inviable, porque los fines y los medios sobre la propia vida no dependen de uno mismo sino del dueño.

nace, como todo hombre, con una razón potencial, y como en todos los demás casos, esta se desarrolla naturalmente; pero en el esclavo acontece ese desarrollo natural sin que esté presente lo que la educación aporta: “[...] *he is without this something ‘more’ that is provided by education and which makes one free*” (Bodeüs 90).

¿Cuáles son, pues, las causas de la incapacidad deliberativa (en sentido amplio) del esclavo? Veamos diferentes respuestas a esta cuestión.

- i) Como apuntábamos, Bodeüs atribuye la incapacidad deliberativa a la falta de educación en el desarrollo racional. Del mismo parecer es Dobbs (1994), para quien el esclavo natural llega a serlo porque no ha podido perfeccionarse. En esta misma línea, Martín López defiende que la esclavitud es una segunda naturaleza, algo adquirido que tendría que poder ser rectificado (*cf.* 1965 181). También Frank sitúa la deficiencia racional del esclavo en la falta de ejercitación de su capacidad racional (*cf.* 2004 96). Un *lógos* no ejercitado causaría la imposibilidad de deliberar. En este sentido, podría entenderse que la deficiencia del esclavo está condicionada por una falta de desarrollo de la *phýsis* racional. Esto da pie a suponer que el término *phýsis* podría entenderse en un sentido dinámico y en uno estático. En el primer caso –el dinámico–, el concepto de *phýsis* incluiría todo su desarrollo, su extensión en el tiempo; en el sentido estático, en cambio, el término *phýsis* sería solo relativo a lo potencial (no desarrollado). Dobbs interpreta el término *phýsis* en el sentido dinámico, cuando incluye en él todo lo que hace posible el desarrollo humano; desde su punto de vista, hablar del esclavo por naturaleza es referirse a una *phýsis* que no ha podido desarrollarse.
- ii) Una tesis que complementa de la anterior es la que mantiene Goldschmith, para quien la esclavitud es un error de la naturaleza que el arte y la educación han de remediar. Desde esta perspectiva, se llega a la esclavitud natural por falta de educación, pero la educación no dirige el desarrollo de la *phýsis*, sino que corrige lo que *ab initio* es deficiente. Sin embargo, y a pesar de esa tendencia a la esclavitud, el autor mantiene que la naturaleza del hombre libre y la del esclavo son la misma (*cf.* 163).⁸
- iii) Goldschmith se basa en el siguiente texto para interpretar que la condición natural del hombre es que sea libre, por tanto, cuando esa condición natural no permite la libertad, hay que hablar de un error de la naturaleza:

8 La incapacidad fáctica para la deliberación es atribuida a un desarrollo deficiente de la racionalidad o a una ausencia de corrección de lo que era, desde el inicio, deficiente. En ambos casos, la falta de dirección educativa lleva al hombre a ser incapaz de dirigir su vida.

Pero hemos de estudiar lo natural en los seres que se mantienen fieles a su naturaleza y no en los corrompidos (*diepharménois*); por tanto, hemos de considerar al hombre mejor dispuesto en cuerpo y alma, en el cual esto es evidente, porque en los de índole o condición perversa (*mokhtherós* *ekhónton*) el cuerpo parece muchas veces regir al alma, por su disposición mala (*phaúlos*) y antinatural (*pará phýsin*). (*Pol.* 1254a33 y ss.)

Goldschmith interpreta los términos “*mokhtherós*” y “*phaúlos*” en el sentido de lo que aquí se ha llamado “naturaleza primera”; de acuerdo con su punto de vista, algunos hombres tendrían tal condición natural que –de no ser corregida por la educación– les convertiría en esclavos (*cf.* 162-163). Sin embargo, el término *mokhtherós* utilizado por Aristóteles tiene claramente un sentido moral, no uno natural;⁹ el *mokhtherós* es un hombre moralmente perverso. Desde este enfoque, el texto no estaría hablando de la condición de esclavos y libres, sino de los hombres moralmente excelentes (“hemos de considerar al hombre mejor dispuesto en cuerpo y alma”) y de los moralmente depravados (“porque en los de índole o condición perversa (*mokhtherós* *ekhónton*) el cuerpo parece muchas veces regir al alma”).

Aunque la interpretación de Goldschmith es plausible, el texto escogido para justificarla podría contener referencias a la esclavitud, pero no a la que es producto de un error de la naturaleza, sino a la que resulta de la adquisición de determinados hábitos.

- iii) Para Bentley, es la falta natural de *thymós* lo que predispone al hombre a ser esclavo y a ser esclavizado. En este caso, no son las condiciones de su desarrollo lo que convierte al hombre en esclavo, sino las bases psicológicas de su naturaleza (*cf.* 101).

La carencia de *thymós*

En lo referente al *thymós* como el elemento causante –por deficiencia– de la esclavitud natural, Garver (1994) pone en relación los textos del libro I de la *Política* con los del libro VII (en la clasificación tradicional; libro IV en la de W. L. Newman). Mientras que en el libro primero Aristóteles afirma que el esclavo no puede deliberar, y, por tanto, falla en una de las actividades de la facultad racional, en el libro VII, el Estagirita mantiene que los esclavos no son deficientes en *lógos* sino en *thymós*. Algunos autores, continúa Garver, ven incompatibles las afirmaciones del libro I con las del VII relativas a los esclavos por naturaleza, porque esos autores entienden que, en el libro I, Aristóteles

9 A propósito de la terminología moral aristotélica sobre el mal, véase José (2013).

defiende que los esclavos tienen un *lógos* deficiente –puesto que no son capaces de deliberar–, mientras que, en el libro VII, se mantiene que la deficiencia del esclavo no está en el *lógos* sino en el *thymós*. Garver enlaza causalmente ambos textos, al afirmar que, según Aristóteles, los esclavos son deficientes en *lógos* porque son deficientes en *thymós*.¹⁰ Para Garver, el texto de referencia es el siguiente: “La condición dominante y libre proviene también en todos de esa facultad del alma, puesto que el brío (*thymós*) es dominante e invencible” (*Pol.* 1328a6-7).

El *thymós* es uno de los elementos que conforman la parte apetitiva (*órexis*) (*cf. An.* 414b2). En *De Anima* III 10, Aristóteles atribuye a la facultad de la *órexis* la capacidad de mover al hombre, siendo la actividad de la *órexis* el punto de partida del pensar práctico. Sin *órexis* no hay movimiento ni tampoco actividad racional práctica. En el texto de la *Política*, Aristóteles no habla de *órexis*, sino de uno de sus elementos, el *thymós*. La deficiencia en *thymós* es, también, una deficiencia en *órexis*, es decir, una deficiencia en todo lo que desencadena el movimiento que culmina en la acción. Aristóteles atribuye a los pueblos asiáticos inteligencia, pero afirma que carecen de *thymós*; esa incapacidad natural para moverse a sí mismos hacia objetivos que pondrían en movimiento la actividad racional práctica (*práxis* y *poiesis*) les convierte en pueblos esclavos, no por incapacidad racional, sino por incapacidad apetitiva.

¿Qué consecuencias tiene para el esclavo la carencia de *thymós*?

- i) Incapacidad de relación social.
- ii) Incapacidad de amor propio.
- iii) Incapacidad de respetarse a sí mismo.
- iv) Poca conciencia de ser poseedor de un *lógos*, y determina centrar su actividad en el cuerpo y en el placer (*cf. Garver 188*).

La incapacidad del esclavo para la deliberación nos ha remitido a la carencia de *thymós*, pero de nuevo se abre la pregunta por la causa de la falta de *thymós*.

Por una parte, Aristóteles afirma que los que habitan en Asia, al estar faltos de *thymós* (*áthymos*), llevan una vida de sometimiento y servidumbre (*Pol.* 1327b27-28). Por otra parte, en *Pol.* 1334b22-23, el autor sostiene que los niños, desde el nacimiento, poseen los tres elementos que componen la *órexis*, a saber, *epithymía*, *thymós* y *boúlesis*, y que estos elementos requieren de una conveniente educación para que no entorpezcan el funcionamiento del alma racional cuando esté desarrollada. Pero en el caso de los pueblos asiáticos, la ausencia de *thymós* es atribuida a las condiciones climáticas. Heath afirma que el esclavo natural llega a ser tal “*by living in a wrong place*” (253). La influencia del

¹⁰ También para Bentley la ausencia de deseos es atribuible a la falta de *thymós* (*cf. 110*).

clima afecta al *thymós*, cuya falta repercuten en la incapacidad de deliberación práctica cuando esta es relativa a los fines de la vida buena.¹¹ En consecuencia, la *phýsis* del hombre griego y la del asiático es la misma, sin embargo, las condiciones climáticas en las que vive este último destruyen la posibilidad de un desarrollo pleno del *lógos*. En cambio, para el hombre griego, no expuesto a las condiciones climáticas del asiático, la esclavitud natural sería debida únicamente a la falta de educación, pues, en su caso, el clima no sería una de las causas de esclavitud natural.

Hombres naturalmente superiores y mujeres naturalmente inferiores

En el caso de la mujer, a quien, como el esclavo, Aristóteles define en relación con el hombre libre, nos encontramos con un ser humano que posee la misma naturaleza que el hombre, pero que es, de algún modo, inferior:¹² “[...] y en todos ellos (esclavos, mujeres y niños) existen las partes del alma, pero existen de distinto modo: [...] la hembra la tiene (la facultad deliberativa), pero desprovista de autoridad (*ákyron*)” (*Pol.* 1260a12).¹³

La interpretación del término *ákyros* es controvertida; las explicaciones que se le han dado son, básicamente, tres:

Fortenbaugh (1977)¹⁴ sostiene que Aristóteles reconoce la capacidad de razonamiento y de deliberación en la mujer, pero la falta de autoridad proviene de su incapacidad de controlar las emociones durante el proceso deliberativo. La mujer no es *ákyros* porque no pueda intervenir en los asuntos políticos, sino porque su naturaleza es, básicamente, emotiva: “*In stating this lack of authority Aristotle is not referring to inter-personal relationships but rather to an intra-personal relationship. [...] Her delibera-*

11 De acuerdo con este planteamiento, solo son esclavos naturales los asiáticos; por tanto, cualquier esclavo no asiático tendría que ser considerado esclavo por convención. Si la falta de *thymós* impide el desarrollo del *lógos*, en el caso de los niños, que naturalmente poseen *thymós* (*cf. Pol.* 1334b22-23), o bien no pueden llegar a ser esclavos por naturaleza, o bien la esclavitud por naturaleza puede obedecer también a otras causas como, por ejemplo, la falta de educación.

12 Aunque Aristóteles se refiere siempre al hombre esclavo, hay que suponer que sus consideraciones son también aplicables a la mujer esclava cuya condición cabría estimar peor porque en ella no habría posibilidad de deliberación, ni (por lo general) un cuerpo vigoroso (como el esclavo de sexo masculino), y, al mismo tiempo, participaría de todo lo que hace de la mujer un ser humano inferior al hombre.

13 De acuerdo con el texto, la mujer es capaz de deliberar, pero no tiene autoridad. Sherman supone que la falta de autoridad en la deliberación determina que la mujer sea: “[...] *unable to see circumstances in their proper perspective, unable to assess if an injury was warranted, unable to react with the sort of knowledge which ensures a correct choice [...]*” (1989 155).

14 La misma interpretación se encuentra en Modrak (1994) y Spelman (1983).

tive capacity lacks authority because it is often overruled by her emotions or alogical side” (Fortenbaugh 138).

La interpretación de Fortenbaugh ha sido criticada por diversos autores. Deslauries, por ejemplo, ofrece tres razones para rechazar esta interpretación:

- En primer lugar, no existen textos de Aristóteles que afirmen que la mujer es un ser incapaz de controlar sus emociones.
- En segundo lugar, si la mujer fuera incapaz de controlar sus emociones, no podría haber distinción entre la mujer y el *ákratés*.
- Y, finalmente, si la mujer no puede controlar sus emociones, no puede adquirir virtud alguna.¹⁵

En la misma línea interpretativa de Fortenbaugh, Modrak mantiene que, precisamente porque la mujer no controla sus pasiones, no posee autoridad, que es lo mismo que afirmar que “*women possess a weak deliberative faculty*” (210). Para Modrak, considerar que la mujer es incapaz de controlar sus emociones equivale a reconocer que la mujer es constitutivamente acrática: “*The recognition that Aristotle thinks that women are constitutionally akratic explains why he thinks women should be ruled by their husbands [...] and why this difference between men and woman is not reflected in a difference in essence or form*” (213). La afirmación de Modrak parece encontrar corroboración en el texto de Aristóteles que la autora cita: “Aquél a quien falten fuerzas para resistir lo que la mayoría de hombres resisten y pueden resistir, es blando y afeminado, pues el afeminamiento es una especie de blandura” (vii 7 1150a1-2).

Sin embargo, a la interpretación de Modark puede objetarse que lo que convierte a un hombre en blando no convierte a la mujer en tal, porque, en cada caso, al hombre y a la mujer se les compara con lo que podrían o deberían resistir de acuerdo con su fuerza o preparación que, en ningún caso, son las mismas. Por otra parte, es difícil conciliar la interpretación de Modrak sobre la naturaleza akrática de la mujer con la necesidad de que esta sea virtuosa, ya que las virtudes son necesarias para la función que desempeña dentro el *oikos*. ¿Cómo puede hacerse compatible la necesidad de que, para cumplir su función en el *oikos* la mujer tenga que ser virtuosa, con la interpretación de *ákyros* en términos de *akrasía*?

¹⁵ En el mismo sentido, Swanson afirma que si la causa de la falta de autoridad fuera, como afirma Fortenbaugh, la incapacidad de dominar las pasiones, las mujeres no podrían ser virtuosas: “*In fact, the conclusion that a woman may be moderate induces a reader to notice that Aristotle says that it is the female (thelou) not the woman (gune) whose delibe*” (1999 239).

A lo largo de la *Política*, Aristóteles se refiere al sexo femenino con tres términos: *thélus*, *gyné* y *álokhos*:

- Cuando se refiere a la superioridad del hombre sobre la mujer lo hace con las categorías de macho/hembra (*thélus*).
- Cuando considera temas como el de la virtud de la mujer, o la constitución del *oikos*, por ejemplo, no utiliza el término *thélus*, sino el de *gyné* o *álokhos*.
- Cuando afirma que la mujer posee capacidad deliberativa, pero desprovista de autoridad, utiliza el término *thélus*.

En el último capítulo del libro I de la *Política*, Aristóteles afirma que el marido ha de educar a los hijos y a la esposa con vistas al régimen político; sin duda esta es una cuestión importante, porque las esposas son la mitad de la población libre, y porque de ellas nacen los ciudadanos. Teniendo esto en cuenta, quisiera plantear la siguiente hipótesis de interpretación: si gracias a la educación que la hembra (*thélus*) recibe en el *oikos* se convierte en *gyné*, y la educación que recibe ha de incluir, entre otras cosas, la adquisición de las virtudes propias de su función, es necesario suponer que la mujer llegará a adquirir algún modo de autoridad que no tiene en su estado natural, y que le va a permitir administrar algunos de los asuntos del *oikos*. La naturaleza sensible de la mujer pertenece a su estado natural, que es educado con la adquisición de las virtudes necesarias para el gobierno del *oikos*.

De acuerdo con esta hipótesis, la naturaleza primera de la mujer sería emotiva, y no habría en ella ningún principio de autoridad; su inferioridad con respecto al hombre en ese estado natural sería absoluta. Sin embargo, con la educación recibida, se hablaría de una segunda naturaleza en la mujer que la haría apta para dirigir, junto a su esposo, el *oikos*, aunque nunca en un plano de total igualdad. En EN VIII 12 1162a23-25 hallamos la siguiente apreciación:

[...] el hombre y la mujer (*gynaikós*) cohabitan, no solo por causa de la procreación, sino también para los demás fines de la vida; en efecto, desde un principio están divididas sus funciones, y son diferentes las del hombre y las de la mujer, de modo que se complementan el uno al otro, poniendo a contribución cada uno lo que le es propio. Por eso también parecen darse en esta amistad a la vez lo útil y lo agradable.¹⁶

En el texto se reconoce explícitamente un dominio parcial de la mujer en el *oikos*, dominio para el cual la mujer precisa tener cierta capacidad deliberativa, virtud y autoridad.

16 También en *Política* 1264b5-6. A propósito de esta cuestión, véase Mirón (2000).

Por tanto, no puede interpretarse el término *ákyros* sin más como una inestabilidad emocional permanente. Si se insiste en explicarlo en razón de la emotividad femenina, se deja sin explicación la diferente terminología empleada por Aristóteles para referirse a la mujer, y también el sentido en que se afirma que la mujer es *déspoina*, es decir, dueña del *oikos* junto al esposo.

Aunque la mujer tiene la posibilidad de desear y de ver el modo de conseguir lo que desea, sin embargo, por lo general, para ciertos asuntos requiere del permiso de la autoridad masculina, de la que legalmente depende. La condición legal de dependencia de la mujer podría justificar que, siendo capaz de deliberar, no lo fuera de llevar a la práctica algunas de sus decisiones sin el consentimiento de la autoridad masculina, o que, al menos, para hacer efectivo su razonamiento deliberativo, tuviera que recurrir a la voluntad masculina. Si, como afirman Fortenbaugh y otros autores, la falta de autoridad en la mujer proviniera de su natural inclinación emotiva, esta no la haría apta para la deliberación, actividad básicamente racional, es decir, el supuesto exceso de emotividad no impediría solo la autoridad, sino también la deliberación misma.

Un fragmento de las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas, en el que se relata la conversación entre Alcínoo y Arete acerca de qué es lo más conveniente con respecto a Medea, si entregarla a su padre, Eetes, o dejarla con Jasón, ilustra bien la afirmación de Aristóteles con respecto a la capacidad de deliberación de la mujer y su carencia de autoridad:

Dentro de su casa en la ciudad, como antes, ellos dos, el poderoso Alcínoo y la muy venerable Arete, esposa de Alcínoo, deliberaban sobre la joven en su lecho en medio de la oscuridad; y cual una esposa a su marido legítimo, con insistentes palabras le hablaba afectuosamente: “Sí, querido, te lo ruego, protege de los colcos a la angustiada doncella, otorgando favor a los Minias. Cerca de nuestra isla está Argos y las gentes de Hemonias. Pero Eetes ni habita próximo, ni conocemos tampoco a Eetes, sino solo de oídas. Esta joven desventurada, acudiendo a mí, ha commovido mi alma. No la entregues, soberano, a los colcos para que se la lleven junto a su padre.” (De Rodas IV 1069-1080)

El razonamiento de Arete es correcto y sensato, pero sabe que la decisión la tomará quien tiene autoridad para ello, Alcínoo. La falta de autoridad no merma la capacidad deliberativa de la mujer.

- i) Por su parte, Garver, en cambio, defiende que el uso de *ákyros* aplicado a la mujer responde al hecho de que la mujer no es plenamente ciudadana, puesto que no participa en los asuntos de la *pólis* (cf. 175 n. 3).
- ii) Senack, en su artículo “Aristotle on the Woman’s Soul”, a la hora de interpretar el término *ákyros*, se refiere a las dos posibilidades mencionadas, pero descarta que la falta de autoridad de la mujer

sea debida a que no participa en la política (*cf.* 1994). La mujer es naturalmente *ákyros*, y cuando Aristóteles define qué entiende por naturaleza no se refiere en ningún caso a lo social. Senack concluye que la visión que Aristóteles tiene de la mujer depende estrictamente de su visión como científico: “*In the case of woman, once he has developed his physical or natural theories about women based on a scientific evidence, there are social and philosophical views of women which follow by necessity*” (234).

- iii) De la investigación científica (en cuyo desarrollo se proyectan los prejuicios y errores propios del momento) se deriva la afirmación de la inferioridad de la mujer, y las consecuencias que ello comporta en su relación con el hombre (padre, marido, etc.) y con la *pólis*.
- iv) La autoridad de la mujer se extiende desde sí misma a los esclavos y a los niños, pero está privada de ella con respecto al hombre y a la *pólis*. La mujer no tiene autoridad ante un imperio naturalmente superior al suyo. No se trata de una deficiencia, sino de someter la deliberación propia (apropiada y conveniente en relación con determinadas cuestiones) a la del hombre, que es superior, al menos en lo relativo a cuestiones de rango superior.

Deliberación y *phrónesis*

La cierta analogía que existe entre el esclavo y la mujer ha dado lugar a que muchos autores aproximen la situación natural de ambos más de lo que, desde mi punto de vista, se encuentra en Aristóteles.

Según Spelman, el modelo que Aristóteles aplica al dominio del hombre sobre la mujer y sobre el esclavo es el mismo que se establece en la relación entre el alma racional y la irracional. Aristóteles asocia la racionalidad con el hombre y la irracionalidad con la mujer (*cf.* 23).¹⁷ Sin embargo, creo que la afirmación de Spelman es un tanto exagerada. Lo que compara Aristóteles es la clase de relación que se da entre las dos partes, racional/irracional, siendo de la misma naturaleza el imperio que el hombre ejerce sobre la mujer que el que practica la parte racional con la apetitiva; en ambos casos se trata del imperio político, que es diferente del que se da entre señor y esclavo, que es de carácter despótico.

A pesar de las diferencias entre mujeres y esclavos, hay que admitir, con Browning Cole, que los esclavos y las mujeres mantienen algunas semejanzas. Para este autor, el parecido entre ambos afecta los ámbitos político y moral: “[...] *woman and slaves lack fully or partially:*

17 Aun admitiendo la tesis de Spelman, habría que objetar que la irracionalidad de la mujer y la del esclavo son diferentes, así como también lo es el poder que el hombre ejerce sobre ellos, político en el primer caso y despótico en el segundo. La diferencia en el poder ejercido es debida a la diferencia que existe entre la mujer y el esclavo.

deliberation" (137). Por tanto, al no haber sido educados en el razonamiento práctico, "*women and slaves are marginal to Greek society, politically and morally*" (139).

Si bien es cierto que en el entorno político esclavos y mujeres comparten la privación de intervenir en los asuntos de la ciudad, la ley no se refiere en los mismos términos a unos y a otras, teniendo en cuenta que las mujeres son ciudadanas.¹⁸ En este sentido, las mujeres tienen en común con los hombres libres la posesión de algunos derechos, y con los esclavos, la imposibilidad de tener una participación política activa y directa.

En cuanto a la marginalidad moral a la que se refiere Browning Cole, esta no aparece nada clara, cuando Aristóteles expone la necesidad de que la mujer posea determinadas virtudes sin las cuales su función dentro del *oikos*, de dirección, no podría sostenerse. Por otro lado, no hay que olvidar que la marginalidad moral de la mujer no puede ser tal, cuando con sus actos podría comprometer el buen nombre del señor del *oikos*, la organización de su hogar y la educación de los hijos, que no deben estar a cargo de los esclavos, según afirma Aristóteles, precisamente por razones de educación moral, ya que los niños no deben aprender de los esclavos cosas indignas de personas libres (*Pol.* 1336a41-1336b3).

Las mujeres son naturalmente inferiores a los hombres, pero la mayoría de ellas son legalmente libres y capaces de deliberación. Ahora bien, la libertad y la ciudadanía de la mujer son de segundo orden, porque la hacen dependiente de la autoridad masculina.

Si, como algunos autores mantienen, Aristóteles equiparara la inferioridad natural de la mujer con respecto al hombre a la condición natural del esclavo, entonces: a) todas las mujeres serían esclavas por naturaleza, si bien muchas de ellas serían legalmente libres; b) todos los ciudadanos nacerían de mujeres naturalmente esclavas, aunque, en la mayoría de los casos fueran legalmente libres (que es lo mismo que decir que gran parte de las madres de hombres libres serían naturalmente esclavas, aunque legalmente libres). Sin embargo, para Aristóteles, la inferioridad de la mujer con respecto al hombre no la convierte sin más en esclava.

Cuando Aristóteles afirma la inferioridad de la mujer con respecto al hombre, lo hace atendiendo a razones naturales, biológicas. La estructura profunda del *oikos* es biológica, y las relaciones que se establecen dentro de él derivan de ese fundamento; pero son algo más, porque la razón en busca de la excelencia despliega la estructura natural (sentido dinámico de la *physis*). La hembra (*thēlus*) es inferior al macho (cf. *Pol.* 1254b13), la hembra (*thēlus*) es naturalmente diferente del esclavo

18 Según Mosse, Aristóteles es el primero en utilizar el término "ciudadana" (cf. 1991 66).

(*Pol.* 1252b1); por eso “[el] marido gobierna a la mujer (*gynaikós*) y a sus hijos como a libres en ambos casos [...] a la mujer como a un ciudadano” (*Pol.* 1259a38-1259b1).

Primera conclusión

Lo que se ha expuesto hasta el momento permite hacer algunas afirmaciones y plantear algunas posibilidades:

- i) Permite afirmar que, para Aristóteles, los hombres libres, las mujeres y los esclavos se definen por la misma esencia.
- ii) Permite mantener que el término *phýsis* puede entenderse como lo dado *ab initio* o lo desarrollado.
- iii) Permite afirmar que, de acuerdo con Aristóteles, la *phýsis* del hombre y de la mujer es diferente tanto *ab initio* como en su desarrollo.
- iv) Permite afirmar que la *phýsis* del hombre libre y la del hombre esclavo puede entenderse de un doble modo:
 - iv.i) La *phýsis* de ambos es diferente *ab initio*, con una diferencia que, en algunos casos, podría ser salvada por la educación, y en otros, no.
 - iv.ii) La *phýsis* de ambos *ab initio* es igual, pero la del hombre libre se desarrolla y la del esclavo no. Si la *phýsis* del hombre esclavo se desarrollara bajo la supervisión del señor, podría ser manumiso.

Por tanto, de acuerdo con los diversos textos de Aristóteles, alguien puede ser esclavo por naturaleza por diversas causas, bien por su naturaleza, bien por la falta de educación en el momento oportuno, o por ambas cosas a la vez. En todo caso, la condición natural del esclavo puede no estar en concordancia con su situación legal. Ser miembro de una familia noble puede garantizar la educación y con ello el desarrollo de la naturaleza, pero según sean las condiciones iniciales de esta, su desarrollo no dejará atrás las condiciones de esclavitud natural de las que habla Aristóteles.¹⁹ Quedaría por señalar otra clase de esclavitud natural, la moral, aquella en que uno se convierte en esclavo de sus pasiones, bien sea –si puede admitirse– por una inclinación naturalmente perversa, por la ausencia de educación moral, o por haber actuado contra la educación moral recibida.

Los textos de Aristóteles permiten considerar tres clases de libertad a las que corresponden tres clases de esclavitud, si bien el autor no suele precisar a qué clase de libertad o de esclavitud se refiere:

- i) Libertad política: posible para los hombres y mujeres que cumplan determinados requisitos sociales. Esta clase de libertad es ofrecida y reconocida por la *pólis*. Frente a la libertad política, podríamos

¹⁹ El proverbio latino, lema de la Universidad de Salamanca, *Quod natura non dat Salmantica non praestat*, ilustra esta perspectiva.

hablar de una esclavitud política (o fruto de la convención) que sería la propia de aquellos hombres y mujeres que no cumplen determinados requisitos sociales o que los han perdido.

- ii) Libertad natural: es la propia de los hombres y de las mujeres que poseen determinadas condiciones naturales, y no la poseen los hombres y mujeres que no tienen determinadas condiciones naturales. Esta clase de libertad viene determinada por la naturaleza.
- iii) Libertad moral: esta es una libertad posible para las mujeres a través de la educación de su constitución natural, y también factible para los hombres que, con determinadas condiciones naturales y sociales, hayan sido educados. La libertad moral no es posible para los hombres o mujeres que no poseen determinadas condiciones naturales y sociales. Esta clase de libertad es una conquista individual. La esclavitud moral corresponde a los hombres y mujeres que se rigen por las pasiones.

Las consecuencias de la diferencia: la autoridad y la dependencia

Sea cual sea el fundamento de la diferencia natural entre hombres libres y esclavos, lo cierto es que las consecuencias de esa desigualdad convierten a unos en hombres con autoridad y a los otros en hombres dependientes. Por una parte, la dependencia se estima necesaria: la diferencia entre libres y esclavos en determinadas condiciones que, con respecto a la tarea de dirigir, les hace a unos más aptos que a los otros; que el hombre libre ordene y el esclavo obedezca es necesario para conseguir el fin tanto del *oikos* como de la *pólis*. Por otro lado, la dependencia es conveniente para ambas partes, ya que el esclavo contribuye al buen funcionamiento del *oikos*, y está sometido a un hombre que tiene más capacidad que él, siendo preferible esta situación, pues el criterio ajeno es superior al propio. En el caso de la relación entre hombres libres y esclavos, la dependencia es total y permanente, a diferencia de lo que ocurre con la mujer, cuya dependencia del hombre es parcial aunque, como en la situación del esclavo, permanente.

La virtud del señor, de la mujer y del esclavo

Para Fortenbaugh, cuando se trata de hablar del esclavo y de la mujer, existe en Aristóteles un predominio de lo biológico, del que depende tanto la función atribuida al individuo en el *oikos* como las virtudes necesarias para cumplir dicha función.²⁰ Según Fortenbaugh, el primer movimiento de Aristóteles es mirar “dentro” (*within*) del esclavo y de la mujer para determinar cómo son. Lo que esta observación arroja es

²⁰ Fortenbaugh señala que Aristóteles acepta de Gorgias que la virtud es relativa a la función (*cf. Men.* 72a2-4; Fortenbaugh 135).

que las mujeres son inteligentes, capaces de deliberar y de tomar decisiones, pero, como hemos visto, incapaces de controlar sus emociones (*cf.* 139).²¹ También en el caso del esclavo la biología determina la función y la virtud.

Teniendo en cuenta la relación entre la razón y la virtud, las diversas formas de ejercicio racional determinarán las diferentes formas de poseer la virtud: “[...] todos tienen que participar (*metékhein*) de ellas (de las virtudes éticas), pero no de la misma manera, sino cada uno en la medida suficiente para su oficio” (*Pol.* 1260a15-17).

A la luz de estas consideraciones, se ve con claridad que ni la definición de la virtud ética que se encuentra en EN II 6 ni las definiciones de las virtudes particulares convienen por igual a todos los miembros del *oikos*, pues no es la misma la *andreía* del señor que la del esclavo, ni la *sophrosýne* de la esposa que la del marido. El único al que pueden corresponder de pleno las consideraciones sobre la virtud expuestas en NE es al que rige, que es quien “debe poseer la virtud moral perfecta”, mientras que cada uno de los demás componentes del *oikos* posee la virtud “en la medida en que le corresponde” (*Pol.* 1260a17-20). Garver, en cambio, sostiene que el concepto de virtud puede definirse con independencia de las características del alma a las que se aplique. Como tal, dice el autor, para Aristóteles la virtud del esclavo y la del ciudadano son la misma, porque están dirigidas por el mismo *orthós lógos*; sin embargo, son diferentes porque se desarrollan en diferentes clases de almas. Si la virtud es una excelencia, convierte en excelente el alma que la adquiere, pero como las almas son diferentes, los resultados son diferentes excelencias; por decirlo con otras palabras, la posesión de una misma virtud no convierte en iguales al varón, a la mujer y al esclavo (*cf.* Garver 179). Ni siquiera el hecho de que las virtudes de la mujer y del esclavo dependan de algún modo de la virtud del señor las hace iguales. En un texto citado por Browning, Aristóteles afirma: “De las mujeres es virtud, del cuerpo, la belleza y la estatura; del alma, la templanza y la laboriosidad (*philergía*) sin servilismo (*aneleutherías*)” (*Rhet.* I 5 1361a6-7).

La laboriosidad en la mujer es una virtud que es deseable también en el esclavo; sin embargo, la precisión que Aristóteles introduce con el término *aneleuthería* marca distancia entre la laboriosidad de la mujer y la del esclavo, ya que en este la laboriosidad es siempre servil.

El hombre libre, dueño de sí mismo y con capacidad de deliberación y de elección, necesita de la virtud para el cumplimiento de su *érgon*. En su caso, la virtud se posee y se ejerce plenamente, porque, por decisión

²¹ Como Fortenbaugh señala, esta idea de la mujer constituye un tópico dentro de la literatura griega.

propia, el señor es virtuoso, y es en razón de la plena posesión de la virtud que el señor se convierte en la causa de la adquisición de la virtud en el esclavo y en el niño. Para Deslauries, la *phrónesis* del señor es la que convierte en virtuosos los deseos de los esclavos y de la mujer (*cf.* 219). Los demás miembros del *oikos* adquieren la virtud a partir de la *phrónesis* del señor: “*Natural subjects, I want to argue, acquire virtues by borrowing the phrónesis of a natural ruler*” (Deslauries 216).

El esclavo participa de la virtud en la misma medida en que participa del *lógos*. En él la virtud es, en primer lugar, posible porque participa de la razón (*cf. Pol.* 1259b27-28), y, en segundo lugar, necesaria para su función (*cf. Pol.* 1260a15-17). Sin embargo, por su propia condición, no corresponde al esclavo la iniciativa de la adquisición de la virtud (*cf. Pol.* 1260b3-4); más bien es quien manda, el que, consciente de esa necesidad, causará la adquisición de la virtud del esclavo. Este modo de tenencia de la virtud, la que se da en el esclavo, podría corresponder a lo que Abbà llama *convenzionale*, una conducta en la que el sujeto realiza actos característicos de una virtud, pero sin cumplirlos al modo como lo haría el hombre virtuoso (*cf. 257*).

La virtud es posible y también necesaria para la mujer. Hay que suponer que su educación es ejercida dentro del *oikos* familiar del que procede y también dentro del que ella misma forma parte junto al esposo. Hay virtudes propias de la mujer y otras que, teniendo un nombre común, se aplican a la mujer de acuerdo con su naturaleza.

Sin embargo, aunque en el último capítulo del primer libro de la *Política*, cuando Aristóteles considera la adquisición de la virtud por parte del esclavo y de la mujer, se afirma que el amo debe ser la causa de la virtud del esclavo, y que este necesita más advertencias que los niños –suponiendo, con tal afirmación, que la adquisición de la virtud por parte de ambos depende del amo/padre–, Aristóteles no incluye referencia alguna a la mujer (*cf. Pol.* 1260b1 y ss.). Sí lo hace, en cambio, unas líneas *infra* cuando alude, como hemos visto, a la educación de los hijos y de las mujeres con vistas al régimen político (*cf. Pol.* 1260b16).

Segunda conclusión

Según Garver, Aristóteles prueba primero que los esclavos son necesarios, y, segundo, que hay personas para las cuales es mejor ser esclavos (*cf. 181*). Los esclavos son necesarios (*cf. EE VII 5 1239b25*) e imprescindibles para la vida y el bienestar (*eu zen*) (*cf. Pol.* 1253b25). Por tanto, la combinación de necesidad –la vida– y de naturaleza –hay hombres naturalmente esclavos– conduce a Aristóteles a hablar de hombres esclavos y hombres libres.

Aristóteles establece como ideal económico y político la misma relación ideal que postula para la naturaleza humana. Existe una relación

isomórfica entre la naturaleza humana, las relaciones en el *oikos* y en la *pólis*. Los principios aplicados son siempre los mismos: hay elementos superiores, que son los que han de regir, y elementos inferiores, que han de ser regidos, y esto tanto para el bien del que rige como del que es regido. El punto de partida metodológico es la indagación llevada a cabo en EN, donde el autor se pregunta por la especificidad del ser humano, es decir, por su *érgon*. Las conclusiones de la ética son aplicadas a las relaciones entre los miembros del *oikos* y a las que se dan entre los ciudadanos de la *pólis*. El fin es en todos los casos el mismo, y su logro requiere necesariamente una jerarquización en la que lo superior dirija a lo inferior.

La razón –lo más específico del hombre, que le distingue de los demás animales– ha de dirigir al apetito y al cuerpo al modo como en el *oikos* el señor manda en la mujer, los hijos y los esclavos, y en la *pólis*, el gobernante a los gobernados. Esta es una estructura jerárquica en que cada pieza tiene su función, en beneficio propio y de la totalidad, y en la que unos seres se ordenan a otros teniendo en cuenta el ejercicio de lo más divino en el hombre que es la razón.

Aristóteles ve la naturaleza como un todo organizado, y define cada uno de los elementos de ese todo atendiendo a su función y a sus facultades: “Todas las cosas se definen por su función (*érgon*) y sus facultades (*dynámei*)” (Pol. 1253a23). Las facultades son lo que permite a un ser llevar a cabo su función, y en el caso de que esta pueda no realizarse adecuadamente, será necesaria la educación –hábito virtuoso– para lograr la ejecución excelente de la función. La *pólis* y el *oikos* son comunidades en las que Aristóteles distingue elementos, funciones y facultades; de ahí el análisis y conclusiones de la *Política*.

La naturaleza no hace nada en vano (cf. Pol. 1256b21) y, por tanto, provee de seres humanos (hombres libres, hombres esclavos y mujeres) cuya constitución está de acuerdo con la función que tienen que ejercer en el *oikos* y en la *pólis*, para que ambos alcancen su fin propio, la excelencia. La estructura naturo-social en la que piensa Aristóteles supone que cada pieza encaja en el conjunto para que el fin de cada cosa sea posible. El *oikos* y la *pólis* demandan una estructura determinada para su desarrollo. Que cada ser humano ocupe en esa estructura el lugar adecuado a sus posibilidades es lo mejor para cada uno y para la totalidad. Tal como afirma Dobbs, cuando se considera la esclavitud desde el punto de vista teleológico, desaparecen las incoherencias en el pensamiento de Aristóteles (cf. 72). Lo peor es que quien no está capacitado para mandar, organice, y que tenga que obedecer aquel que podría dirigir mejor de lo que lo hace la persona a la que obedece.

Conclusión

Las conclusiones a las que se llega después de analizar el porqué de la esclavitud convencional y natural, impiden a Aristóteles poder descartar su existencia. Es fundamental establecer las causas de la esclavitud natural y convencional, porque de ellas se desprenden consecuencias que afectan al estatus de la esclavitud. Según sea su origen, la situación de esclavitud puede o no resultar reversible.

Cabe discrepar de Aristóteles en el qué o en el porqué, o bien en ambos. Podríamos reconocer que existen personas como aquellas a las que el autor llama esclavos por naturaleza, y discrepar de las causas que, según el Estagirita, conducen a esa situación. También se puede negar que exista esa clase de personas. Sin embargo, aunque reconociéramos que existen algunas con las características atribuidas a los esclavos por naturaleza, hay un elemento que distancia enormemente la posición aristotélica de la nuestra. Para Aristóteles, la ley legitima el dominio cuando este se ejerce razonablemente, y lo razonable en este caso es que, para beneficio de todos, sea legalmente esclavo el que naturalmente lo es. En cambio, desde el punto de vista contemporáneo, la ley no puede existir para legitimar el dominio de “los esclavos por naturaleza”, sino para protegerlos de los que podrían caer en la tentación de dominarlos. En nuestro mundo, la ley debe proteger tanto como intentar corregir la situación de “los esclavos por naturaleza”, aunque hoy se prefiera llamarlos de otra forma.

La sagrada independencia y autonomía de cada ser humano impide la justificación de su dominio por parte de otro. La igualdad legal *ab initio* es innegable, porque no existen razones para defender la diferencia. Sin embargo, en los derroteros que cada vida sigue se van estableciendo diferencias entre los hombres que son atribuibles a su propia responsabilidad. Es cierto que las circunstancias que jalona la vida de cada uno, ofreciéndole un marco más o menos amplio o rico de formación y elección, no son las mismas, y esa es la parte de determinación con que debe contar la indeterminación personal. Algunas veces, la falta de educación, de instrucción o de ejemplo da lugar a vidas cuyas características son cercanas o iguales a las de los “esclavos por naturaleza” de Aristóteles. Pero frente a esa situación, la actitud moral y legal es la de ofrecer protección y ayuda, no dominio o dependencia.

Bibliografía

- Abbà, G. *Felicità, vita buona e virtù: saggio di filosofia morale*. Roma: LAS, 1989.
- Aristóteles. *Retórica [Rhet.]*. Trad. Antonio Tovar. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1971.
- Aristóteles. *Acerca del alma [An.]*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1978.

- Aristóteles. *Ética a Nicómaco* [EN]. Trads. María Araujo y Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981.
- Aristóteles. *Política* [Pol.]. Trads. Julián Marías y María Araujo. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983.
- Aristóteles. *Ética Nicomáquea. Ética eudemia* [EE]. Trad. Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1985.
- Bentley, R. "Loving Freedom: Aristotle on Slavery and the Good Life." *Political Studies* 47.1 (1999): 100-113. <http://dx.doi.org/10.1111/1467-9248.00190>.
- Bodeüs, R. "The Natural Foundations of Right." *Action and Contemplation*. Eds. Robert C. Bartlett and Susan D. Collins. Albany: State University of New York Press, 1999. 69-103.
- Browning Cole, E. "Women, Slaves and 'Love of Toil'." *Engendering Origins. Critical Feminist Readings in Plato and Aristotle*. Ed. Bat-Ami Bar On. Albany: State University New York Press, 1994. 127-144.
- De Aquino, T. *Comentario de la Ética a Nicómaco*. Trad. Ana María Maella. Buenos Aires: CIAFIC, 1983.
- De Rodas, A. *Argonauticas*. Trad. Mariano Valverde Sánchez. Madrid: Gredos, 1996.
- Deslauries, M. "Aristotle and the Virtues of Slaves and Women." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 25 (2003): 213-231.
- Dobbs, D. "Natural Right and the Problem of Aristotle's Defense of Slavery." *The Journal of Politics* 56.1 (1994): 69-94. <http://dx.doi.org/10.2307/2132346>.
- Fortenbaugh, W. W. "Aristotle on Slaves and Women." *Articles on Aristotle 2: Ethics and Politics*. Eds. Jonathan Barnes, Malcolm Schofield and Richard Sorabji. London: Duckworth, 1977. 135-139.
- Frank, J. "Citizens, Slaves, and Foreigners: Aristotle on Human Nature." *American Political Science Review* 98.1 (2004): 91-104. <http://dx.doi.org/10.1017/S0003055404001029>.
- Garver, E. "Aristotle's Natural Slaves: Incomplete Praxeis and Incomplete Human Beings." *Journal of the History of Philosophy* 32.2 (1994): 173-195. <http://dx.doi.org/10.1353/hph.1994.0038>.
- Goldschmidt, V. "La théorie aristotelienne de l'esclavage et sa method." *Zetesis: bijdragen op het gebied van de klassieke filologie, filosofie, byzantinistiek, patrologie en theologie*. Ed. Émile De Strycker. Antwerpen: Nederlandsche Boekhandel. 1973. 147-163.
- Harvey, M. "Deliberation and Natural Slavery." *Social Theory and Practice* 27.1 (2001): 41-64. <http://dx.doi.org/10.5840/soctheorpract200127120>.
- Heath, M. "Aristotle on Natural Slavery." *Phronesis* 53.3 (2008): 243-270. <http://dx.doi.org/10.1163/156852808X307070>.
- José, C. *El mal moral en l'ètica d'Aristòtil. Fonaments psicològics i aspectes sociopolítics*. Universitat de Barcelona. 2013. Web. 20 de agosto 2016. <http://www.tdx.cat/bits-tream/handle/10803/98512/CJM_TESI.pdf?sequence=1>.

- Just, R. "Freedom, Slavery and the Female Psyche." *Essays in Greek History presented to G.E.M. de Ste. Croix on his 75th Birthday*. Ed. Paul Cartledge, David Harvey and G. E. M. De Ste Croix. London: Duckworth, 1985. 169-188.
- Martín López, E. "El problema de la esclavitud en Aristóteles y sus implicaciones en la sociología actual." *Sociologia Internationalis* 3.2 (1965): 169-188.
- Mirón, M. D. "El gobierno de la casa en la Atenas clásica: género y poder en el *oikos*." *Studia Historica. Historia Antigua* 18 (2000): 103-117.
- Modrak, D. K. W. "Aristotle: Women, Deliberation, and Nature." *Engendering Origins. Critical Feminist Readings in Plato and Aristotle*. Ed. Bat-Ami Bar On. New York: State University New York Press, 1994. 207-222.
- Mosse, C. *La mujer en la Grecia clásica*. 2^{da}ed. Madrid: Nerea, 1991, 2^a edición.
- Platón. "Menón [Men.]". *Diálogos II*. Trad. F. J. Oliveiri. Madrid: Gredos, 1987.
- Senack, C. M. "Aristotle on the Woman's Soul." *Engendering Origins. Critical Feminist Readings in Plato and Aristotle*. Ed. Bat-Ami Bar On. Albany: State University New York Press, 1994. 223-240.
- Sherman, N. *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- Spelman, E. V. "Aristotle and the Politicization of the Soul." *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*. Ed. Sandra G. Harding and Merrill B. Hintikka. Dordrecht: Reidel Pub., 1983. 17-30. http://dx.doi.org/10.1007/978-94-010-0101-4_2.
- Swanson, J. A. *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 1992.
- Swanson, J. A. "Aristotle on Nature, Human Nature, and Justice." *Action and Contemplation: Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*. Eds. Robert C. Bartlett and Susan D. Collins. Albany: State University of New York Press, 1999. 225-243.